



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Felicidad personal y felicidad social en la obra de Julián Marías

Pere Queraltó Segarra

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

**Felicidad personal y
felicidad social en la obra
de Julián Marías**

Pere Queraltó Segarra

Universitat de Barcelona
Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía Teorética y Práctica
Programa de doctorado: Ciudadanía y Derechos Humanos

Felicidad personal y felicidad social en la obra de Julián Marías

Tesis Doctoral para optar al Título de Doctor por la
Universidad de Barcelona. Realizada por:

PERE QUERALTÓ SEGARRA

Director

Dr. Juan Manuel Burgos

Tutor

Dr. Norbert Bilbeny García

Barcelona, 29 de mayo de 2017

DEDICATORIA

Arribar al final d'aquest treball d'investigació ha estat gràcies a trobar-me, pel camí dels meus anhels universitaris, amb persones que han estat decisives en encoratjar-me contínuament per fer que el doctorand s'obrís camí en el camp de la investigació universitària. Aquest primer capítol ha de ser una dedicatòria de tot cor a la meva mare, Maria Segarra Romagosa (en pau descansi), que va veure entroncat el seu projecte universitari per una situació personal infranquejable; també al meu pare Pere, malgrat no comprendre ni entendre la meva obstinada vocació intel·lectual; a la meva padrina Pepita i a l'àvia Maria - que fou centenària -, per creure sempre en la meva vocació; a la Montse, la mare dels meus fills per la seva abnegació i al meus dos fills, Clara i Gerard, per ser un molt millorat reflex dels meus anhels universitaris i per estar en tot moment al meu costat.

Llegar al final de este trabajo de investigación ha sido fruto del encuentro con personas que han sido decisivas para alentar constantemente el empeño del doctorando en abrir un humilde camino en el campo de la investigación universitaria. Este *primerien* capítulo, debe ser una dedicatoria de corazón a mi madre, en paz descanse, María Segarra Romagosa, la cual vio truncado su proyecto universitario por una situación personal infranqueable; también a mi padre Pere, a pesar de no entender mi obstinada vocación universitaria, a mi tía Pepita y a la abuela María, que fue centenaria, por creer siempre en mi vocación; a Montse, la madre de mis hijos, por su abnegación y a mis dos hijos, Clara y Gerard, por ser un muy mejorado espejo de mis anhelos universitarios y por estar alentándome en todo momento.

AGRADECIMIENTOS

Mi agradecimiento más cordial a todas aquellas personas, amigos, amigas y compañeros que han seguido mi investigación, especialmente a Joan Batlle y Laia Martí, compañeros de Licenciatura, a Mari Carmen Aracil y Mar Cabra, que desde Alicante y Valencia me recordaban mi trabajo de investigación y me hacían llegar libros de Marías. A la Margarida Canals, a la Margarida Massana y a la Rosa Maria Esteve por recordarme constantemente mi deber intelectual. También a las personas de las biblioteca de la Universidad de Barcelona que me han ofrecido siempre buena orientación y a los profesores que me han ayudado con todo su saber y buenos consejos: al Dr. Romero Baró que me alentó a entrar en el curso de doctorado de Ética y Política y que fue el primero, como una premonición, después de una larga conversación en la que brilló su erudición y bonhomía en citarme la frase de Ortega y Gasset en *Meditaciones del Quijote*: “yo soy yo y mi circunstancia... y si no la salvo a ella, no me salvo yo”; el agradecimiento más sincero al Dr. López Frías, con el que empezó el doctorando el trabajo de desvelar la obra de Julián Marías hasta que su salud le impidió continuar con la dirección; también a la Dra. Margarita Boladeras por animarme en el desaliento; a la Dra. Nieves Gómez, fiel divulgadora de la obra de Marías y que con su tesón y constancia no ha dejado de instruirme; a los doctores Eudaldo Forment y Juan Manuel Burgos, directores de la misma, y al Dr. Norbert Bilbeny, que ha seguido día a día todos mis cursos de doctorado, mis tesinas, y es el Tutor de la presente Tesis Doctoral.

RESUMEN

La tesis doctoral *Felicidad personal y felicidad social en la obra de Julián Marías* (un recorrido por la obra de Julián Marías) es un estudio de investigación que centra su mirada en el tratamiento que el filósofo vallisoletano le ha dado al tema de la felicidad a lo largo de su trayectoria vital (1914-2005) como estudioso, conferenciante y articulista. Teniendo como premisas sus estudios en la Universidad de Madrid, un profundo pensamiento cristiano y una larga edición de artículos y publicaciones, la presente investigación se centra en estudiar los contenidos de toda su obra para intentar corroborar una hipótesis que relaciona la felicidad con tres ámbitos del vivir: el amor, la verdad y la libertad.

Palabras clave: felicidad, imposible necesario, razón vital, radicalidad de la vida, futurismo, felicitario, instalación, vectorial, proyectivo.

ABSTRACT

The doctoral thesis *Personal happiness and social happiness in Julián Marías's work* (a route of Julian Marias's work) is a research that focuses how the philosopher treats the subject of happiness throughout his personal development (1914-2005) as a scholar, lecturer and contributor. Having as premises his studies in the University of Madrid, a deep Christian thought and a long edition of articles and publications, this investigation focuses on study the contents of all his work in order to try to corroborate a hypothesis that connects happiness with three ambits of living: love, truth and freedom.

Keywords: happiness, necessary impossible, vital reason, life's radicalism, *futurism*, congratulatory, installation, *vectorial*, projective.

ÍNDICE

PARTE I: PRESENTACIÓN

CAPÍTULO I - Introducción general

- 1.1. Preámbulo..... Pg.21
- 1.2. Introducción..... Pg.27
- 1.3. Hipótesis discursiva, metodología y procedimiento... Pg.33

PARTE II: RAÍCES DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE MARÍAS

CAPÍTULO II - Cronología y antecedentes filosóficos

- 2.1. La vida biográfica de Julián Marías..... Pg.39
- 2.2 Antecedentes filosóficos, maestros y coetáneos..... Pg.53
 - 2.2.1 Miguel de Unamuno..... Pg.55
 - 2.2.2 José Ortega y Gasset..... Pg.59
 - 2.2.3 Manuel García Morente..... Pg.63
 - 2.2.4 Xavier Zubiri..... Pg.67
 - 2.2.5 José Gaos..... Pg.69
 - 2.2.6 Antonio Rodríguez Huéscar..... Pg.71
 - 2.2.7 María Zambrano..... Pg.75
 - 2.2.8 Pedro Laín Entralgo..... Pg.77
 - 2.2.9 Manuel Granell..... Pg.79

CAPÍTULO III - El pensamiento filosófico de Julián Marías

- 3.1. El Raciocionalismo..... Pg.81
- 3.2. La Antropología Metafísica..... Pg.85
- 3.3. La persona..... Pg.93
 - 3.3.1. Marías y el personalismo..... Pg.105
- 3.4. El cristianismo..... Pg.109
- 3.5. La muerte..... Pg.117
- 3.6. La vida humana y felicitaria..... Pg.123

PARTE III: CONCEPTUALIZACIÓN DE LA FELICIDAD EN MARÍAS

CAPÍTULO IV- El concepto de felicidad personal en sus obras

4.1. La felicidad personal.....	Pg.133
4.2. Período 1914 - 1951.....	Pg.139
4.3. Período 1951 - 1975.....	Pg.143
4.4. Período 1975 - 2005.....	Pg.153

CAPÍTULO V - El concepto de felicidad colectiva en sus obras

5.1. La felicidad colectiva.....	Pg.165
5.2. Marco social del concepto.....	Pg. 171
5.3. Período 1914 - 1951.....	Pg.175
5.4. Período 1951 - 1975.....	Pg.181
5.5. Período 1975 - 2005.....	Pg.189

CAPÍTULO VI -La felicidad humana, curso y discurso

6.1. Curso y discurso.....	Pg.203
6.2. Desarrollo de los capítulos de “La felicidad humana” ..	Pg.207
6.2.1 Capítulos I-IV.....	Pg.209
6.2.2 Capítulos V - XI.....	Pg.223
6.2.3 Capítulos XII - XIII.....	Pg.239
6.2.4 Capítulos XIV al XVIII.....	Pg.245
6.2.5 Capítulos XIX al XXIV.....	Pg. 257
6.2.6 Capítulos XXV al XXX.....	Pg.273

PARTE IV: FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS EN LA FELICIDAD HUMANA DE MARÍAS

CAPÍTULO VII - Amor, verdad y libertad en Marías

7.1. Fundamentos antropológicos.....	Pg.285
7.2. El amor.....	Pg.289
7.2.1 El amor en la obra de Marías.....	Pg.299
7.2.2 Amor y amistad.....	Pg.305
7.2.3 El sentido amoroso en la proyección de vida..	Pg.309
7.3. La verdad.....	Pg.313
7.4. La libertad.....	Pg.321

PARTE V: CONCLUSIONES

CAPTÍTULO VIII - Conclusiones

8.1. Óptica Mariasiniana.....	
8.1.1 Análisis.....	Pg.341
8.1.2 Extracto mariasianiano.....	Pg.361
8.1.3 Compendio de la felicidad mariasiniana.....	Pg.363
8.2. Hipótesis relacionales.....	Pg.377
8.3. Síntesis conclusiva.....	Pg.383

PARTE VI: REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAPÍTULO IX- Bibliografía

9.1. Bibliografía de Julián Marías.....	Pg.392
9.1.1 Obras.....	Pg.395
9.1.2 Obras traducidas de Julián Marías.....	Pg.403
9.1.3 Obras con otros autores.....	Pg.405
9.1.4 Prólogos y comentarios.....	Pg.407
9.1.5 Traducciones.....	Pg.411
9.1.6 Artículos en diferentes medios de comunicación.....	Pg.413
9.1.7 Cursos.....	Pg.415
9.2. Selección bibliográfica sobre Julián Marías.....	
9.2.1 Libros.....	Pg.417
9.2.2 Tesis doctorales.....	Pg.421
9.2.3 Artículos de otros autores en revistas de filosofía.....	Pg.423
9.3. Bibliografía general utilizada.....	Pg.425
9.3.1. Referencias bibliográficas citadas.....	Pg.427
9.4. Bibliografía temática sobre la felicidad.....	Pg.433

PARTE I

PRESENTACIÓN

CAPÍTULO I - Introducción general

1.1. Preámbulo

El tema central del presente estudio es investigar la obra escrita de Julián Marías en aquello que gira alrededor al tema de la felicidad: la pasión, las emociones, el deseo, la sexualidad, la voluntad y el amor (como clave para una felicidad personal que traspase el umbral individual y llegue al colectivo). La felicidad como éxito personal, la felicidad como consecuencia de unas acciones de responsabilidad colectiva, la felicidad como resultado de los nuevos adelantos técnicos, la felicidad para intentar conseguir un mundo mejor. La felicidad ligada de una manera intrínseca a los conceptos de *amor*, *verdad* y *libertad*. Investigar sobre los contenidos temáticos de este concepto y su relación intrínseca con el vivir del ser humano, es una labor que, a priori, se entrevé apasionante y que enaltece el saber filosófico y ha de permitir conocer más la figura y obra del pensador, ensayista, orador, conferenciante, escritor, articulista, sociólogo y filósofo vallisoletano.

¿Existe una relación directa y predominante entre el amor, vivir en la verdad, vivir en libertad y la felicidad? ¿Es el amor el eje centrífugo? ¿Están interrelacionados estos conceptos en la obra de Julián Marías? ¿Llega Julián Marías a conjugar esta idea? ¿Existen sociedades intrínsecamente felices?

La filosofía se define como el amor a la sabiduría, aunque nos podríamos interrogar sobre el contenido de esta expresión inmaterial: entregarse, contemplar con placer, ser por amar. La filosofía será querer enriquecerse intelectualmente y comunicar la propia experiencia del saber: nuevos retos y un camino desafiante hacia la conceptualización de la felicidad.

Con el título *La felicitat des de la contemporanietat* iniciaba el desarrollo de una de las dos tesinas o trabajos de investigación requeridos en el programa de Doctorado bajo la tutela del Dr. Norbert Bilbeny. Un trabajo emprendido en un primigenio deseo de saber, de recabar la información necesaria para introducirme en el campo de la felicidad humana y social; un campo de investigación intelectual apasionante que relaciona el individuo con los demás, que estudia también el ser humano con la persona: hombres y mujeres en constante interacción con el medio y con la propia sociedad en la que conviven. A partir de esta pretensión inicial, averiguar el concepto de felicidad desde la perspectiva filosófica y sociológica de Julián Marías es un hito a conseguir.

Este trabajo sobre la felicidad humana intenta ver algo del ayer y del hoy ético y filosófico, ser abrazado por la fuerza del pensamiento humano: pensar interpretando la realidad; interpretar la realidad, pensando. En el ámbito de la filosofía se utiliza la palabra *hermenéutica* para definir esta cuestión. Así pues, *hermenéuticamente* me surgieron algunas frases, pinceladas interpretativas de la propia realidad: la felicidad es búsqueda, anhelo, quimera, realización...; la felicidad no consiste en nada más que una íntima conexión del ser con el estar y con quién nos rodea...; la felicidad es *evaporadiza*: apenas olerla, transmuta.

A menudo, en los medios de comunicación escritos (como la prensa o las revistas) aparecen entrevistas a personalidades, escritores, estudiosos, académicos, artistas o gente famosa a quien se les cuestiona el tema de la felicidad. Con frecuencia aparece, también, un profundo interés subliminal por descubrir dónde se encuentra la calidad de vida en la contemporaneidad. Describir felicidad o infelicidad siempre resultará una tarea compleja tanto si se trata del

término general de felicidad o de la felicidad humana individual. Esta podría ser la síntesis: vivir amando, amar viviendo desde un cuerpo, que como un árbol tendrá que llenarse de ramas con sus frutos. Nada más sencillo y, a la vez, nada más difícil en las sociedades contemporáneas.

Cada época es el resultado de una historia humana e institucional. La sociología y la política han desarrollado la idea que racionalizar la vida social significa adecuar fines y medios en base a los elementos materiales y humanos disponibles para mejorar y crecer. Esta idea es cierta, pero hace falta añadir una visión filosófica que se adentre en el papel dinamizador de los humanos en la propia estructura, adecuando la búsqueda de una felicidad personal que enlace con una felicidad colectiva. En esta visión filosófica, la proyección de la propia vida es fundamental. Una proyección es también creación y la creación, vida; y si creación y proyecto viven en el amor los ingredientes para una vida están ya colocados en su espacio particular y como nos dirá Laín Entralgo, "*futuriza*"¹ (1993, p.149).

¿Somos prisioneros de la globalización emocional? Históricamente el utilitarismo ha sido una filosofía con importantes implicaciones políticas: inspiró el Estado del Bienestar (Welfare State) que se impuso a los Estados Unidos en la década del 1930 y en la Europa Occidental tras el 1945. Ha pasado ya más de medio siglo y las sociedades avanzadas del primer mundo viven hoy una profunda alteración en sus propias estructuras internas con acontecimientos sociales virulentos, enérgicos, que provocan confrontación. ¿Donde situaríamos, entonces, este enlace entre la felicidad social y la felicidad individual? ¿Cuál puede ser el camino adecuado para cohesionar una sociedad y no llegar -en palabras del sociólogo

¹ Término acuñado por Julián Marías a lo largo de sus escritos, como nos recuerda el pensador.

francés Emile Durkheim-, a una anomia² que empobrezca este vivir en comunidad, este vivir en sociedad, que desde siglos todos los filósofos han considerado como elemento indisoluble del vivir humano?:

Durkheim, a principios de siglo, caracterizó las sociedades modernas como destructoras de reglas eficaces morales o culturales, que conducen a la caída del individuo y de la sociedad misma, que necesitan marcos que les evite la anomia incluso en las sociedades dominantes. Se debe señalar que, en todo caso, no será por falta de leyes, normas, obligaciones, estatutos o coacciones, sino quizá porque su exceso las ha hecho contradictorias. (Haro, 1995, pp.59-60).

El anteriormente citado pensador coetáneo de Marías, Pedro Laín Entralgo, nos introduce a Marías cuando profundiza sobre el tema de la felicidad:

En la realidad del hombre -por tanto en la existencia de la persona que se siente feliz- ¿qué es la felicidad? Desde Aristóteles hasta nuestros días, innumerables han sido las respuestas (**entre nosotros bien recientemente han estudiado la felicidad J. L. Aranguren, J. Marías, J. M. Rodríguez Delgado y F. Savater). Para mí, y en la línea del tema central de este libro, la felicidad es un estado de la vida del hombre en que éste vive su existencia como plena posesión de sí mismo, es decir, asumiendo vivencialmente en ella lo que respecto de ella significan <<todo>> y <<siempre>>. Todo: nada hay en la realidad que yo no sienta poseer. Siempre: vivo mi vida como si mi presente hubiese absorbido todo el pasado y todo el futuro. En el instante de la felicidad desaparecen la inquietud y la esperanza, y se transfigura la placidez del sosiego; es la <<felicidad sin esperanza>> de que habló Hugo von Hofmannsthal, la *tota simul et perfecta possessio* de la tradicional definición cristiana de la eternidad. Cuando adviene la felicidad, el tiempo se hace *ewiger Augenblick*, <<instante eterno>> dice Jaspers. (Laín Entralgo, 1993, p.274-275).

² E. Haro describe en su obra *Diccionario político* (1995) el término *anomia* como la ausencia de ley o de organización. En Durkheim es una especie de desarreglo social que rompe o descompone la cohesión o la solidaridad orgánica de una sociedad. El individuo se encuentra entonces abandonado a sí mismo, sin ley, sin referencias, sin límites. Eso lo condena a la angustia, al exceso y a la violencia.

En las sociedades avanzadas se suelen utilizar a menudo algunas expresiones como *Paz Social*, *Política Social* o *Seguridad Social*, mientras que lo que hace referencia a la Felicidad Social queda relegado a un segundo plano. Es en este umbral de lo colectivo donde el término me resulta altamente atractivo. ¿Es que el tema de la felicidad humana sólo puede ser tratado desde la individualidad de la persona? En esta tesis doctoral analizaremos como trata el pensador Julián Marías los conceptos de 'persona' y de 'felicidad', incidiendo en la manera en cómo llega el filósofo a enhebrar su materia discursiva, qué linealidad la conforma, de qué fuentes se alimenta, de si genera un discurso propio, de cómo puede relacionarse su visión teórica de la vida con la realidad real, con esa radical realidad que es la vida.

1.2. Introducción

Sin lugar a dudas, la felicidad es uno de los grandes temas de siempre: un tema filosófico y genuinamente humano. Sádaba (1993) define a estos grandes temas de siempre: “los temas eternos son tales porque siempre están presentes” (p.36). De las muchas aspiraciones que los seres humanos han tenido a lo largo de la historia, una de las más persistentes es la búsqueda, el significado y el pleno conocimiento de lo que puede significar la felicidad. La búsqueda de la felicidad es una constante en la vida de la persona, en su vida biográfica. Nunca antes el hombre había tenido una longevidad como la actual, donde el promedio de vida se sitúa cercano a los ochenta años en las sociedades occidentales (período notablemente superior al vivido en las épocas anteriores³), lo que hace que de la misma manera que las perspectivas sean mayores, también lo sean las inquietudes, el análisis de los conceptos y la interiorización personal hacia el tema de la felicidad.

Desde la filosofía antigua, se considera la felicidad como el fin legítimo y el bien supremo de la existencia humana:

(...) y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. (Aristóteles, 1988, pp.134-135).

³ En la introducción de su obra *Viaje a la Felicidad*, el divulgador Eduard Punset describe: “Hace poco más de un siglo, la esperanza de vida en Europa era de treinta años, como la de Sierra Leona en la actualidad: lo justo para aprender a sobrevivir, con suerte, y culminar el propósito evolutivo de reproducirse. No había futuro ni, por lo tanto, la posibilidad de plantearse un objetivo tan insospechado como el de ser felices. Era una cuestión que se aparcaba para después de la muerte y dependía de los dioses”. (Punset, 2005, p.9).

Todos los hombres, hermano Galión, quieren vivir felices; pero al ir a descubrir lo que hace feliz la vida, van a tientas; y no es fácil conseguir la felicidad en la vida, ya que se aleja uno tanto más de ella cuánto más afanosamente la busca, si ha errado el camino; si éste lleva en sentido contrario, la misma velocidad aumenta la distancia. (Seneca, 2006, pp.41-42).⁴

Aunque los medios, el placer, el fin, la virtud y la utilidad son algunos de los caminos que conducen, transportan o simplemente facilitan la misma, los criterios y el análisis que se postulan son diferentes hacia la misma cuestión en función de quién elabora el discurso. Esto nos reflejaría de manera fehaciente que cada uno de los diferentes puntos de vista de las escuelas filosóficas -o de otras no filosóficas- que podríamos aportar, puede ser válido como mínimo para una misma persona: la que lo expresa.

Proliferan los discursos sobre la felicidad, y prueba de ello es el mosaico de textos que se publican anualmente sobre esta cuestión. En el panorama bibliográfico aparecen con relativa frecuencia guías, ensayos o libros que aportan comentarios y pensamientos sobre el arte de vivir felizmente. La felicidad no es un tema habitual de conversación cotidiana pero sí que es un objeto de reflexión individual. Para algunos psicólogos esta creciente preocupación por el tema pone de manifiesto el vacío y el desencanto que reina en nuestro mundo, tal y como lo describe el psicólogo Rojas Marcos:

Mientras economistas y sociólogos analizan periódicamente el nivel de calidad de vida de los pueblos, la preocupación prioritaria de psicólogos, psiquiatras y médicos es estudiar las causas y los remedios de la infelicidad, la enfermedad y la invalidez. Solo en los

⁴ Julián Marías introduce en esta traducción que hizo de Séneca un pie de página en que nos acerca al término y así mismo lo relaciona con Aristóteles: “Es el supuesto general del tratado; la universalidad de la apetencia de la felicidad, por tanto, la íntima relación de la felicidad con la vida misma, del *vivir* con el vivir *feliz*. En esta frase inicial del *De vita beata* me parece encontrar una clara resonancia del comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles: <<Todos los hombres tienden por naturaleza a saber>>.”

últimos veinte años estos profesionales han traspasado la frontera de la patología y del dolor físico emocional para tratar de entender en profundidad el sentido subjetivo del placer, de la satisfacción y de la alegría de las personas. (Rojas Marcos, 2000, p.78).

Este autor hace un repaso de los avances tecnológicos y científicos que han conseguido mayor bienestar y comodidades para el hombre de nuestros días. Según Rojas Marcos (2000), la sociedad nunca había tenido en manos tantos medios para comunicarse, trasladarse o informarse. Los avances en todos los planos culturales, laborales, de salud, deportivos, del ocio, etc. son innegables, pero esto, según este estudio, no nos hace más felices.

Rojas Marcos ha tratado el tema de la felicidad del hombre desde distintos ángulos; para él, la felicidad no depende de la realidad sino de la percepción de la realidad que uno hace. Considera que la felicidad no hay que esperarla sino que hay que ganársela a base de esfuerzo y dedicación, como una conquista. Para este autor, la felicidad es posible y se alcanza a través de la trilogía amor-trabajo-cultura. La espiritualidad, aunque no esté declarada abiertamente, sobrevuela como elemento esencial que aglutina estos tres elementos y da profundidad y sentido a la existencia. Para este pensador, la felicidad es más una forma de viajar que una estación definitiva y es la coherencia interior, el puente que nos conduce al castillo de la felicidad. Dice que ésta no depende de un fármaco ni tampoco de una terapia, aunque la define como un estado de ánimo que afecta esencialmente a nuestro ser. La felicidad, básicamente, tiene que ver con el sentido global de la existencia humana: no depende del consumo de objetos sino de la vivencia interior que trasciende el acto de consumir.

No es sencillo desprenderse de esta idea porque está muy arraigada en la mentalidad del hombre consumista, pero el ser humano no está hecho para los objetos sino para el encuentro interpersonal. Los objetos están al servicio de una vida digna y próspera, pero la persona no tiene que vivir nunca al servicio de los objetos ni depender de ellos para conseguir cotas de plenitud. Este pensamiento ya nos lo dejaba Julián Marías en su obra de la *Felicidad Humana* (1987):

Hay que tener en claro qué necesitamos para ser felices, y sobre todo *a quiénes* necesitamos, porque las necesidades son primariamente personales, en el doble sentido de que yo soy persona y de que lo necesario es siempre, a última hora, algunas personas sin las cuales no podemos ser felices. (Marías, 2003b, p.36).

Una persona puede acercarse a la felicidad cuando llega a ser lo que vocacionalmente ha estado llamado a ser, cuando convierte en acto aquella potencia latente que hay en su interior. Esta transición de ser potencial a ser actual, para decirlo en un lenguaje aristotélico, es una vía hacia la felicidad. Pero la felicidad no depende solo del ser individual sino que está vinculada a la relación interpersonal, al encuentro con el otro y a la propia circunstancia. La fórmula orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega y Gasset, 1914, p.43-44) es idónea: mi realidad no es sólo yo (yo como proyecto o pretensión) sino que es también mi realidad circunstancial, que empieza por mi cuerpo y mi alma y termina en la totalidad de lo real. Si no hay una respuesta adecuada de la circunstancia, la pretensión no se puede realizar y, consecuentemente, no es posible la felicidad.

A Marías los términos *circunstancia* y *vocación* le remiten hacia Ortega. Considera el autor que hay dos ingredientes radicales en la vida humana que no son objeto de elección: el primero, la circunstancia y el segundo, la vocación. Nacemos dentro de una serie de circunstancias históricas e individuales latentes definidas con referencia al 'yo' que es cada persona. Esta circunstancia se convierte en un mundo, en mi propio mundo, en el diálogo entre ella y yo. Mi circunstancia es el marco donde se desarrolla la trama argumental de mi vida. Es donde hacemos cosas y donde nos ocurren cosas. En mis circunstancias impongo mis proyectos, deseos, esfuerzos, anhelos... *mi pretensión*. En definitiva, ese 'llegar a ser yo' que si lo consigo siendo yo mismo, puedo favorecer avistar un breve resorte de eso que denominamos felicidad. Por otro lado, *la vocación* nace desde el interior de uno mismo y es imposible de engañar y disfrazar; podemos intentar eludirla si no tenemos la fuerza suficiente para afrontarla, pero tarde o temprano acabara surgiendo.

(...) la relación de vocación o pretensión *personal* con las formas de la vida social es íntima; la figura imaginada hacia la cual nos proyectamos se encuentra -al menos esquemáticamente- en el contorno social, y por otra parte su proyección solo tiene concreción, relieve y fuerza de incitación si se aloja en las formas precisas de un mundo, que naturalmente es el nuestro (...) La pretensión individual se nutre, pues, de estructuras colectivas que la hacen posible. (Marías, 1972, p.178).

El discurso maximalista consiste en situar la felicidad en un horizonte tan elevado y difícil que solamente algunos, y después de muchos esfuerzos, podrán avistar. Contrariamente, el discurso minimalista rebaja tanto los contenidos de la felicidad que se identifica con un puro bienestar o con la mera impresión subjetiva de sentirse bien. A mi entender, el discurso social sobre la felicidad que

se detecta en nuestro entorno inmediato es con frecuencia minimalista y, por esa razón, genera frustración, porque cuando alguien ha adquirido todo aquello que le parecía necesario para ser feliz, se siente igualmente vacío. En su obra *Razón de la filosofía* (1993), Julián Marías lo interpreta singularmente:

Se podría caracterizar nuestra época, en las sociedades desarrolladas, como la inversión de las cosas. Todas las casas están llenas de objetos, principalmente aparatos, hasta hace poco tiempo inexistentes. Y esa inversión no es sólo física, sino también mental: no se cuenta con lo que no son <<cosas>>, no se reconoce su realidad. He señalado hace tiempo que en las grandes enciclopedias recientes no hay un artículo <<amor>>, ni <<felicidad>> ni <<vida>> (más que biológico). Lo que no son cosas no tiene carta de ciudadanía. (Marías, 1993, p.48).

Aunque quién en sí mismo la vive no lo advierta, la vida humana es, en efecto, una constante pretensión de eternidad y así, cuando ocasional y fugazmente se produce, la vivencia de la felicidad consiste en sentir que nada se necesita, que todo lo deseable se posee. La vida del hombre es una constante pretensión de felicidad y la vivencia de alcanzarla es siempre irretenible. ¿Es la sociedad de nuestros días un lugar donde poder dar y recibir? Ese amar y ser amado, ¿puede resurgir en medio de la globalización, de las nuevas tecnologías, de tanta información? ¿Dónde podemos adentrarnos para no naufragar en el intento de salvar la investigación?

C. Díaz (1987) nos indica que los ámbitos en los que la felicidad para ser vivida se manifiesta, son:

- La familia como energía para el encuentro: la felicidad bien comenzada, empieza en el calostro materno.

- La escuela como lugar no para la educación, que también, sino como lugar para la instrucción.
- La calle es el lugar natural de todo hombre. En una calle delictógena la felicidad se siente amenazada. La calle ha de ser prolongación de la vida familiar.
- La polis entera. La felicidad en la sociedad civil, en la comunicación con el resto de la comunidad en la que hemos elegido vivir.

Este tema fundamental de la Ética, que es la felicidad humana, no es un tema para tratarlo solamente como una concepción ideal y utópica sino como 'algo' que es accesible y practicable para el hombre. Para comprender el significado de lo ético, lo primero que hace falta es entender que la finalidad de la vida humana estriba no sólo en sobrevivir, en continuar viviendo; si la vida fuese un fin en sí mismo, si careciese de un 'para qué', no tendría sentido. Cuando el hombre piensa a fondo en sí mismo, se da cuenta de que con vivir no tiene suficiente: necesita convivir, y de una determinada manera, no de cualquiera. Dicho de otro modo: vivir es necesario pero no suficiente. De ahí que surja la pregunta ¿para qué vivir? (la cuestión del sentido) que Marías transformaría en un ¿para quién vivir? y, en función de ello, cómo vivir. Es justamente ahí dónde comienza la ética.

La felicidad se nos presenta como una plenitud a la que todos aspiramos y, por tanto, de cuya medida completa carecemos. Sin embargo, esa medida no es en rigor cuantificable. La felicidad más bien parece una cualidad, como cierto logro. Existe en nuestra naturaleza humana un anhelo de felicidad; nadie busca expresamente lo que sea opuesto a la felicidad. En sus afanes las

personas buscan bienes diversos, satisfacciones, acumular lo que estiman conveniente tener, librarse de aquello que pueda significar una pena o desdicha. La experiencia de la vida pronto nos va a enseñar varias cosas como, por ejemplo, que un bien por el que mucho suspiramos, una vez poseído, no resulta tan importante como lo habíamos creído. Por ello se afirma que estamos llamados, ciertamente, a la felicidad, pero que saber en qué consiste pide indagar sobre el particular.

Considerar la felicidad humana comporta plantearse cuestiones sobre el fin de la propia vida y tratar de indagar el tema de la persona. Por su condición de filósofo, gran lector, ensayista, conocedor de muchas lenguas desde su capacidad prematura para saber leer, sociólogo, orador, conferenciante, escritor en revistas y diversos periódicos de ámbitos dispares, Julián Marías profundizará de una manera lineal, clara y definidora a lo largo de su trayectoria personal de escritor en ese *imposible necesario*⁵ que para él representa la felicidad en ese estado *futurible*⁶ de todo ser humano.

⁵ Expresión utilizada por Julián Marías en varias obras como *La Felicidad Humana* o *Antropología Metafísica*.

⁶ “La palabra <<bienaventuranza>> se deriva, evidentemente, de <<ventura>>, que es también una excelente palabra, usada en español para nombrar la felicidad. Originariamente es un plural neutro de *venturus* (lo que ha de venir) (...) Hay una interesante referencia al futuro, que aparece por primera vez en el vocabulario de la felicidad”. (Marías, 2003b, p.104).

1.3. Hipótesis discursiva, metodología y procedimiento

La hipótesis que se establece en la presente tesis doctoral para desarrollar la investigación en la obra de Julián Marías, partirá de la premisa de que en la búsqueda, la conquista, el acercarse a ese *imposible necesario* llamado felicidad, son necesarias unas condiciones preliminares o subyacentes a las mismas: que el amor, la verdad y la libertad envuelvan ese camino, primariamente en el terreno personal, para poder postergarlo en lo social.

La metodología usada para el desarrollo de la presente investigación se basa en el seguimiento de las obras publicadas por el autor, su lectura y análisis; también de la revisión de algunos artículos en revistas de filosofía y de algunas obras de diversos autores que han influido en su proyección filosófica (maestros que le anteceden y discípulos posteriores a su obra). Se ha realizado también una clasificación de las colaboraciones y traducciones que existen del autor, así como de los trabajos importantes sobre la obra del filósofo que se encuentran publicados.

Con este estudio se intentará ver, también, la evolución cronológica del autor a lo largo de su trabajo intelectual y el trato y la terminología propia que le da al tema de la felicidad a lo largo de su numerosa obra escrita en sus casi setenta años de producción intelectual, de notable interés filosófico, pero también social, político y literario. En lo referente a su vida biográfica, dada la importancia que el autor le da a este término a lo largo de su vida profesional, hemos dado preferencia al reagrupamiento cronológico de los premios y distinciones con los que ha sido galardonado, dejando en un segundo término la cronología de su propia vida biográfica, que ya queda sumamente reflejada en sus memorias (*Una vida presente*,

2008) y en posteriores trabajos y tesis que aglutinan y dan información detallada, como, así mismo, las numerosas páginas creadas en los medios de comunicación interactivas.

Para el estudio del tema concreto de la felicidad en la obra escrita de Julián Marías se separa su producción bibliográfica en tres períodos, siguiendo el mismo criterio que él marcó en sus *Memorias*⁷: a) 1914-1951, b) 1951-1975 y c) 1975-2005. Es el seguimiento y la evolución de su pensamiento sobre este tema el que nos va a interesar para su posterior contrastación con las hipótesis de la tesis. Aunque el propio autor tiene un libro dedicado exclusivamente al tema de la felicidad (*La Felicidad Humana*, 1987), el carácter propio de la investigación quiere adentrarse en aquellos textos de ámbitos bien diferentes y que reflejen directa o indirectamente el pensamiento de Julián Marías sobre ésta.

⁷ El propio Julián Marías escribió sus memorias en la obra *Una vida presente* publicada en el año 1989 por Alianza Editorial en tres volúmenes y en 2008 en Madrid por la editorial Páginas de Espuma en un tomo.

PARTE II

RAÍCES DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE MARÍAS

CAPÍTULO II - Cronología y antecedentes filosóficos

2.1. La vida biográfica de Julián Marías

Una vida biográfica siempre lo constituye, como dirá a lo largo de toda la obra Marías, el estar en el mundo, ese estar estando, haciendo constantemente de la realidad una razón vital y de la circunstancia un eslabón que atravesar. La vida biográfica, intelectual, exterior y circunstancial de Marías quedará reflejada en una extensa creación de libros, artículos de prensa, conferencias y en un vivir diariamente desde la posición del filósofo que se afana en la búsqueda de una verdad latente.

Julián Marías, fallecido el 15 de diciembre de 2005, ha sido uno de los grandes discípulos de Ortega y además el que más ha contribuido con sus escritos al conocimiento del maestro. Fue de este autor de quien tomó parte de su pensamiento, pese a que su filosofía no haya consistido en repetir, glosar o renovar sus ideas. Para él, la filosofía orteguiana, el *raciovitalismo*, representa el nivel del pensamiento filosófico de nuestro tiempo. La crítica y superación del idealismo fue un proceso largo desarrollado por Ortega entre 1909 y 1947 que consistió en sustituir la *razón pura* por la *razón vital*. Esta visión de Ortega queda reflejada a lo largo de la obra de Julián Marías.

Marías también lee con entusiasmo a Unamuno, que será su segundo maestro y de quien tomará los temas más personales de su doctrina. Aborda leyendo a Unamuno al tema de la 'persona'. La meditación sobre la muerte, el hombre como persona y la novela como tema de conocimiento serán los ejes vertebradores de su pensamiento. En su libro *Miguel de Unamuno* (1943) rescató la imagen pública del maestro. Marías descubrió su dimensión filosófica y existencial en buena parte dentro de la trama dramática de sus novelas.

Su tercer gran maestro fue Zubiri, de quién asimiló el rigor y la claridad en el tratamiento de los temas filosóficos y los aspectos trascendentales del ser humano como la intimidad, la diferencia entre *personidad* y personalidad, el conocimiento propio a través de la *conformación*: el modo radical de la experiencia personal, y también el término de *vocación personal* que Marías tendrá siempre presente en sus obras. También influyeron en su obra autores como Gaos, García Morente, Besteiro y otros.

Alain Guy, pensador francés que tiene una amplia bibliografía sobre la temática filosófica, destaca en poco más de veinte líneas y en un estilo personal la vida del filósofo vallisoletano:

Sin ninguna duda, el discípulo más ferviente y más fiel de Ortega y Gasset es Julián Marías (nacido en Valladolid, pero madrileño de ascendencia) que fue alumno suyo en la universidad con anterioridad a 1936 (así como de García Morente, Zubiri y Gaos). Se doctoró en filosofía en 1951, pero fue todo lo contrario de lo que Pierre Thuicker llama <<un Sócrates funcionario>>; en efecto, injustamente rechazado como profesor por su desacuerdo con la escolástica (y, más profundamente, con el Régimen), Marías, dejando a su mujer (la llorada Dolores Franco de Marías, autora de *España como preocupación*) y a sus hijos en la capital, se vio llevado de este modo a enseñar muchos meses al año en el extranjero (Puerto Rico, Wellesley College, Harvard, Yale, Los Ángeles, San Marcos, Burdeos, Toulouse, París y Lyon); ha tomado parte de numerosos congresos y coloquios; colaborador de muchas revistas (*Ínsula*, *Revista de Occidente*, *la Nación*, *Sur Philosophy and Phenomenological Research*, *La Vie Intellectuelle*, etc.) y traductor de obras filosóficas modernas, es miembro de la Academia Española y del Institut International de Philosophie; el rey le nombró senador en 1977. (Guy, 1985, p.302).

Ampliando esa versión particular de Guy, diremos que Julián Marías nació el 17 de junio de 1914 en Valladolid. Tercer y último hijo de Julián Marías Sistac. Su padre era apoderado de una banca en dicha ciudad y tenía una posición acomodada; aficionado a las tertulias culturales, introdujo a su hijo en esta afición desde pequeño. En 1919 se trasladó con su familia a Madrid, donde recibió instrucción escolar en el Colegio Hispano. Unos años más tarde, en 1931, obtuvo el título de Bachiller en Ciencias y Letras en el Instituto Cardenal Cisneros, dónde adquirió un notable dominio del latín con Vicente García de Diego y del alemán con Manuel Manzanares; además, también destacó en el campo de las ciencias y de la química.

Como señala Carpintero (2001), Marías cursó entre 1931 y 1936 (período de la II República) la licenciatura en Filosofía en la Universidad de Madrid, con Manuel García Morente como decano, que reúne un conjunto de creadores intelectuales en distintas disciplinas: José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, José Gaos, Julián Besteiro, Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Miguel Asín Palacios y otros no tan renombrados como Elías Tormo, Andrés Ovejero o Luis Morales Oliver. En este período empezó también la carrera de Química, pero la dejó al comprobar que su verdadera vocación era la filosofía. En estos años de carrera se cimentó su formación intelectual y lo que luego fue su vida profesional y personal con su entonces compañera de estudios Dolores Franco, que posteriormente sería su mujer⁸.

Sus primeras publicaciones fueron a principios de los años treinta con su participación en el libro *Juventud en el mundo antiguo*

⁸ Cuenta Julián Marías en sus Memorias: "El 30 de septiembre, durante el examen para el premio de Bachillerato, una amiga de Cisneros me señaló a dos muchachas, diciéndome: << ¿Te has fijado en esa chica tan mona?>> <<¿Cuál, la pequeñita?>> respondí yo. (...) mi atención se fijó primero en la más menuda, Lolita Franco". (Marías, 2008, p.77).

(compilación de textos con Carlos Alonso del Real y Manuel Granell) en el que narran un crucero universitario que en 1933 realiza por el Mediterráneo y en el que participaron, entre otros: Salvador Espriu, Enrique Lafuente Ferrari, Luís Díez del Corral, Antonio Rodríguez Huéscar y María Rosa Alonso. Colaboró, asimismo, en la revista *Cruz y Raya* donde aparecieron sus primeros trabajos, hacia el año 1934. Entre 1935 y 1936 fue redactor de los *Cuadernos* de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid.

Julián Marías obtuvo la licenciatura en junio de 1936 y un mes más tarde empezó la Guerra Civil Española. Marías se alistó en las filas republicanas pero, finalmente, debido a su miopía no fue al frente, quedando en el servicio de traducción, dados sus conocimientos de francés, alemán e inglés (entre otros). Participó en la revista *Hora de España* y editorializó en el *ABC* y *Blanco y Negro*. Tras el paréntesis de la Guerra Civil Española, fue encarcelado durante tres meses por una denuncia de Carlos A. Del Real, del profesor de arqueología Julio Martínez Santa-Olalla y con la testificación del novelista Darío Fernández Flórez. Liberado en agosto de 1939, sufrió grandes dificultades para publicar sus artículos y se le impidió trabajar como profesor de Filosofía y Letras.

Marías explica en sus *Memorias* que contaba, para resistir el abatimiento, con la ayuda familiar, la de sus amigos, una fe religiosa puesta a prueba y el seguimiento fiel de uno de sus lemas *¡por mí que no quede!* Francisco López Frías lo cuenta en *Julián Marías o la continuación de una filosofía*:

Todo lo aquí expuesto - y más- es el motivo por el cual el 20 de Enero de 2006 me fui volando -no es sólo una expresión retórica- a Madrid para asistir al primer homenaje póstumo convocado por la Asociación de Amigos de Julián Marías. Tengo una deuda no sólo

profesional sino también muy cordial con quien me recibió en su casa el día antes de la muerte de Carrero Blanco. Recuerdo su reacción, - “¡pero si yo recibo a todo el mundo!”- al presentarle una carta de recomendación para que me recibiera y me orientara en una tesis doctoral sobre Ortega que había empezado a redactar. En alguna próxima ocasión escribiré sobre todo lo que debo a Julián Marías. He leído y aprendido mucho de él y tengo guardadas muchas de sus espléndidas expresiones, de las cuales en este artículo me parece que sólo he citado una de ellas y con la que acabo: ¡Por mí que no quede! (VVAA, 2006, pp.129-130).

En 1939 se presentó al Premio Extraordinario de Licenciatura y lo ganó; este éxito le reafirmó en su actitud intelectual pese a la conciencia clara de que su proyecto vital, los valores que defiende y la fidelidad a sus maestros son imposibles en una Universidad con la filosofía impregnada de una mentalidad escolástica.

En 1941 se casó con la profesora y escritora Dolores Franco Manera (1912-1977), con la que tuvo cinco hijos: Julián (1945-1949), Miguel (1947) doctor en economía y aficionado al cine; Fernando (1949), catedrático en Historia del Arte; Javier (1951) escritor y novelista y Álvaro (1953), músico.

Como lector insaciable, va adquiriendo una biblioteca que le permite, con apenas veintiséis años, escribir su primer libro titulado *Historia de la Filosofía* (1941), citando textos originales que toma de sus libros - entre ellos de la primera edición de *Sein und Zeit* de Heidegger-. Esta publicación lo sitúa al margen de la filosofía oficial que le pasa recibo al presentar su tesis doctoral, dirigida por Zubiri: *La Filosofía del Padre Gratry*, que es calificada de suspenso el día 13 de enero de 1942, sin respetar los criterios académicos y administrativos vigentes. Un tribunal formado por Manuel García Morente, el Padre Manuel Barbado, Víctor García Hoz y Juan Francisco Yela Utrilla (estando

ausente Zubiri), votó el suspenso con la sorprendida y airada reacción de Morente que quedó en absoluta minoría. Marías lo cuenta así en su obra *Una vida presente* (2008):

Aquel día, 13 de enero, era el aniversario de mi solitario reconocimiento, cinco años antes, de mi enamoramiento de Lolita; era una especie de <<fiesta privada>> que celebrábamos íntimamente; habíamos planeado ir a merendar juntos; le había regalado la víspera a Lolita un sombrero negro, bonito y elegante, que le sentaba muy bien –todavía entonces las mujeres se ponían sombrero-. No estuve dispuesto a que aquel tribunal nos estropeará nuestra mínima fiesta: nos fuimos a merendar a un elegante salón de té, y pasamos una tarde muy feliz. Cada cosa en su orden y con la jerarquía que le pertenece. (Marías, 2008, p.239)

Aun así, Marías la pública con la ayuda de Pedro Laín Entralgo, con quien había colaborado en la revista *Escorial*:

(...) El tribunal había contado con el general desconocimiento de la tesis; podía decir que era muy mala. Pero estaba compuesta, preparada para la publicación, y tuvo una difusión amplísima, desproporcionada con su género (...)

(...) Recibí unos pocos ejemplares de muestra, con cubierta color crema, la mención de la Colección Escorial, y un lindo grabadito del monasterio. Quedaba muy bien, y le di las gracias a Laín. Pero el libro tardaba en salir a las librerías. Laín me explicó, entristecido, que había habido <<órdenes superiores>> de que en la cubierta no apareciera la indicación de la colección: se desencuadernó toda la edición, se tiró una nueva cubierta –sin el nombre ni el grabado-, se volvió a encuadernar, y solo así circuló. (...)

Al poco tiempo, la tesis se agotó, cosa inaudita. La reedité un par de veces en Buenos Ares, en la Editorial Sudamericana. (Marías, 2008, pp.239-240).

En la Universidad estuvo abierto a las influencias de muchos profesores, pero su encuentro decisivo es con Ortega, de quien

asimila el nivel filosófico de su raciovitalismo como el camino más propicio y fecundo para la superación del idealismo. En 1947 recibió el Premio Fastenrath por su obra *Miguel de Unamuno*. Un año más tarde, en 1948, Ortega organizó con J. Marías, en Madrid y fuera de la Universidad, el Instituto de Humanidades. Este espacio supuso a nivel social e intelectual la recuperación de Ortega por el público de Madrid aunque fue el propio Ortega quien tomó la decisión de interrumpir sus actividades a los dos años de su creación. En este momento, Marías tomó la responsabilidad de mantener viva la tradición creadora del pensamiento español contemporáneo escribiendo *Ortega y Tres Antípodas* (1950), un libro que sólo fue posible publicar en Buenos Aires.

Raley (1997) cuenta como en julio de 1951 se le permite a Marías doctorarse con un tribunal nombrado por F. J. Sánchez Cantón y compuesto por Juan Saragüeta, Anselmo Romero, Jesús Pabón y J. M. Sánchez de Muniain. En ese mismo año fue invitado como profesor visitante a la ciudad de Lima y también a Estados Unidos en el Wellesley College. Estos fueron los primeros de muchos viajes que hizo Marías como conferenciante en distintas universidades como las de California, Los Ángeles, Harvard, Yale, Wellesley, Indiana, Oklahoma, UCLA y Puerto Rico. Además, también vistió tres universidades latinoamericanas: Tucumán, Lima y San Juan de Puerto Rico.

En 1953, Ortega cumple la edad de jubilación y su cátedra de Metafísica sale a concurso. Marías parecía el sucesor natural pero no recuperó la herencia de Ortega. Ese mismo año, Marías (relacionado con filósofos franceses y alemanes como Wilson, Daniélou, Ricouer, Gadamer, Spranger y Curtius) es designado miembro del Institut International de Philosophie, siendo presentado por Louis Lavelle y

René Le Senne. En 1954 es ponente invitado en un coloquio con Heidegger en Cerisy (Francia) en el que ofreció una ponencia junto a Gabriel Marcel, Paul Ricouer y Lucien Goldmann.

Con otras figuras intelectuales como Laín Entralgo, Aranguren o Ruíz-Giménez, participó en movimientos culturales de oposición al régimen como: las Conversaciones Católicas (San Sebastián) o los Encuentros Católicos de Gredos (1951-1969).

El 18 de octubre de 1955 falleció Ortega, su maestro desde los dieciocho años. Surgió un movimiento intelectual conservador y Marías vio ligada su vida intelectual a escribir ensayos, libros y artículos en periódicos españoles y americanos. Durante años lo hace en *La Nación* de Buenos Aires, en el *ABC* de Madrid y en *La Vanguardia* y el *Noticiero Universal* de Barcelona, entre otros.

Entre 1960 y 1970 organizó y dirigió en Madrid un Seminario de Humanidades, patrocinado por la fundación Ford y la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid, con la colaboración de M. Fernández Almagro, P. Laín, J. L. Aranguren, E. Lafuente Ferrari y R. Lapesa, entre otros. En 1964 recibió el Premio Kennedy del Instituto de Estudios Norteamericanos de Barcelona. En octubre del mismo año fue elegido miembro de número de la Real Academia Española de la Lengua, para ocupar el 'sillón S' que dejó vacante Wenceslao Fernández Flórez. El 20 de junio de 1965 leyó su discurso de ingreso que versaba sobre la realidad histórica y social del uso lingüístico.

Según el artículo de prensa publicado en el periódico *ABC*⁹, Marías fue elegido en 1971 miembro correspondiente de la Academia de

⁹ El día de la muerte del filósofo, 15 de diciembre de 2005, el periódico *ABC* publica el artículo de prensa *Muere Julián Marías, el filósofo que protegió la llama del pensamiento liberal en el siglo XX* haciendo un compendio de su trayectoria vital.

Artes y Ciencias de Puerto Rico. Además también fue miembro de la Hispanic Society of American de Nueva York, del Institut International de Philosophie, de la International Society for the History of Ideas y de la Council of Scholars de la Biblioteca del Congreso de Washington. Ese mismo año recibió el Premio Juan Palomo, por *Antropología metafísica* (1970) y en 1972 el Premio Gulbeenkian de ensayos de la Academia del Mundo Latino. Entre 1972 y 1977 dirigió unos cursos de verano en Soria, en colaboración con la Casa de Cultura de dicha localidad. En 1976 le conceden el Ramón Godó de Periodismo por sus artículos *Dionisio Ridruejo, en su generación: eran jóvenes y La libertad les habitaba*, publicados en *La Vanguardia*, en julio de 1975.

El 15 de junio de 1977 el Rey don Juan Carlos le nombró senador real. Este mismo año vivió el gran drama de la muerte de su esposa, Lolita, que le sumergió de un desaliento, en una falta de aire para vivir y que él mismo explica en la obra *Una vida presente* (2008):

El cambio más radical en mi vida lo significó la muerte de Lolita; más que la Guerra Civil, que dejó intactas grandes zonas de mi vida personal; más que la muerte de mis padres, incluso más que la desgarradora muerte de nuestro hijo; más que la variación gozosa de nuestra boda, del comienzo de nuestra vida matrimonial. Todas estas variaciones, enormes, se habían ido enlazando con mis proyectos; habían afectado, negativa o positivamente, al sentido de mi vida. Ahora era otra cosa: la pérdida de ese sentido, la destrucción de mi proyecto vital, la cerrazón del futuro, que no me parecía <<porvenir>>. Vivía vuelto a Lolita; no ya, ni primariamente, a mi *pérdida*, sino a su realidad, a su muerte, que me parecía inaceptable, a la persona con quien había convivido, como parece casi imposible, de cuya vida cortada, frustrada, me dolía indeciblemente. No podía pensar en otra cosa; mejor dicho, no es que pensara, sino que estaba sumido en ello, instalado en algo insoportable, en la más radical desolación. (Marías, 2008, p.665).

En 1978 recibió el Premio León Felipe de Artículos Periodísticos del Colegio Oficial de Farmacéuticos de Madrid, por el artículo *Una jornada muy particular*, publicado en La Gaceta Ilustrada en enero de 1978. Un año más tarde, en enero de 1979, es elegido presidente de la Fundación de Estudios Sociológicos (FUNDES).

En verano de 1980 le nombraron doctor *honoris causa* por la Universidad de Buenos Aires y el 19 de noviembre de ese año, tomó posesión de la recién creada cátedra José Ortega y Gasset de Filosofía Española de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, cargo que ejerció por un tiempo breve, hasta 1984. En 1981 fue nombrado presidente del Consejo de Redacción de la Revista *Cuenta y Razón*.

Un año más tarde, en diciembre de 1982, fue nombrado miembro del Consejo Internacional Pontificio para la Cultura, creado por el Papa Juan Pablo II el 20 de mayo. Julián Marías fue el primer intelectual en lengua castellana designado miembro de esta institución.

En 1987 fue designado doctor *honoris causa* por las Universidades Nacional de Tucumán, Católica de Tucumán, Nacional de Cuyo (Argentina) y por la Universidad de la República en Montevideo (Uruguay).

En abril de 1988 fue galardonado con el Premio Castilla y León de las Letras, instituido por el Gobierno Autónomo. Ese mismo año se le concedió el Premio Bravo 1988 que otorgó la Conferencia Episcopal.

El 16 de diciembre de 1990 ingresó en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando con el discurso titulado *Reflexión sobre el cine*. El filósofo ocupó plaza en la sección de Artes de la Imagen.

El 23 de abril de 1991 inauguró en París la cátedra Miguel de Cervantes, creada por el Comité de Lengua española de la UNESCO, con una conferencia sobre Miguel de Cervantes conmemorando el aniversario de su muerte. Ese año presentó su nuevo libro *Cervantes clave española* en la Universidad de San Juan de Puerto Rico y formó parte del Comité de Expertos de la EXPO de Sevilla, puesto que ejerció hasta julio de 1991.

En 1992 fue candidato al Premio Menéndez Pelayo y presentó la obra *La educación sentimental*. Presidente de la asociación Fundes-club, el 15 de septiembre de ese año fue condecorado con la Insignia francesa de la Orden de las Artes y de las Letras.

En enero de 1993 publicó la obra *Mapa del mundo personal*. En junio de ese mismo año fue designado por el Ayuntamiento de Madrid Hijo Adoptivo de la Villa; ese mismo mes publicó con motivo de sus ocho décadas de vida, el artículo *Ochenta años* en el rotativo argentino *La Nación* en el que colaboraba desde 1948. A finales de año fue elegido el vallisoletano más popular del año al recibir el trofeo Tabla de Oro-Miguel Delibes.

En 1994, con motivo de su aniversario, se celebran en Madrid varios homenajes; entre ellos tres mesas redondas en el Instituto de España, donde Julián Marías enfocó su trayectoria como escritor, filósofo y humanista.

En junio de 1995 presentó en Madrid su libro *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, en el que hace un recorrido por los contenidos de la moral, la desorientación moral de la época actual, la debilitación de las vigencias religiosas desde el siglo XVIII y la imagen de Dios.

El 2 de febrero de 1996 recibió el Premio a la Trayectoria Literaria otorgado por la Diputación de Valladolid. El día 21 de ese mes fue condecorado en Madrid con la *Orden de Mayo*, concedida por el Gobierno de Argentina como reconocimiento de su trayectoria intelectual. El 3 de mayo de 1996, fue galardonado con el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades junto con el periodista e historiador italiano Indro Montanelli.

El 3 de mayo de 1997 se le concedió la Medalla de Oro de la Comunidad de Madrid. Este mismo año recibió el premio al español más destacado del 1996 en el campo de la cultura, concedido por la institución Alfonso X, El Sabio de Salamanca. En junio recibió la distinción de Visitante Ilustre de la ciudad de Buenos Aires. El 9 de diciembre presentó en Madrid la obra *Sobre el Cristianismo* en la que recopiló una serie de ensayos en los que aborda los problemas y desafíos de la Iglesia Católica en el tercer milenio. Al año siguiente recogió en dos volúmenes titulados *El curso del tiempo* una valoración del mundo y sus cambios en los últimos 20 años.

El 28 de diciembre de 1999 obtuvo el Premio Nickel Odeon en su primera edición que concedió la revista de cine del mismo nombre editada por José Luis Garci. Este mismo año se le concedió el título *doctor honoris causa* por la Universidad Pontificia de Salamanca.

El 6 de octubre de 2000 el Consejo de Ministros acordó su nombramiento como vocal del Patronato del Instituto Cervantes.

En marzo de 2001 fue galardonado con el Premio Encuentros 2000, instituido por la fundación sevillana del mismo nombre en reconocimiento a su defensa y fortalecimiento de la sociedad civil.

Entre sus premios y condecoraciones se cuentan, como describen Cañas y Burgos (2009): Gran Cruz de Alfonso X el Sabio; Gran Cruz de Isabel la Católica; Oficial de la Legión de Honor (Francia); Medalla de Oro al Mérito en el Trabajo (2003); Premio Menéndez Pelayo de la UIMP de Santander (2002) y Premio Internacional de Pensamiento y Humanidades (2002).

2.2. Antecedentes filosóficos, maestros y coetáneos

Tal y como describe Carpintero (2001), uno de los más importantes seguidores de su obra, la obra de Marías no es una nueva continuidad de la de Ortega¹⁰ sino que arroja tintes personales, diferentes, fruto de las enseñanzas de sus maestros directos (Zubiri, García Morente y Gaos), sus lecturas constantes, sus contactos personales, sus relaciones intelectuales con otros pensadores de la época y también de su pensamiento cristiano, influenciado por la obra de Unamuno:

Marías es el gran discípulo de Ortega. Esto es verdad. Pero su discipulado no ha consistido nunca en una mera repetición, clarificación, o renovación, de las ideas de éste. Precisamente porque filosofar es, para ambos, mirar y comprender la circunstancia, es decir, es siempre pensamiento circunstancial, no podrá nunca consistir en reiterar definiciones escolares, sino en poner en juego los conceptos para entender las cosas y las situaciones. (Carpintero, 2001, p.33).

Marías, en primera persona, nos relatará, constantemente en sus obras los orígenes de su pensamiento intelectual:

Ofrezco al lector en este volumen de la Colección Austral, que ha asumido la misión de ampliar el horizonte intelectual del mundo de habla española, cuatro estudios sobre otros tantos pensadores de nuestro siglo: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri. Son -junto con José Gaos, discípulo a su vez de todos ellos- mis maestros. Unamuno en un sentido más lejano, en la forma en que ha sido durante años maestro de un buen número de españoles, con una mayor cercanía procedente de algún trato personal allá en 1934. (Marías, 1948, p.9).

Para Marías la pregunta filosófica por excelencia es: ¿Quién es el hombre? Que se deriva de dos preguntas anteriores: ¿Quién soy yo?

¹⁰ "La filosofía de Marías es inexplicable sin la de Ortega, pero es irreductible a la de éste" (Carpintero, 2001, p.29).

¿Qué va ser de mí? Estas dos preguntas son inseparables y al cuestionárnoslas llegamos a la persona. Pasamos del qué, de un cuerpo observado desde la superficialidad física, al quién, al alguien que se construye, también desde la corporeidad, pero definido desde una proyección personal. Como escribe el propio Marías:

La vida es transitiva, o esto hace que el conocimiento de la propia no sea inmediato. Su transparencia, hace difícil su percepción. El yo se descubre primariamente cuando es reflejado en otros, y ello depende mucho más de lo que se suele pensar de la intensidad de la relación con ellos. No sólo la posesión, sino la misma realidad de cada uno está condicionada por la capacidad de percibir e imaginar a los demás, y por el nivel efectivo y por supuesto afectivo de su ejercicio.

La otra posibilidad de descubrimiento es la reflexión, lo que se ha llamado tradicionalmente la entrada en sí mismo -en español, el ensimismamiento-, pero hay que advertir que la condición transitiva de la vida no se pierde nunca, y por tanto ese *yo* hallado por sí mismo es inseparable del esencial *fuera* en que la vida acontece. (Marías, 1993, pp.261-262).

El ¿qué va a ser de mí?, inseparable de ¿quién soy yo? no se refiere exclusivamente al desenlace de la vida, al problema de la muerte y su carácter futurizo o lo que podemos esperar tras ella. La pregunta ¿qué va a ser de mí? es permanente y acompaña al hombre sin interrupción ni cese. La incertidumbre es inseparable de los proyectos y la más honda y grave es su relación con la otra cuestión.

En la medida en que los proyectos brotan *de mí mismo* y son auténticos, no meramente sociales, habituales o inerciales, ponen en cuestión su circulación con *quién* soy. Al hacer algo, me estoy haciendo o deshaciendo, estoy siendo fiel a mi vocación o la estoy eludiendo o traicionando. Si se quiere, en el curso normal de la vida la pregunta se formularía así: “¿Qué está siendo de mí?” Esto es lo que el hombre, silenciosamente y casi sin saberlo, desde luego sin formularlo, se pregunta en todos los momentos. (Marías, 1993, p.265).

2.2.1 Miguel de Unamuno

Miguel de Unamuno y Jugo, escritor y filósofo español, nació en Bilbao el 29 de septiembre de 1864 y falleció el último día del 1936 en la ciudad de Salamanca.

Entre 1880 y 1884 estudió Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid. Se doctoró con la tesis *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* y en 1891 accedió a la cátedra de Lengua y Literatura Griega en la Universidad de Salamanca, dónde fue rector y catedrático de Historia de la lengua castellana desde 1901.

Inicialmente, sus preocupaciones intelectuales se centraron en las cuestiones éticas y los móviles de su fe. Desde el principio trató de articular su pensamiento sobre la base de la dialéctica hegeliana y, más tarde, acabó buscando en las dispares intuiciones filosóficas de Spencer, Kierkegaard, W. James y H. Bergson vías de salida a su crisis religiosa. Sin embargo, las contradicciones personales y las paradojas que afloraban en su pensamiento actuaron impidiendo el desarrollo de un sistema coherente, de modo que hubo de recurrir a la literatura, en tanto que expresión de la intimidad, para resolver algunos aspectos de la realidad de su yo. Esa angustia personal y su idea básica de entender al hombre como *ente de carne y hueso* y la vida como un fin en sí mismo, se proyectaron en obras como *En torno al casticismo* (1895), *Vida de don Quijote y Sancho* (1905), *Mi religión y otros ensayos* (1910), *Soliloquios y conversaciones* (1911) o *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913).

El siguiente paso fue la literaturización de su experiencia personal a fin de dilucidar la oposición entre la afirmación individual y la necesidad de una ética social. El dilema planteado entre lo individual y lo colectivo, entre lo mutable y lo inmutable, el espíritu y el

intelecto, fue interpretado por él como punto de partida de una regeneración moral y cívica de la sociedad española. Su narrativa progresó desde sus primeras novelas *Paz en la guerra* (1897) y *Amor y pedagogía* (1902) hasta la madura *La tía Tula* (1921). Entre ellas escribió *Niebla* (1914), *Abel Sánchez* (1917) y *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (1920). Sus personajes son problemáticos y víctimas del conflicto surgido de las fuertes tensiones entre sus pasiones y los hábitos y costumbres sociales que regulan sus comportamientos, marcando distancias entre libertad y destino, imaginación y conciencia.

En 1938, Marías escribe el ensayo *La obra de Unamuno, un problema de filosofía*¹¹ donde pone en claro que la repetición es la forma unificadora del pensamiento de Unamuno: decir lo mismo desde el ensayo, la poesía o la novela, tratando el problema del hombre, de la persona y de su perduración. Unamuno desconfía de la razón, influido por la filosofía de principios de siglo (pragmatismo y vitalismo), así que busca otro medio para entender la realidad humana: el sentimiento, la fe o la intuición. Marías es el primero en descubrir la significación filosófica de la novela unamuniana: la reducción del mundo a la persona, la conversión del tiempo histórico en tiempo personal. Su novela, pues, trata de mostrar el fondo de la persona. En cuanto a la religión, parecería que para Unamuno era otra vía más de expresión para decir lo mismo.

Julián Marías se ocupó en varios escritos del Rector de Salamanca. Además del libro que le dedicó y el extenso ensayo que le sirvió de embrión, escribió una decena de artículos dedicados a este autor.

¹¹ "A fines de 1938 escribí un largo ensayo para *Hora de España*, terminado exactamente a los dos años de la muerte de Unamuno, la noche del 31 de diciembre de 1938 (...) Lo envié, pero antes de que apareciera el número correspondiente, las tropas de Franco tomaron Barcelona, y con ella la revista y mi escrito". (Marías, 2008, p.172).

Pero más importante que esto es el aliento de Unamuno que sigue soplando en los escritos de Marías. Tratar de comprender al hombre de carne y hueso no es sino lo que hará años más tarde Marías al tratar de desentrañar el problema de la vida personal, de mi vida, que es la que más le interesa. Se trata de no tomar al hombre como concepto sino tomar su vida cotidiana como objeto de meditación; comenzando la meditación por la corporalidad, que es algo irrenunciable en el hombre tanto para Unamuno como para Marías.

La temporalidad será otro tema común entre ambos autores: Marías habla del hombre como ser futurizo y Unamuno dice que la esencia del hombre no está tanto en aquello que es sino en aquello que quiere ser. Unida a esta idea de temporalidad, está la narratividad como cualidad esencial de la vida. Marías aprenderá de Unamuno que la persona no es cosa que se puede describir sino una vida que se puede contar; en otras palabras: la persona no es biología sino biografía. Por eso, la vida de un personaje de novela puede ser tan real como la tuya o la mía, porque su carácter de narratividad es el mismo que puede llegar a acontecer en la vida humana. La vida es incertidumbre, inseguridad, lucha por la vida misma que se puede plasmar literariamente con diversidad de hilos argumentales.

Marías describe la novela de Unamuno como método de conocimiento. A priori no sirve para conocer sino para mostrarnos aquello que hay que conocer: la vida humana. Marías distingue bien la novela psicológica (aquella que describe estados sentimentales, como si de estados de cosas se tratase) de la novela existencial o personal (aquella que narra una vida). Esta segunda sería el modo de novelar propio de Unamuno, aunque sería inexacto llamar a este tipo de novela "método de conocimiento", pues su misión es mostrarnos, ponernos ante los ojos la vida humana, deleitarnos con la sabiduría

literaria de las alegrías y sinsabores que reinan en el entramado siempre universal de conflictos personales. Si la novela nos presenta al hombre, permitiéndonos conocerlo, la novela no es un método de conocimiento en sí, sino la puerta a la reflexión. La novela es un género literario, como el ensayo o la poesía, una forma de penetrar el fondo del alma humana a través de la íntima relación que se produce entre el lector y el escritor.

2.2.2 José Ortega y Gasset

José Ortega y Gasset, filósofo y ensayista español, nació el 9 de mayo de 1883 (Restauración de Alfonso XII) en una familia madrileña burguesa de periodistas y políticos liberales y falleció el 18 de octubre de 1955.

Su abuelo materno fue Eduardo Gasset y Artime, fundador del periódico *El Imparcial*, que fue dirigido al cabo de los años por su padre José Ortega Munilla. Así, pues, Ortega y Gasset creció en un ambiente culto dedicado al periodismo y a la política.

Empezó sus estudios en Málaga (1891-1897). Su etapa universitaria comenzó en 1897 en la Universidad de Deusto (Bilbao) sus estudios superiores de Derecho y Filosofía, aunque un año más tarde se trasladó a la Universidad Central de Madrid, en la Facultad de Filosofía y Letras (1898-1904), donde tuvo, entre otros de profesor al krausista Nicolás Salmerón. En 1904 se doctoró en Filosofía con la obra *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*. Un año más tarde y hasta 1907 siguió sus estudios en Alemania (pasando por las ciudades de Leipzig, Colonia, Núremberg, Marburgo y Berlín) donde fue discípulo del filósofo neokantiano Hermann Cohen y siguió los cursos de Simmel. Al regresar a España, fue nombrado profesor numerario de psicología, lógica y ética (1909). Tras el fallecimiento de Nicolás Salmerón, en 1910, quedó vacante la cátedra de metafísica de la Universidad Central de Madrid por la que Ortega Gasset opositó y, finalmente, ganó.

Este mismo año se casó con Rosa Spottorno; en 1911, nació en Madrid su primer hijo Miguel, tres años más tarde, en 1914, su hija Soledad y en 1918, su hijo José. Soledad creó la *Fundación José Ortega*

y Gasset (de la cual fue presidenta de honor) y su hijo, José, fundó el periódico *El País*.

En 1923 fundó la *Revista de Occidente* con el objetivo de promover la traducción de importantes obras de carácter filosófico y científico. Ocupó el puesto de director de la revista hasta 1936, año en el que salió de España, escapando de la Guerra Civil. Se exilió en París, en los Países Bajos, en Argentina y, finalmente, en 1942, estableció Lisboa como su lugar de residencia.

A partir de 1945 volvió a viajar a España. Sin la posibilidad de recuperar su cátedra después del exilio, optó por fundar un Instituto de Humanidades, juntamente con Julián Marías, donde podía impartir libremente sus lecciones:

Los proyectados *Estudios de Humanidades*, idea con la cual Ortega estaba muy encariñado, no llegaron a realizarse por dilaciones de los colaboradores deseados. Pero en el otoño de 1948, Ortega decidió poner en marcha, solamente conmigo, otro proyecto de mayor alcance: el Instituto de Humanidades. (Marías, 2008, p.278).

Ortega falleció en octubre de 1955, habiendo sido para Marías el máximo referente filosófico y la huella de una amistad profunda:

He hablado ya muchas veces de Ortega; desde mis dieciocho años ha estado enlazado inextricablemente con mi vida; pero en los últimos diez de la suya, desde su vuelta a España, la proximidad intelectual y personal fue mayor, como rara a vez se habrá dado entre dos hombres separados por treinta y un años, por haber sido originalmente maestro y discípulo; muy pronto fue Ortega, simplemente, mi mejor amigo.

Yo había descubierto la verdad filosófica, *haciéndose*, no ya hecha y formulada; el sentido de la *alétehia*, el descubrimiento o patentización, la manifestación de la realidad, tenía para mí una evidencia incontrastable, por haber asistido muchas veces a esa operación.

Evidencia y justificación, eso era para mí la filosofía. No es que pensara que en Ortega estaba toda la verdad, pero si el *verdadero camino*, es decir, el método. Por ahí había que andar. (Marías, 2008, p.356).

El dato radical de su pensamiento se basa en la temporalidad de la vida humana: el hombre de nuestro tiempo, según Ortega, está vitalmente desorientado. Otro de los ingredientes claves de la nueva filosofía de Ortega es el cambio de las categorías que en la nueva filosofía ya no serán ni las aristotélicas del realismo ni las kantianas del idealismo. Las categorías aristotélicas (estructuras de la realidad natural) y las kantianas (estructuras de la mente) serán sustituidas por una nueva radicalidad que integra ambas con el nombre de primalidad. Ya no se trata de la naturaleza y de la mente por separado sino de la conjunción de ambas, dándose esa primalidad o primigeniedad en que consiste la vida humana. La relación entre el yo y la circunstancia, la realidad radical en el sentido que la vida lo es en tanto que todas las cosas reales o presuntas se dan en ellas porque es el absoluto acontecimiento.

El futuro cumple una función primordial en el corpus de la metafísica orteguiana. La vida como realidad radical es un concepto filosófico nuevo que, a diferencia del realista y el idealista, está dado como problema, es decir, como algo a lo que hay que enfrentarse para resolverlo ya que la vida no se nos da hecha sino por hacer. Porque el idealismo no es la vida sino uno de sus importantes componentes; y son las ideas las que se dan en la vida, no al revés. La vida no es abstracta ni ideal sino un acontecimiento donde el hombre está con las cosas teniendo que hacer algo en permanente interacción con ellas.

El yo en su circunstancia convierte la coherencia abstracta de la razón pura en la coherencia concreta de la razón vital. Hay que aliviar el lastre del idealismo confinándolo en el lugar que le corresponde dentro de la vida. La coherencia raciovitalista sustituye con ventaja a lo racional porque no solo da cuenta de las cosas reales o ideales sino también de las cosas que nos pasan, que nos acontecen. Para Ortega vivir es ser realista e idealista a la vez, es decir, que el hombre no está ni del todo ligado a esa realidad objetiva que pretendía el realismo (sólo tiene en ella la otra mitad de su persona) ni se puede desembarazar a capricho de su circunstancia.

2.2.3 Manuel García Morente

Manuel García Morente nació en Arjonilla (Jaén) el día 22 de abril de 1886. Recibió de su padre, médico de gran renombre, una educación agnóstica mitigada por la influencia piadosa de su madre. Fue un gran profesor, divulgador y traductor de destacadas obras del pensamiento europeo y filosófico. Falleció en Madrid el 7 de diciembre de 1942.

La primera formación de Morente es francesa: cursó el bachillerato en el Liceo de Bayona de 1894 a 1903 y en 1905 obtuvo el diploma de licenciado en Letras en la Universidad de Burdeos, luego pasó a la Sorbona de París donde fue alumno de Boutroux, Rauh, Lévy-Bruhl y sobre todo de Bergson. Un año más tarde, en 1906, volvió a España y empezó su docencia en la Residencia de Estudiantes de la Institución Libre de la Enseñanza. Ésta le concedió una beca que le permitió viajar a Alemania para ampliar sus estudios en Berlín y Munich y aprender la filosofía de los autores neokantianos de Marburgo: Cassirer, Cohen y Natorp. En 1911 se doctoró en filosofía por la Universidad de Madrid y en el año 1912 empezó su carrera como docente después de haber obtenido la cátedra de Ética en la Universidad de Madrid. En ese momento su pensamiento oscilaba entre el kantismo y el bergsonismo¹². Más tarde, durante los años veinte, inciden sobre su mente el biologismo histórico de Spengler, Rickert, Simmel y la axiología. En 1929, junto con José Gaos, termina la traducción de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y del *Origen del conocimiento moral* de Brentano.

¹² El kantismo se puede reflejar en su tesis doctoral *La estética de Kant* (1912), en la monografía *La filosofía de Kant, Una introducción a la filosofía* (1917) y en varias traducciones kantianas. Del pensamiento bergsoniano se destaca la obra *La filosofía de Bergson* (1917).

En los primeros años de la década de los cuarenta, surgieron acontecimientos decisivos en su vida: en 1931 fue nombrado subsecretario de Educación Pública; en 1932 fue proclamado decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid; en 1933 participa en la organización de la expedición que recorre durante 48 días los principales yacimientos arqueológicos del Mediterráneo y de la cual Julián Marías nos habla en sus memorias. Es durante estos años cuando García Morente escribe sus obras más originales: *El mundo del niño* (1929), *Ensayos sobre el progreso* (1932) y *El ámbito anímico* (1935).

Tras el inicio de la Guerra Civil Española (1936), fue destituido en la Universidad de Madrid y tuvo que exiliarse a París. Un año más tarde se trasladó a Argentina, donde ejerció como profesor en la Universidad de Tucumán hasta junio de 1938. En este momento decidió regresar a España y se inició en él una fuerte conversión al catolicismo. Morente, viudo y con familia, decide iniciar una formación como seminarista en la ciudad de Pontevedra. En 1940 fue ordenado sacerdote.

Los últimos años de vida de García Morente se caracterizan por un marcado interés en realizar una Filosofía de la Historia de España, que se refleja en sus obras (*Filosofía de la historia de España* (1942) e *Ideas para una filosofía de la historia de España*) y por un intento de desarrollar la metafísica en distintos ámbitos de la realidad: físico, psíquico, ideal, axiológico, histórico y sobrenatural.

Tras su muerte, en diciembre de 1942, Juan Zaragüeta publicó la obra *Fundamentos de Filosofía*, utilizando algunos de sus escritos.

Desde su vivencia, Marías cuenta los inicios de Morente:

Morente tenía tres años menos que Ortega; se había formado en Francia y Alemania; se consideraba discípulo de Ortega, a la vez que amigo y compañero. Era bajo, grueso, con patillas que me sorprendieron desagradablemente y a las que me acostumbré, con ojos vivos, a veces un poco irónicos. Como profesor, era de una claridad incomparable: el reverso de Zubiri. Entraba a cuerpo limpio en los problemas, sin estar <<seguro>>, sin temor a perderse. La *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, la de Spinoza, la de Kant, la de los valores, de Scheler, todo eso iba apareciendo en su cátedra, casi siempre sobre los textos analizados con nosotros, en diálogo animadísimo. (Marías, 2008, p.85).

Marías tuvo en Morente mucho más que el director de un tribunal de Tesis que le apoyó en su lectura y que quedó en solitario para defenderlo; fue también la persona que celebró la boda con su amada Lolita:

Todo quedó fijado para el 14 de agosto. La familia íntima y unos pocos amigos. Morente había estudiado muy bien el ritual; aprovechó que los contrayentes sabíamos latín y nos casó en esta lengua, preguntas y respuestas. (...) Al terminar le regalamos a Morente una caja de bombones para sus nietos -todo había de ser extraño-. (Marías, 2008, p.232).

2.2.4 Xavier Zubiri

Xavier Zubiri Apalategi, nació en San Sebastián el 4 de diciembre de 1898 y falleció el 21 de septiembre de 1983, a la edad de 84 años, en Madrid. Perteneció al numeroso grupo de filósofos discípulos de Ortega.

Zubiri ingresó en el año 1917 en el seminario de Madrid, donde estudió las carreras de Teología y Filosofía, coincidiendo con Juan Zaragüeta. Siguió los cursos de la Universidad de Lovaina y de la Universidad Gregoriana de Roma, donde se hizo sacerdote. Dos años más tarde, en 1919, compartió sus estudios con Ortega y Gasset en la Universidad de Madrid, siendo su director de la tesis doctoral (1921). Cinco años más tarde, Zubiri ganó la cátedra de Historia en la Facultad de Filosofía y Letras. Con un permiso de estudios, entre 1929 y 1930 asistió a cursos en Friburgo y Berlín, con Husserl y Heidegger y, posteriormente, emprendió varios viajes de estudios complementarios a Alemania, Francia, Italia y Bélgica.

En el año 1936 tramitó su secularización y contrajo matrimonio con Carmen Castro (hija del historiador Américo Castro). En plena Guerra Civil Española debieron exiliarse y permanecer en París hasta su fin. De 1936 a 1940 Zubiri enseñó en el Instituto Católico de París. Allí, trabajó en Física con Louis de Broglie y con Émile Benveniste en Filología. Al acabar la guerra, aceptó la cátedra de Filosofía en Barcelona y pidió la excedencia por su descontento con el modelo de universidad vigente en aquel momento. A partir de aquel momento, empezó a impartir cursos privados.

Una de sus traducciones más conocidas fue la que realizó de la obra *¿Qué es Metafísica?* de M. Heidegger. Durante su vida publicó: *Naturaleza, Historia, Dios* (1943) y los tres tomos de *Inteligencia*

Sentiente (*Inteligencia y Realidad*, 1980; *Inteligencia y Logos*, 1982 e *Inteligencia y Razón*, 1983) en la que describe su idea de la intelección del hombre. Alain Guy nos lo describe como:

Pensador difícil y sin ninguna concesión literaria, Zubiri resulta inclasificable. Se puede estar tentado sin duda (como hace Abellán) de clasificarlo entre los defensores de la Escuela de Madrid, ya que le debe mucho a Ortega; otros lo situarían entre los fieles a la neoclásica; algunos lo vincularían a la fenomenología. De hecho, se encuentra en la confluencia de todas estas corrientes, y de muchas más, pero escapa a unos y otros. (Guy, 1985, p.418).

Marías también nos cuenta en sus memorias algún aspecto relevante de Zubiri:

Ya he hablado de Zubiri cuando lo conocí. A los pocos meses dejó la sotana; había habido incidentes penosos con sacerdotes, y el obispo los autorizó a vestir ocasionalmente el traje seglar; Zubiri lo adoptó de forma permanente. (...) Sus cursos normales, de Historia de la Filosofía, eran tan difíciles como interesantes. La filosofía griega le parecía la condición de todo lo demás y de dedicaba la mayor parte de atención. (Marías, 2008, p.85).

Yo tenía la convicción de que Zubiri era una mente extraordinaria, con un saber enorme –creo que excesivo-, con un porvenir filosófico ilimitado. Hay que agregar que era –yo diría *sobre todo*- teólogo; hombre de fe muy honda y viva, nadie que lo conociera podía desdeñar intelectualmente el cristianismo. Esto fue acaso lo más importante de su labor y de la huella que dejó en nosotros. (Marías, 2008, p.86).

2.2.5 José Gaos

José Gaos y González-Pola nació en Ablaña (Mieres, Asturias) el 26 de diciembre de 1900 y falleció el 10 de junio de 1969 en México D.F., donde se exilió durante la Guerra Civil Española.

José Gaos fue el mayor de catorce hermanos. Su familia, padres y hermanos, se trasladaron a vivir a Levante pero él creció en casa de sus abuelos maternos, en Asturias. Su primer contacto con la filosofía fue cuando tenía quince años, a través de una *Historia de la Filosofía* de Jaime Balmes. Este hecho fue muy importante en su vida profesional ya que gran parte de su pensamiento girará en torno a esta historicidad. Este cuestionarse la propia filosofía es lo que el filósofo denominará *Filosofía de la filosofía*, término acuñado por W. Dilthey.

Tras un año de lectorado en Montpellier, en el 1923 se licenció en Filosofía por la Universidad de Madrid y se doctoró en el 1928. Durante su formación universitaria recibió la influencia de los filósofos alemanes Husserl, Heidegger y Nicolai Hartmann y fue discípulo de los filósofos españoles Ortega y Gasset y García Morente. Una vez finalizada la carrera, continuó sus estudios en la misma universidad y publicó su tesis titulada *La crítica del psicologismo en Husserl* (1928). Gaos se consideraba a sí mismo el discípulo más cercano y más fiel de Ortega y Gasset.

En 1935 inició su larga trayectoria como docente: fue profesor de alemán en la Universidad de Valencia (1925-1928), profesor de filosofía en el Instituto Nacional de León (1928-1930), profesor de Lógica y Teoría del Conocimiento en la Universidad de Zaragoza (1930-1933), profesor de Introducción de la Filosofía y de Filosofía y

Didáctica en la Universidad de Madrid (1933-1939) y fue elegido Rector de esta misma universidad entre los años 1936 y 1939.

En el verano de 1938, durante la Guerra Civil Española, se exilió a México. Empezó dando conferencias en distintas universidades y un año más tarde, logró trabajar como profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde estuvo ejerciendo durante treinta años (1939-1969). Murió el 10 de junio de 1969 en México D.F.

El pensador Alain Guy nos remite a su pensamiento:

La accidentada trayectoria de Gaos le llevó del raciovitalismo (mitigado de marxismo abierto) al neokantismo, y después a la fenomenología (su tesis trata de Husserl), al platonismo axiológico de Scheler y N. Hartmann, al bergsonismo, al diltheyismo, al historicismo y, por último, a un agnosticismo desengañado, que denomina *personismo*, donde solamente subsiste la persona, pero sin ningún sustancialismo e incluso sin ninguna dimensión metafísica o religiosa. (Guy, 1985, p.316).

Marías escribió las siguientes líneas sobre José Gaos:

Por último, José Gaos se incorporó a la Facultad desde la de Zaragoza. Morente había sido discípulo de Ortega; Zubiri, de los dos; Gaos, de los tres; yo tuve la fortuna de serlo de los cuatro. Gaos era más joven que Zubiri, tenía poco más de treinta años; asturiano recriado en Valencia, hijo de una familia numerosa y casi toda brillante (...) Sus cursos fueron de Lógica y Estética. Lo más importante fue que nos hizo leer y entender las *investigaciones lógicas de Husserl*, y nos introdujo a fondo en la fenomenología. Impulsado por Ortega, Zubiri había escrito una tesis, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*; Gaos hizo la suya sobre *La crítica del psicologismo en Husserl* (...).

Con Gaos teníamos una relación muy amistosa. A veces íbamos a merendar juntos o nos recibía en su casa; tenía mujer, Angelita, y una niña; después nació otra. (Marías, 2008, p.86).

2.2.6 Antonio Rodríguez Huéscar

Antonio Rodríguez Huéscar nació dos años antes que Marías en Fuenllana (Ciudad Real) el 13 de abril de 1912 y falleció el año 1990 en Madrid. Empezó sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid durante la II República, donde fue alumno de Ortega y Gasset y compañero de Julián Marías. En julio de 1936 aprobó las oposiciones para el cuerpo de catedráticos. En 1937, en plena Guerra Civil Española, fue herido de bala en una pierna mientras trabajaba en una fortificación al servicio del ejército republicano, en Belchite, y decidió aislarse en la Torre de Juan Abad donde ejerció como maestro hasta finalizar la guerra. El nuevo régimen político decidió no reconocer los resultados de las oposiciones convocadas antes de la guerra así que Rodríguez Huéscar tuvo que dedicarse a la enseñanza privada. Fundó un colegio de enseñanza media, Santo Tomás de Aquino, donde ejerció como profesor de filosofía, latín y francés hasta el año 1945.

En el 1945 se trasladó a Madrid y dio clases de filosofía durante diez años en el Colegio Estudio, un centro educativo que quería conservar los valores educativos de la Institución Libre de la Enseñanza en plena posguerra y donde asistían las familias liberales de Madrid. A finales de 1955, tras morir Ortega y Gasset, aceptó su cátedra en la Universidad de Puerto Rico, donde estuvo durante quince años. Allí coincidió con Julián Marías, que impartió unos cursos de filosofía en esta universidad en 1956. Huéscar hizo un gran trabajo de indagación en la filosofía de Ortega y Gasset en la universidad portorriqueña respecto a la idea de la verdad, que fue la base de tu tesis doctoral *Perspectiva y verdad* (1966) y que defendió al cabo de unos años en la Universidad de Madrid. Tres años después de haber llegado a Puerto

Rico, en 1958, lo nombraron jefe de redacción de la Editorial Universitaria y en 1966 director adjunto de la revista *La Torre*.

En 1972 Rodríguez Huéscar solicitó la reincorporación a la docencia activa en España y, al serle concedida, volvió para trabajar como profesor de filosofía en distintos institutos durante diez años, cuando se jubiló. En 1981 obtuvo el primer premio Ortega y Gasset por su trabajo *La mujer en el pensamiento de Ortega y Gasset* y en 1982 publicó una de sus obras más importantes, *La innovación metafísica de Ortega*. Falleció el año 1990 a los 78 años de edad.

Su principal preocupación filosófica fue resolver el problema del sentido ético de la verdad, encerrado en la concepción orteguiana de la verdad como "coincidencia del hombre consigo mismo"; para lo cual tiene que abordar el esclarecimiento de las "categorías de la vida", que vendrían a sustituir a las antiguas categorías del ser tras la innovación metafísica que supone el método de la razón vital. La publicación de sus obras y artículos es irregular cronológicamente ya que podía pasar muchos años sin publicar escritos. La mayoría de ellos están inspirados en la filosofía de Ortega: *Con Ortega y otros escritos* (1964), *Perspectiva y verdad* (1966) o *La innovación metafísica de Ortega* (1982). También hizo una serie de estudios introductorios a obras clásicas de la filosofía (*Del amor platónico a la libertad*, 1957) y a una novela (*Vida con una diosa*, 1955). Después de su muerte se han publicado las obras: *Semblanza de Ortega* (1994) y *Éthos y logos* (1996), una obra inacabada.

Tiene Rodríguez Huéscar un elaborado trabajo sobre el libro de la felicidad humana de Marías, *Sobre la felicidad*¹³, fruto de una conferencia dictada por el autor en abril de 1990 en el hogar Canario

¹³ Rodríguez Huéscar, A. (1995). Sobre la felicidad. *Revista de Occidente*, 168, 122-143.

de Madrid que fue publicado por la Revista de Occidente en mayo de 1995 con motivo de un ciclo organizado por la Asociación de Amigos de Julián Marías. De la relación de estos dos filósofos que compartieron aulas en la Universidad escribe Juan Padilla Moreno:

Rodríguez Huéscar y Marías fueron amigos de Ortega hasta su muerte. Ambos velaron el cadáver en su casa de Monte Esquinza la noche del 18 de noviembre de 1955. Y fueron desde jóvenes amigos entre sí -“sin un roce, sin una nube, sin un descontento”-. Sus trayectorias vitales y sus obras respectivas, tan distintas aparentemente, se encuentran en el mismo nivel (el de la razón vital hecha propia) y siguen líneas paralelas. Ambos proceden, por así decir, a una verificación del método, sometiéndolo, cada uno a su modo, a prueba: Marías aplicándolo una y otra vez a los asuntos del mundo -pragmata-, ensayando múltiples “salvaciones”; Rodríguez Huéscar practicando más bien una suerte de “ensimismamiento” filosófico. Ambos son imprescindibles. Y a ambos, como a su maestro, vale la pena hacer la experiencia de conocerlos a fondo. (Padilla Moreno, 2007, p.100).

2.2.7 María Zambrano

María Zambrano Alarcón, pensadora, filósofa y ensayista española, nació en Vélez (Málaga) el 22 de abril de 1904 y falleció en Madrid en febrero de 1991.

Empezó su carrera de Filosofía en la Universidad de Madrid, donde tuvo como profesores a Ortega y Gasset y a Zubiri e incluso llegó a ser ayudante de Ortega en la Universidad. Después de la Guerra Civil española se refugió en París, México, la Habana y Puerto Rico, después residió en Roma y en Ginebra. Formó parte del IX Congreso de las Sociedades de Filosofía en Lengua Francesa celebrado en Ginebra en 1966. Colaboró en diversas revistas de ámbito español, francés e italiano.

Zambrano adoptó como método filosófico lo que ella denomina 'razón poética', siguiendo las huellas de Bergson y de una cierta tradición hispana. Se trata de un recurso de inspiración poética que permiten al corazón y al espíritu penetrar en la esencia de las cosas mediante una con-naturalidad de la persona que le lleve a un nuevo género del conocimiento humano, que llegue al fondo del misterio del alma. Con esta clave intenta comprender las enseñanzas de los filósofos grecolatinos. En la búsqueda de lo sagrado estudia las innumerables metamorfosis a través de la historia, de la inmanencia a la trascendencia, del naturalismo al espiritualismo y al teísmo, es decir, al Evangelio:

Describe, con una especie de método fenomenológico, todos los estados perturbadores que el ser humano experimenta: la angustia, la incertidumbre, el miedo a la nada, el paso del tiempo, la máscara, la violencia, la envidia, los complejos psicoanalíticos, la resignación, la nostalgia, la desesperación. (Guy, 1985, p.312).

De la relación entre Zambrano y Marías encontramos un artículo de catorce páginas de Juana Sánchez-Gey titulado *Julián Marías y María Zambrano en la Escuela de Madrid* en un libro coordinado por Juan José García Norro que narra la similitud de vidas a pesar de una diferencia de diez años de edad:

Se parecen ambos en algunas circunstancias cotidianas, aunque no exactamente comunes, porque es extraordinario que se dediquen a la filosofía con verdadera vocación, pero no hayan podido ejercer la docencia, el uno desde el exilio interior y ella desde un largo y doloroso exilio; ambos escriben en revistas periódicas y son autores de muchos libros, lo que constituye su único medio de subsistencia. Reciben el premio Príncipe de Asturias, ella en 1981 y Julián Marías en 1996. (Sánchez-Gey en García Norro, 2015, p.81).

Miguel de Unamuno constituye el horizonte filosófico de Julián Marías y de María Zambrano, porque sienten el contagio por el sujeto humano en su vivencia concreta, aquel que sueña y que padece, y reconocen la importancia de la experiencia individual de la que parte Unamuno, que es, en definitiva, una forma de conciencia que busca la libertad. (Sánchez-Gey en García Norro, 2015, p.82).

(...) se puede comprender que tanto Marías como Zambrano se interesen y aborden con un gran desarrollo el tema de la persona, como eje de su metafísica, que será experiencial y antropológica, pues la persona es el eje de la creación y de la apertura a la trascendencia. (Sánchez-Gey en García Norro, 2015, p.86).

2.2.8 Pedro Laín Entralgo

Pedro Laín Entralgo nació en Teruel el 15 de febrero de 1908 (seis años antes que Marías) y falleció el 5 de junio de 2001. Destacó en el campo de la medicina: licenciado en Ciencias Químicas, Doctor en Medicina (ocupando la cátedra de Historia de la Medicina) y rector de la Universidad de Madrid. Además, fue un gran ensayista y divulgador del pensamiento en el campo de la antropología personalista, con más de una docena de volúmenes del ámbito sociológico y antropológico.

Adquirió amplios conocimientos de las obras de Platón, San Pablo, San Juan de la Cruz, Ortega, Zubiri, Heidegger y del amplio abanico de pensadores humanistas de la época, que le llevaron a desgranar el concepto de esperanza en su dimensión biológica y cristiana. Como nos dice Alain Guy (1985) “Laín Entralgo elabora <<una antropología de la esperanza>> en continuidad con la cosmología universal, pero analizando sucesivamente <<proyecto>>, <<interrogación>> y <<espera>>” (p.375). Sus obras sobre la persona han dejado gran impronta, destacando algunas de concretas como *Sobre la amistad* (1972), *El ocio y el trabajo* (1960), *La empresa de ser hombre* (1958).

Tras estallar la Guerra Civil Española, se convirtió en un colaborador del falangista Fermín Yzurdiaga y trabajó estrechamente con otros poetas falangistas. También trabajó intensamente, además de en sus libros, en diferentes revistas intelectuales y periódicos como *Escorial*, *Revista de Occidente*, *ABC*... Fue miembro y director de la Real Academia Española, de la Real Academia Nacional de Medicina y de la Real Academia de la Historia. En 1991 ganó el V Premio Internacional Menéndez Pelayo y en 1989 el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades.

2.2.9 Manuel Granell

Manuel Granell, filósofo español y discípulo de Ortega y Gasset, nació en Oviedo el año 1906 y falleció en Caracas el 12 de noviembre de 1993. Granell fue, como Marías, alumno de Ortega y Gasset, García Morente, Zubiri y Gaos en Madrid en el año 1929. Publicó en 1934 junto con Marías y Carlos Alonso del Real la obra *Juventud en el mundo antiguo*, un resumen del viaje de fin de curso de los alumnos de la Facultad. Refugiado republicano en Caracas (Venezuela) donde pasó la mayor parte de su vida, empezó a trabajar como profesor de filosofía en la Universidad Central de Venezuela mientras que, a su tiempo, conferenciaba en Europa.

El filósofo asturiano centró su estudio en el raciovitalismo de Ortega: *El sistema de Ortega, Ortega y su filosofía*, donde intenta una iniciación raciovitalista de la filosofía que culmina en su obra *Cartas filosóficas a una mujer* (1946), en la cual analiza la evolución del problema del conocimiento, desde los griegos hasta Scheler y Ortega y de la atmósfera de la angustia y la existencia:

(...) desde el punto de vista estrictamente metafísico, la obra maestra de Granell sigue siendo su grueso tratado *La vecindad humana* (1969), que lleva el significativo subtítulo de *Fundamentación de la etnología*. Esta imponente suma retorna todos los temas anteriores y los lleva a sus últimas consecuencias. (...) Granell trata de mostrar cómo podría lograr el hombre que el mundo fuera plenamente habitable, es decir que pasara de la inhospitalidad primitiva a la vecindad, donde todo nos parecerá cercano y familiar. (Guy, 1985, pp.308-309).

CAPITULO III - El pensamiento filosófico de Julián Marías

3.1. El raciovitalismo

La obra de Julián Marías es una filosofía práctica, es decir, sirve para la vida y enseña no sólo a entender, sino a vivir. Para él, la filosofía no es un conjunto de razones abstractas, más o menos sistematizadas, sino un hacer humano; no es un mero juego de la inteligencia, un asunto de especialistas o de profesores, sino un ingrediente de la vida.

El hombre hace filosofía porque no le queda más remedio que enfrentarse a su situación (*circunstancia*, en palabras de Ortega) real. Para ello necesita saber, ver con claridad, saber a qué atenerse respecto de la propia vida, la de cada cual. Ese saber es la filosofía, entendida como un saber radical que no se apoya en certidumbres más hondas que ella misma. Por eso, por carecer de un fondo en que asentarse, tiene que dar cuenta -y razón- de sí misma y por sí misma. Pero no sólo es radical, debe ser también sistemática, es decir, no un conjunto de intuiciones dispersas e independientes sino un saber ordenado, razonable. La filosofía es, pues, para Marías, el saber que da cuenta de sí, una visión responsable dentro de la circunstancialidad de la propia vida, de la cual la razón es una función más. La filosofía es como la vida: radical, sistemática y circunstancial.

La vida humana, en su condición efectiva, antropológica, está constituida por el repertorio de sus *instalaciones*, desde las cuales se proyecta *vectorialmente*, con diversas direcciones e intensidades, en una pluralidad de *trayectorias*, realizadas o no, cuyo conjunto es su

conducta, sujeto primario de la moralidad. A esto tiene que referirse toda doctrina moral que pretenda evitar la abstracción.

En esta perspectiva, la primera instalación es la *corpórea*, aunque en la analítica corresponda la primacía a la mundana o, con más rigor, *circunstancial*. (Marías, 1996b, p.44).

Por la estructura proyectiva, esa percepción, a diferencia de la <<mera>> percepción fisiológica, va acompañada de *anticipación*, es decir, envuelve ya la imaginación y el futuro, ingredientes esenciales de la percepción humana. La corporeidad lleva consigo igualmente un repertorio de impulsos (...) Un paso más es la existencia del *deseo*, algo capital y que suele olvidarse, lo cual desemboca en niveles de plenitud o deficiencia, satisfacción o insatisfacción. Y, aunque va más allá de lo corpóreo, eso condiciona esencialmente la *edad*, factor decisivo de la estructura empírica. (Marías, 1996b, p.45).

La razón vital, pues, es *la vida misma*, una y misma cosa con vivir, porque <<vivir no es tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia>>. La vida no está hecha, y para elegir entre sus posibilidades tengo que hacerme cargo de la situación en su integridad: *y esto es razón*. Resulta, pues, algo paradójico: fue la vida humana la que, por parecer <<irracional>>, hizo abandonar la razón; pero nos encontramos ahora con que, a pesar de ello, es ella misma, en su propia sustancia, razón, porque algo es entendido cuando funciona dentro de mi vida concreta y viviente, y el órgano de comprensión de la realidad –esto es lo que llamamos razón– no es otra cosa que la vida. Razón vital o viviente es la razón de la vida; dicho con más rigor, la razón que es la vida.

De otro lado, como la vida humana se encuentra siempre en una circunstancia concreta, y ésta es histórica, viene definida por un nivel histórico determinado, y a cada hombre le ha pasado la historia entera, que actúa en su vida individual; por tanto, solo se puede dar razón de algo humano contando una historia –razón narrativa–: la forma concreta de la razón vital es la razón histórica, porque la vida humana es histórica en su sustancia misma. (Marías, 1954, pp.118-119).

Más allá del plano del conocimiento, Marías (que ha hecho suya la concepción raciovitalista) se interesa personalmente por la estructura empírica de la vida humana. Entre el dominio de la teoría analítica de la vida humana y el método de narración biográfica de su concreción, se puede descubrir, según él, un dominio intermedio: el de algunos caracteres de nuestra existencia que aparecen mediante la observación inmediata pero que no dependen ni de la concepción apriorista ni de la historicidad individual. Estos elementos –que no son requisitos propiamente dichos de nuestra vida pero pertenecen de manera estable a nuestras vidas concretas y personales– constituyen la estructura empírica de la vida humana, relativa y cambiante a la vez. Tales son, por ejemplo, la sexualidad, según las épocas, la urbanización, la forma de nuestros muebles y de nuestros instrumentos del hogar, la duración media de nuestro sueño, la capacidad de reír, la mayor o menor intervención de la iluminación eléctrica, etc. Estas determinaciones son las condiciones previas de cada una de nuestras vidas, unas vidas que –analizadas por el filósofo vallisoletano Julián Marías en primera persona– las describe desde el pensamiento raciovitalista en su obra *Historia de la Filosofía*:

YO Y EL MUNDO.- La realidad radical, aquella con que me encuentro aparte de toda interpretación o teoría, es *mi vida*. Y la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa. En otros términos, yo me encuentro con las cosas, en una circunstancia determinada, teniendo que hacer algo con ellas para vivir. Me encuentro, pues, en la vida que es anterior a las cosas y a mí; la vida me es dada pero no me es dada hecha, sino como quehacer. La vida, en efecto, dice Ortega, da mucho que hacer....

La fórmula más apretada de la filosofía de Ortega es aquella frase de las *Meditaciones del Quijote*, ya citada: *Yo soy yo y mi circunstancia*. Las cosas aparecen interpretadas como *circumstantia*, como lo que está *alrededor* del yo, referidas, por tanto, a él. Se trata, pues, de un *mundo*,

que no es la suma de las cosas, sino el *horizonte* de totalidad sobre las cosas y distinto de ellas; las cosas están -como yo- en el *mundo*; pero ese mundo es mi mundo, es decir, mi circunstancia. (Marías, 2003a, p.443).

En la filosofía de Marías, la realidad primaria y más inmediata -la *realidad radical*- es la vida de cada cual. Por tanto, para cualquier investigación filosófica el único punto de partida accesible es mi vida y mi circunstancia. Es importante ver en estos rasgos específicos del desarrollo del pensamiento raciovitalista la posición de pensamiento que el maestro expande hacia el alumno (de Ortega a Marías) y que éste hace suyo para su desarrollo. Como en su antecesor, hay que distinguir en sus vidas facetas muy distintas y relacionadas: a) el intelectual y político (hombre de proyección pública que se dirige a la sociedad que le envuelve: la española), b) el filósofo que se hace historiador de las ideas a través del pensamiento filosófico aprendido, c) el escritor, ensayista y columnista que publica, d) el profesor que enseña en universidades, y e) el conferenciante abierto a un público heterogéneo y dispar. Julián Marías seguirá los pasos de su maestro en este cubil que es la vida intelectual, con proyecciones personales y sociales diferenciadas pero con un mismo interés: trasladar pensamiento y conocimiento; divulgar. Hacer del acto comunicativo interpersonal una premisa incuestionable.

3.2. La Antropología Metafísica

El concepto *estructura empírica de la vida humana* como concreción o delimitación de la estructura analítica, es una de las novedades intelectuales más relevantes del pensamiento de Marías. La idea empieza a gestarse en el año 1949 con *El método histórico de las generaciones*. Más tarde, en 1955, Marías amplía su visión en el campo de la filosofía social escribiendo la obra *Estructura Social*, pero es a partir de la obra *Antropología Metafísica* (1970) donde desarrolla este concepto más ampliamente. Esta obra, publicada cuando el filósofo cuenta cincuenta y seis años de edad, desarrolla muchas definiciones de su pensamiento filosófico que después irán formando parte de su particular diccionario de vocablos. *Antropología Metafísica* reúne en sus 318 páginas y treinta capítulos algunos de los temas que, hasta el final de su obra intelectual, irá asimilando, repitiendo y concretando. Los títulos de algunos de los capítulos son premonitores de cuál es el ámbito de pensamiento del autor, que desarrolla en continuidad con sus obras anteriores pero con mayor amplitud, el tema de la felicidad humana en el capítulo veintiocho:

- I.- La visión responsable.
- V.- Persona y yo.
- VII.- La realidad de la vida humana.
- X.- La estructura empírica.
- XI.- Las formas de instalación.
- XII.- La estructura vectorial de la vida.
- XVI.- La instalación corpórea.
- XVII.- La condición sexuada.
- XXI.- Razón vital masculina y femenina.
- XXVIII.- La felicidad, el imposible necesario.
- XXX.- Muerte y proyecto.

Marías entiende que la estructura analítica es insuficiente para la descripción del vivir del hombre porque no alcanza a un segmento de realidad que responde a lo que de hecho el hombre es: una *realidad encarnada*¹⁴. Las categorías analíticas describen rasgos necesarios de la vida personal pero no de la vida personal humana: la corporeidad es un dato esencial que, según Marías, no se tiene en cuenta. El ser humano es varón y hembra, hombre y mujer; hay una disyunción bipolar de la estructura humana: “aunque participan de la mismo sociedad, tienen parcialmente repertorios de interpretaciones restringidas a uno u otro sexo” (Marías, 197, p.206); no se puede describir al hombre real sin atender a esta caracterización.

La vida, la de cada uno, es la *realidad radical*. Si se analizan las estructuras de la vida humana se hace metafísica y se encuentran las categorías analíticas, pero ahí no está todavía el hombre. Para alcanzarlo hay que llegar a un segundo nivel en su estructura empírica: el de la concreción específica. Así se hace posible la antropología metafísica, una doctrina del hombre vista como realidad radicada en la realidad radical que es la propia vida: “toda realidad en cuanto realidad –en cuanto hallada por mí de cualquier modo que sea– radica en mi vida, está radicada en ella” (Marías, 1970, p.61).

En las primeras páginas de esta obra Marías escribe:

La filosofía aparece así como una forma radical de nacimiento, como un desgarramiento de la placenta originaria que es la sociedad tradicional, para vivir a la intemperie y – de un modo nunca dado hasta entonces– *desde uno mismo*. (Marías, 1970, p.16).

¹⁴ “Esa circunstancialidad humana es *corpórea* o, si se prefiere, la vida humana está encarnada; cada uno de nosotros tiene su propio cuerpo, con el cual hace su vida; ahora bien, todos nosotros tenemos un cuerpo «humano», y esa es nuestra estructura corpórea”. (Marías, 1970, p.92).

Si la filosofía constituye, pues, un esfuerzo para cubrirse de una piel nueva y rechazar el hombre viejo, se comprende que haya que comenzar por emprender una tarea de rechazo o si, se prefiere, de limpieza. El filósofo austríaco E. Coreth realiza una biografía descriptiva y selectiva del mismo tema y sitúa a Marías dentro del Culturalismo¹⁵ junto a otros autores como, Ortega y Gasset, Laín Entralgo y Carballo. Coreth (1991) define la Antropología Metafísica del filósofo como “antropología biográfica de ortodoxo corte orteguiano” (p.20). Así, pues, Marías reúne los requisitos de una antropología de la vida misma con sus ingredientes de historicidad, vida biográfica y acontecer menesteroso. La estructura empírica es un acercamiento ulterior a la realidad concreta y pertenece a un ámbito diverso de la filosofía. La antropología -en un sentido plenario- sería la ciencia de esta estructura empírica, mientras que la teoría humana como realidad radical es la metafísica.

Con esta estructura Julián Marías pretende distinguir entre lo que es el hombre, tema de la antropología, y la realidad radical que es mi vida, pero sin separarlas; ver al hombre desde la perspectiva de mi vida, como realidad radicada en mi vida. Según Marías, a través del análisis de una vida se descubren los caracteres necesarios y, por tanto, universales de la vida personal y a esto se le denomina estructura analítica. La estructura que define al hombre se denomina empírica porque se descubre por la experiencia, por el contacto con la vida real. Esta estructura no sería necesaria para definir la vida humana, pero como la única vida humana que conocemos es la del hombre, estos componentes empíricos se añadirían a la estructura

¹⁵ El Culturalismo surge como corriente teórica de la antropología a principios del siglo XX. Ésta propone que para poder conocer a los individuos es necesario analizar el mayor número de aspectos posibles de la cultura en la que se desarrollan: ese complejo total que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la costumbre, y cualquier otra capacidad o hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad.

analítica. Esta teoría es iniciada por J. Marías en su *Introducción a la Filosofía* (1947), pero no es hasta 1970 cuando desarrolla su visión con plenitud. Marías introduce dos conceptos diferentes e innovadores, acuñados por él para una mayor comprensión de esta situación estructural y empírica: la idea de *instalación*¹⁶ y la de los *vectores*¹⁷. Los dos derivan de la visión del filósofo del carácter proyectivo de la persona:

La vida es una operación que se hace hacia delante, esto quiere decir que tiene un <<atrás>> o un <<de atrás>>, que ese movimiento progresivo se hace *desde* alguna parte, que es lo que da sentido a ese <<hacia>> en que la vida consiste y llamamos proyecto. (Marías, 1970, pp.98-99).

Por consiguiente, el tiempo es el ámbito de la instalación. Es lo que Marías llama *acontecer*. Este término utilizado por el autor encierra en sí las ideas de hacer, acaecer, suceder, pasar y ocurrir. En la persona se incluye la irrealidad por su condición futuriza y también por su pasado. “La persona es, pues, una extraña <<condensación>> de temporalidad, que se actualiza -es decir, que es real- en cada momento” (Marías, 2005a, p.177). En mi presente está el pasado como parte de mi circunstancia, como memoria, y el futuro como anticipación, como campo de mis proyectos vitales. El tiempo humano es biográfico y se proyecta en varias direcciones. Cuando se analiza el tiempo en la perspectiva antropológica se puede observar

¹⁶ “Cuando nos interesa la *estructura biográfica del estar*, es decir, cuando consideramos el <<estar>> de manera a la vez biográfica y estructural, llegamos a un concepto imprescindible en una teoría del hombre como estructura empírica de la vida, en una antropología en el sentido riguroso de la palabra: el de *instalación*”. (Marías, 1970, p.99).

¹⁷ “Intensidad y dirección definen un vector (...) La flecha, símbolo del vector, símbolo de la acción vital, adquiere así una significación más rica y precisa. Y esto da su sentido *biográfico* y por tanto humano a un concepto que ha permitido la intelección de la vida biológica. (...) El hombre -no su cuerpo, no lo que tiene de organismo- necesita muchas cosas para vivir, y está referido a ellas mediante un sistema de proyectos, tensiones, recuerdos, anticipaciones, privaciones, que tienen intensidad y orientación, es decir, un carácter vectorial”. (Marías,1970,p.110)

que su carácter principal es la edad, ya que es en esta dónde se acumulan las experiencias humanas y el campo de las posibilidades. Todo lo que hace el hombre lo hace para algo que será; sin proyectos, sin pensar en el futuro, es imposible seguir viviendo. El futuro incierto, las ilusiones, las esperanzas, los proyectos del hombre, forman parte de su ser, de lo que verdaderamente es.

Es una constante en el pensamiento de Marías la convicción de que sólo será posible una auténtica y verdadera metafísica si accedemos a una realidad radical, entendiendo por ésta aquella que esté allende de toda interpretación y, por tanto, pueda entenderse literalmente como raíz de todas las demás; en otras palabras, aquella en que todas las otras están radicadas o arraigadas. Esa realidad no puede ser otra que mi vida, entendida en el sentido más individual y primario: el hecho de encontrarme yo haciendo algo con las cosas que encuentro en mi circunstancia (en frase del propio Ortega: "*yo soy yo y mi circunstancia*"¹⁸). Eso es, precisamente, lo que llamamos vivir si tenemos en cuenta que no hay un vivir abstracto, sino que todo vivir implica un sujeto individual que se encuentra con cosas en su entorno; esto es mi vida -la de cada cual-.

El conocimiento humano es, por su verdadera naturaleza, simbólico. Este rasgo caracteriza a la vez su fuerza y su limitación. Para el pensamiento simbólico es indispensable llevar a cabo una distinción aguda entre cosas actuales y posibles, entre cosas reales e ideales. Un símbolo no posee existencia real como parte del mundo físico; posee un sentido. En el pensamiento primitivo resulta muy difícil distinguir entre las dos esferas del ser y del sentido, pues se hallan constantemente confundidas. Un símbolo es considerado como si

¹⁸ "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac locoilli quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: «salvar las apariencias», los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea". (Ortega y Gasset, 1914, pp. 43-44).

estuviera dotado de poderes mágicos o físicos, pero en el progreso ulterior de la cultura se siente claramente la diferencia entre cosas y símbolos, lo cual quiere decir que la distinción entre realidad y posibilidad se hace cada vez más pronunciada.

La cultura humana tomada en su conjunto puede ser descrita como el proceso del progresivo acto creativo del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso ya que en todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal. La filosofía no puede renunciar a la búsqueda de una unidad fundamental en este mundo ideal pero no tiene que confundir esa unidad con la simplicidad. No debe ignorar las tensiones y las fricciones, los fuertes contrastes y los profundos conflictos entre los diversos poderes del hombre; estos no pueden ser reducidos a un común denominador. Tienden en direcciones diferentes y obedecen a diferentes principios, aunque esta multiplicidad y disparidad no significa discordia o falta de armonía. Todas estas funciones se completan y complementan, pero cada una de ellas abre un nuevo horizonte y muestra un nuevo aspecto de lo humano.

Cuando nos acercamos al índice de *Antropología Metafísica* (1970)¹⁹ del cual hemos hecho una selección al iniciar este capítulo, comprobamos como Marías se aleja de una antropología cultural, simbólica, para acercarse a una antropología de la persona, subrayando y desarrollando sus principios teóricos. La estructura empírica, eje centrífugo de su pensamiento es lo que resulta del

¹⁹ Del capítulo I al IX Marías desarrolla su interpretación sobre la Filosofía, Dios, la Persona y el Hombre. Entre los capítulos X y XXIII despliega su teoría de la estructura empírica y las formas de instalación en su estructura vectorial y sus componentes (*instalación corpórea, condición sexuada, etc.*). Del capítulo XXIV al XXX la vida y la muerte harán acto de presencia de una manera constante, con el tema de la Felicidad, ese *imposible necesario*, instalada en el capítulo XXVIII.

análisis de una vida: mi vida; no es una realidad, sino una interpretación de ésta, pero obtenida desde la realidad, cuyo contenido son las condiciones que hacen posible mi vida. Esta doctrina de la estructura empírica puede definirse como la forma concreta de circunstancialidad y es, por tanto, antropología, si bien –al estar hecha desde la teoría de la vida humana como realidad radical– tiene carácter metafísico.

Esto está presuponiendo la concesión de dimensión filosófica al verbo *estar*, que adquiere en Marías dignidad metafísica inédita hasta convertirlo en soporte de lo que llama *las formas de instalación* de la vida humana. Este innovador planteamiento le lleva al autor a forjar toda una serie de conceptos que permitan el estudio y comprensión en plenitud de la estructura empírica. Así aparecen: *vector, futurizo, corporeidad, viviente, condición amorosa, condición sexuada, articulación del tiempo, mundanidad, moriturus, razón masculina, razón femenina, sentido, transitable, etc.*

Las ciencias particulares abordan al ser humano desde perspectivas muy ilustrativas, aunque siempre sectoriales. La psicología experimental estudia el aparecer de los actos de querer, de elegir y de amar; alcanzan su aparecer, pero no ‘ven’ - porque no cuenta con un instrumento adecuado para ello - el inteligir mismo, el querer mismo, la decisión misma, en su brotar del núcleo personal, del fondo del alma humana. Por eso, no alcanza a descubrir la esencia de las facultades intelectuales (entendimiento y voluntad) y menos aún el alma humana y el constitutivo formal de la persona, cuya dignidad permanecerá para ellas siempre insinuada, pero también velada.

La Antropología Metafísica ha de preguntarse por lo específico del ser humano, es decir, por aquello que esencialmente le define y operar sobre la base de experiencias rigurosas con sus propios métodos: la inducción, la deducción y la abstracción. El punto de partida requiere experiencias inmediatas, íntimas, redescubiertas al margen de la rutina habitual, que es cuando lo habitual resulta tan asombroso como ilustrativo. Por de pronto quiere decir que yo no soy tú, ni ningún otro. Yo soy lo otro que tú y tú eres lo otro que yo. Yo connota tanto mismidad como alteridad. Tú y yo somos yoes y en esto coincidimos: en el modo de ser, en la naturaleza o esencia. Pero hay algo en lo que diferimos radicalmente, que es lo que se ha llamado *acto de ser*:

Esta es la *radical* menesterosidad del hombre como persona, proyectado hacia delante, de cara al futuro, yendo hacia lo otro y, sobre todo, hacia el otro; la persona necesita a la *otra persona* en la medida en que se le presenta como tal, y por tanto como insustituible e irrenunciable. (Marías, 1970, p.48).

3.3. La persona

La mirada clásica hacia la realidad nos ha legado muchas definiciones, una de ellas es la denominación de la persona. Persona como *prosopon*: esa máscara que los actores utilizaban al representar sus papeles en el teatro, al realizar el esfuerzo doble de encarnar a un personaje con una interioridad creíble y de presentarlo ante un público capaz de comprenderlo en una trama o historia concreta. Marías nos lo introduce en su obra *Antropología Metafísica*:

Se suele buscar el origen de la noción de persona en la voz latina *persona*, y esta se considera equivalente de la griega *prósopon*, que, como helénica, se tomo como naturalmente <<anterior>> a la latina. Pero nada de esto es demasiado claro (...)

Entre los presocráticos aparece en tres textos, Antifón, Demócrito y Empèdocles, y quiere decir cara, rostro, incluso la faz de Helios, el Sol. En Platón quiere decir también rostro; y es el sentido con que aparece en Aristóteles, que habla largamente del *prósopon* y sus partes (por ejemplo, la nariz), también de la cara de la Luna; y en algún lugar advierte que se dice *prósopon* del hombre, pero no del buey o del pez. (Marías, 1970, p.41)

Por supuesto, el sentido más interesante de esta voz griega, el que se ha tomado como fundamento o punto de partida de la noción de <<persona>>, es aquel que coincide con la voz latina: la *máscara*, por ejemplo la máscara trágica o cómica de los actores. De ahí se derivan las significaciones de <<papel>> o <<carácter>> o <<personaje>> y últimamente <<persona>>. (Marías, 1970, p.42)

Marías (1996) dirá en su obra *Persona* que el contacto con las personas reales implica abandonar las ideas erróneas sobre la realidad personal y pensarlas de nuevo en contacto, en apertura respecto a la realidad misma. Todo ello se expresa con la definición de la persona como un *alguien corporal* en la cual, curiosamente, la dimensión sexuada ya está presente de manera transversal, afectando tanto al

alguien como al *corporal*. Llevado por la instrucción de Ortega y Zubiri, el autor hace de la irreductibilidad un elemento central de su pensamiento antropológico. Que el hombre sea irreductible significa fundamentalmente que no es un *qué* sino un *quién*. El hombre no es *algo* sino *alguien*, más precisamente un alguien corporal; pero, sobre todo, un ser único, individual y distinto a los demás seres humanos:

Creo que el planteamiento adecuado de esta cuestión data de 1970, del capítulo IV, <<La creación y la nada>>, de mi *Antropología Metafísica*. Allí intenté pensar *personalmente* la generación humana, distinguiendo su aspecto psicofísico, que es bastante claro y no demasiado diferente de lo que es la generación en los animales superiores. La realidad psicofísica del hijo –cuerpo y sus funciones, psiquismo, carácter, etc.- se <<deriva>> de la realidad de los padres y es, en principio, <<reductible>> a ella. Pero *el hijo* no, en modo alguno. Distinguía entre <<lo que>> es y <<quien es>>. El hijo que es y dirá <<yo>> es absolutamente irreductible al yo del padre y al de la madre, tanto como estos son irreductibles entre sí. No tiene sentido decir que <<viene>> de ellos, porque *yo* soy un término de una oposición polar con toda otra realidad efectiva, posible o imaginable.

La conclusión que extraía de esto era que, en un sentido puramente <<descriptivo y fenomenológico>>, la *creación* personal es evidente: la aparición de *una persona* es la de una realidad nueva e irreductible: precisamente lo que entendemos por creación. (Marías, 1996a, pp.121-122).

El *yo individualista* de Marías es un yo individual dotado de una acción específica, que identifica a ese alguien que somos. El yo vive en el hombre y en la persona pero nunca de una manera estática sino siendo programática, futuriza y yendo hacia algún lugar. Ese ir hacia delante y proyectar, es observado por Marías como una visión integral, armónica y estructural en un concepto acuñado por él que denomina *instalación*. Otra instalación vital para Marías es la *condición sexuada*: o se es varón o se es mujer, pero no como

separación sino como referencia al otro: uno se entiende en relación con el otro y esta interdependencia no se limita a lo sexual sino que es un rasgo determinativo de todo hombre.

Ese alguien corporal o persona -explica Marías- no solamente acontece, sino que está unido a la futurición, a esa tensión hacia adelante que es la vida; esta es otra dimensión o sentido de la definición de persona como *prosopon*: "frente o fachada". La persona es futuriza, volcada hacia el futuro, siempre en una circunstancia que originariamente no ha elegido sino que le viene dada y que está en gran medida concebida por un grupo social que nos transmite esa amalgama de sentidos en forma de creencias que asumimos operativamente viviendo, pero sobre las que no reflexionamos ni convertimos en objeto de nuestro pensar. Es importante tener en cuenta este sentido frontal, pues la vida es una operación hacia adelante:

Ese <<alguien>> es *futurizo*; es decir, presente y real, pero vuelto al futuro, orientado hacia él, proyectado hacia él; hacia el futuro <<da>> la cara en que la persona se denuncia y manifiesta, y por eso la cara es, entre las partes del cuerpo, la estrictamente personal, aquella en que la persona se contrae y manifiesta, se expresa. Pero esa condición futuriza de la persona envuelve un momento capital: es parcialmente *irreal*, ya que lo futuro no *es*, sino que *será*. En el rostro o persona se denuncia *ahora* -en realidad presente- el que será. Entendemos por persona una realidad que no es solo real. Una persona 'dada' dejaría de serlo. El carácter programático, proyectivo, no es algo que meramente acontezca a la persona, sino que la constituye. La persona no <<está ahí>>, nunca puede como tal estar ahí, sino que *está viniendo*. (Marías, 1970, p.45).

Marías (1970) se pregunta "¿Quién es el que vive?" en una pregunta que no pretende concluir con la respuesta de lo que llamamos hombre sino que hemos de llegar a la persona, al alguien corporal: el hombre

es una serie de estructuras con las que hago proyectivamente mi vida. Esta fórmula es la que le permite a Marías expresar con nitidez a lo largo de sus libros la distinción entre *la persona* -el quién, que no está completamente hecho- y el *qué soy* -mi humanidad determinada, la facticidad, lo que me es dado para mi pretensión-. *Alguien* es justamente una realidad definida por acontecer y realizarse en forma de vida humana: cuando digo yo, tú o un nombre propio, pienso en un cuerpo que es de alguien. Este alguien corporal es lo que por de pronto entendemos como persona; persona que tiene un lugar de inicio en los padres, punto de partida al cual el autor le da un valor importantísimo por la situación amorosa de la persona y que se puede ver reflejado en sus memorias:

Creo que la atmósfera envolvente de mi casa, desde que nací, fue el primer estímulo para eso tan importante, tan desatendido, tan olvidado que es la educación sentimental. Hay dos formas de cariño, que pueden y deben combinarse, pero que a veces andan disociadas: el cariño de *apego* y el de *complacencia*. El primero era frecuente en muchas familias españolas; el segundo, bastante menos. Mi madre, sobre todo, prodigaba los dos; no se limitaba a <<cuidar>> a los suyos, sino que -hasta donde puede percibir un hijo- estaba enamorada de mi padre, y él de ella; para los hijos, desde niños, esa vivencia es decisiva. No se trata de <<explicar>> nada, sino del supuesto de la vida misma: imagínese lo que es encontrar *amor* desde el nacimiento. Significa, nada menos, la evidencia de que existe. (Marías, 2008, p.54).

Julián Marías expresa la siguiente idea: yo soy una persona pero el yo no es la persona; para el hombre, ser es prepararse a ser, disponerse a ser. Soy el mismo pero nunca lo mismo; es decir, en la persona hay mismidad pero no identidad. El yo pasado no es yo, sino circunstancia con la que me encuentro con la que yo proyecto y futurizo.

Cuanto más sé *quién soy*, cuanto más poseo mi realidad programática y proyectiva, futuriza, irreal y viniente, cuanto más auténticamente soy 'yo' en el modo de la vida personal, menos sé *qué va a ser de mí*, más incierta es mi realidad futura, más abierta a la posibilidad, la invención, el azar y la innovación. (Marías, 1970, p.48).

Para el autor, esta es la radical menesterosidad del hombre como persona, proyectado hacia adelante, de cara al futuro; yendo hacia el otro, la persona necesita a otra persona en la medida en que se le presenta como irrenunciable e insustituible: "la irreductibilidad de esa realidad que es un absoluto -aunque sea <<recibido>>, y por tanto relativo-; *yo* soy proyectivo, constituido por una instalación vectorial" (Marías, 1996a, p.21).

Marías recuerda que opacidad y transparencia son rasgos de la realidad de la persona. Lo primario es el descubrimiento del otro, es decir, un tú que se manifiesta como persona y que hace caer en la cuenta de tu "alter ego", referencia primaria de verte como un propio 'yo':

La <<percepción>> de la persona es absolutamente distinta de toda otra. Significa un encuentro, una resistencia, el engarce de estructuras en una relación personal. El descubrimiento del *tú* tras la cara ajena es distinto de la percepción de esta. Y cabe preguntarse si ese descubrimiento es siempre mutuo. (Marías, 1996a, p.24).

Lo que es una constante en este pensador es el concepto amoroso de persona. Considera que a través del cuerpo amado se llega a la persona, porque es su cuerpo, no un cuerpo impersonal; así se llega a la verdadera presencia, siempre siendo consciente que no se ama al cuerpo sino a la persona que tiene ese cuerpo. Por eso amamos ese cuerpo, porque es signo de quién amamos. Esta es la verdadera presencia, la forma radical de 'estar con':

Toda persona, incluida la que soy yo mismo, está asociada a un cuerpo, inseparable de él, presente en él. A lo largo de la vida, muestra su dimensión corporal. Su desaparición final -me refiero aquí a la de la persona ajena- es ante todo una peripecia de su corporeidad, en forma extrema la destrucción de esta. Frente a esto se desvanece esa otra evidencia -creo que todavía más fuerte- de que cuando *vivo* a una persona no me refiero a su cuerpo, sino, a través de él, a un *quién*, a un *tú* inconfundible con la corporeidad en la que se manifiesta. (Marías, 1996a, p.136).

En una conferencia dada por Ortega y Gasset en el Instituto Internacional de Señoritas de Madrid, en 1931, con motivo del centenario de Hegel (cuando Marías tiene sólo diecisiete años), encontramos esa expresión de los nudillos dando a la puerta, esta imagen del quien, no del que, que posteriormente encontraremos en sus textos:

Golpeamos con los nudillos en la puerta. <<¿Quién anda ahí?>>, preguntamos. Hemos oído ruidos en la habitación vecina. La puerta está cerrada. No podemos entrar. Del interior nos llegan sólo rumores (...) Inevitablemente llegan a nosotros convertidos en signos o síntomas de un acontecimiento o serie de ellos, en suma, de algo que pasa bajo ellos, de que ellos son manifestación parcial, anuncio incompleto. Y ese algo que pasa del otro lado de la puerta sólo se nos aclara cuando averiguamos a quién le pasa: el algo sospechoso empuja nuestra mente hacia un alguien. Por eso preguntamos: <<¿Quién anda ahí? >> Tal vez es la criada que golpea los muebles o un hombre en frenesí que se martiriza. (Ortega y Gasset, 1965, p.95).

El palafrenero no podía entender lo que a éstos les pasaba, porque en realidad la Revolución francesa no era un hecho de la vida privada o individual de ninguno de ellos, ni siquiera de su vida colectiva o social. Era un hecho de la historia, y sólo resultará comprensible cuando se golpee con los nudillos sobre el telón gigantesco de los hechos y se pregunte: ¿Quién anda ahí? ¿Quién produce y padece todos esos ruidos? En suma: ¿a quién le pasa la historia universal como a mí me pasa mi vida? ¿Quién es el alguien, el Mismo de la

historia que pulsa y late bajo sus sucesos? (Ortega y Gasset, 1965, p.99).

¿Cómo expresa Marías esa versión del *quién*? ¿Cómo le imprime él su carácter personal? A lo largo de sus trabajos filosóficos estará presente esta noción del *quién* que se esconde detrás de una puerta, dejando atrás el *qué* impersonal, material, sin vida, sin sustrato y que se aleja de la visión imaginada de lo que en realidad encontraremos. En *Nuevos ensayos de filosofía* (1968) y *Antropología Metafísica* (1970), Marías redacta su idea del *quién*:

Ni siquiera podemos decir <<el hombre>>, porque esto es mucho decir. Cuando unos nudillos llaman a la puerta, preguntamos: <<¿Quién es?>> (Aunque la filosofía y la ciencia lleven dos mil quinientos años preguntando erróneamente <<¿Qué es el hombre?>>, y recibiendo, como era de esperar, respuestas inválidas). A la pregunta <<¿quién es?>> la respuesta normal y adecuada es: <<Yo>>. Naturalmente, 'Yo' acompañado de una voz -de una voz conocida-, es decir, de una *circunstancia*. Si la voz es desconocida, la respuesta no me sirve de nada, lo cual quiere decir que la significación de esa palabra 'yo' se ha alterado; ahora quiere decir otra cosa, un 'yo' no circunstancial, es decir, cualquiera; como si alguien dijera: <<un yo>>'. Pero eso ya lo sabía al preguntar <<¿quién?>>, y la contestación no me saca de mis dudas; lo que yo pido al preguntar es precisamente la posición pronominal de ese <<alguien>> que llama, su concreta circunstancialización en 'yo', insustituible, inequívoco, irremplazable. Esa función pronominal del 'yo' o el 'tú' circunstanciales equivale a un *nombre propio* -a un nombre *personal*-, siempre que tengamos en cuenta que este tiene, no sólo una significación, sino una función denominativa y otra vocativa, cuyo sentido pleno resultará luego más claro. (Marías, 1970, p.44).

Ese *quien* es el eje central con el que el propio Marías analiza y concentra en su trabajo intelectual en el año 1996 bajo el título de *Persona*.

La consciencia de este problema me ha acompañado a lo largo de toda la historia de mi pensamiento filosófico. Por sorprendente que pueda parecer, aparece ya en primer ensayo, «San Anselmo y el Insensato», escrito en 1935, a los veintiún años, y que termina con estas palabras: «Resulta claro al final de este ensayo que el argumento se funda, en última instancia, en el hombre mismo, recogido en su mente, que tropieza con Dios». (...)

En *La filosofía del P. Gratry* (1941) aparece temáticamente el problema de la persona; más aún, y de manera más personal, en *Miguel de Unamuno* (1943); dentro de la primera exposición de conjunto de mi pensamiento, en *Introducción a la Filosofía* (1947); con otros recursos, con un repertorio nuevo de categorías y conceptos, en *Antropología Metafísica* (1970).

Desde entonces, todos mis libros han sido exploraciones de la realidad de la persona: los dos libros sobre la mujer, *La mujer en el siglo XX* y *La mujer y su sombra*; *La felicidad humana*; *La educación sentimental*; *Razón de la filosofía*; *Mapa del mundo personal*; *Tratado de lo mejor*. Y no se olviden dos libros, que no parecen estrictamente filosóficos pero que, si se los mira bien, pueden ser clave de este problema: mis memorias *Una vida presente* y *Breve tratado de la Ilusión*. En ambos se pone en juego la perspectiva rigurosamente personal para mostrar las trayectorias de una vida real y para investigar una posibilidad en que se descubre acaso lo más propio de la persona humana. (Marías, 1996a, pp.10-11).

Toda la obra de Julián Marías mantiene siempre una reflexión profunda hacia el quehacer humano: vida y proyecto, persona y acción. El ser moral que hay en cada uno, el ser que se pregunta y se interroga por las cuestiones profundas de su pensamiento y que conduce al núcleo de su pensamiento, la afirmación de la condición personal del hombre y de la mujer y que encontramos de una manera muy particular, como hemos dejado anotado en este capítulo, y que pueden enfatizarse en casi todas sus obras pero muy especialmente en: *Antropología Metafísica* (1970), *Razón de la Filosofía* (1993), *Mapa del*

mundo personal (1993), *Tratado de lo mejor* (1994) y *Persona* (1996). En estas obras es donde el filósofo argumenta la corporeidad de la persona en su ámbito natural masculino y femenino. El hombre para Marías es realidad, intimidad: “lo humano no ha de buscarse en sus caracteres orgánicos, biológicos, animales, ni siquiera psíquicos, sino en su persona, como algo corporal, en su vida, en el sentido de vida biográfica” (Marías, 1979, p.298).

Marías se consideraba un discípulo amoroso de Ortega: alude a la realidad ineludible, a la propia realidad, a la realidad radical para llegar a la persona, la cual, sigue siempre el pensamiento de su maestro: “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega y Gasset, 1914, p.43-44). Según esta visión de la persona humana, vivir es algo que nadie puede hacer por mí; mi vida es todo aquello a lo que se encuentra referida mi existencia terrenal. Uno tiene que vivir su propia vida y, al mismo tiempo, construirla como una hoja en blanco para llenar de propia biografía. Vivir es construir mi vida. Las cosas están presentes en nuestro vivir. Nuestra vida existe en estas realidades activamente, flujo y reflujo.

¿Qué quiere decir Marías con mi circunstancia mundanal? El pensador define: “mundo es aquello donde se vive; concretamente, mi mundo es el ámbito en que yo vivo” (Marías, 2005a, p.24). El mundo, pues, es ese escenario abierto a todos los actores vivientes y viviendo. Un mundo compuesto de cosas y personas, de naturaleza y animales. Marías considera que la persona necesita a las cosas que le rodean y las cosas perviven al unísono de la actividad humana. Un mundo sin personas produciría una visión fantasmal pero un mundo sólo con personas no sería mundo: la interrelación es necesaria, y además imprescindible, para crear un corpus social donde la persona

desarrolle justamente ese estar en el mundo, pero de una manera que le dé sentido, colectivo y personal.

¿Qué elemento es inherente al ser humano en ese vivir? Su cuerpo. Un cuerpo que no es una cosa, aunque a veces parezca que ésta podría ser la mirada política del ser humano en la contemporánea modernidad. La persona está instalada en su propio cuerpo, un cuerpo que no ha elegido, venturoso azar de creación paterno-marital. Al nacer encontrará en él un lugar de posada, de ensimismamiento, de acción, de movimiento y expresión. Pero la persona no es únicamente su cuerpo, por eso el lugar de posada también puede convertirse en lugar de conflicto, rebeldía y lucha interior. En relación a este aspecto, el del conflicto personal entre una persona y su cuerpo, Marías no atiende en su reflexión filosófica aunque incide en la idea que la persona no es una cosa, sino una realidad viva que se construye, se define y redefine en cada momento de su vivir y que tiene una dualidad intrínseca en el ser humano: varón y mujer.

Igual que Marías da un tratamiento diferente en función del género al tema de la felicidad, también distingue entre varón y mujer cuando explica lo que para él significa *ser persona*. Cada uno tiene un modo propio y específico de vivir, con lo cual, de ser persona. El varón es persona en un modo propio de condición personal masculina y la mujer en un modo propio de condición personal femenina. Para Marías ser varón significa proyectarse hacia la mujer; y a la inversa, ser mujer significa proyectarse hacia el hombre. ¿Qué pasa con las personas que no tienen esta proyección hacia las personas de la otra polaridad? Para Marías, la respuesta es radical: la persona no lo es plenamente si no está referida al otro. Sin lugar a dudas, en esta radicalidad de pensamiento haría falta pensar donde

pondría a la gran cantidad de personas que no viven proyectadas al encuentro de polaridades distintas: místicos, ascetas, celibatos, etc. Para el pensador esta condición de persona sólo puede ver su punto álgido en la condición amorosa del hombre.

La persona instalada en su propio sexo e intrínsecamente orientada hacia al sexo contrario se encuentra en condiciones óptimas para experimentar el amor. Si el amor es un acto de donación, tendríamos que entender que esa persona que no sigue los requisitos elaborados por Marías, realiza sus actos de amor haciendo valer sus dones personales, vectorialmente, hacia otro lugar: la espiritualidad, la amistad o la fraternidad, renunciando a ese vivir dualmente que Marías pone en el lugar más alto de la vida personal.

3.3.1 Marías y el personalismo

¿Qué es el personalismo? J. M. Burgos²⁰ nos introduce a la historia de esta corriente filosófica en su trabajo intelectual que titula como *Introducción al Personalismo* (2012):

El personalismo es una filosofía que nació en Europa durante la primera mitad del siglo XX y se caracteriza por colocar a la persona en el centro de su reflexión y de su estructura conceptual. Procede de múltiples fuentes, pero se consolidó en la Francia de los años 30 y adquirió posteriormente una importancia notable en toda Europa influyendo en acontecimientos tan relevantes como la Declaración de la ONU sobre los derechos humanos, las Constituciones europeas posteriores a la Segunda Guerra Mundial o el Concilio Vaticano II. (Burgos, 2012, p.5).

El personalismo surgió (...) como movimiento de respuesta colectiva a un complejo conjunto de cuestiones sociales, culturales y filosóficas: el auge del individualismo y de los colectivismos, tanto de derechas (fascismo y nazismo) como de izquierdas (marxismo); la prepotencia de un materialismo cientificista que negaba el valor de verdad a cualquier afirmación no experimental; una fuerte crisis de valores percibido por algunos como crisis global de la civilización occidental; una creciente descristianización. (Burgos, 2012, p.7).

Todo este complejo conjunto de problemas fue confluyendo lentamente y por vías muy diversas en lo que se ha denominado <<despertar personalista>>, es decir, en la consciencia de que, para afrontarlos y, sobre todo, para superarlos, era necesario recurrir al concepto de persona y construir, desde allí, un nuevo proyecto filosófico, una nueva antropología.

²⁰ Juan Manuel Burgos, nacido en Madrid en el año 1961, es el fundador y el presidente de la Asociación Española de Personalismo (2003) y de la Asociación Iberoamericana de Personalismo (2011). Además, trabaja como profesor titular de la Universidad CEU San Pablo de Madrid. J. M. Burgos tiene en su haber una extensa biografía, entre sus publicaciones encontramos: *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain* (1995), *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva* (2000), *Antropología: una guía para la existencia* (2003), *Diagnóstico sobre la familia* (2004), *Para comprender a Jacques Maritain. Un ensayo histórico-crítico* (2006), *Repensar la naturaleza humana* (2007), *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas* (2009), *Antropología breve* (2010), *Introducción al personalismo* (2012), *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía* (2014) e *Historia de la Psicología* (2014).

Esa reconstrucción siguió caminos muy variados, con frecuencia interrelacionados entre sí y, en otras ocasiones, relativamente independientes: desde las propuestas de ética personalista de Scheler, pasando por el personalismo tomista de Maritain, el personalismo comunitario de Mounier, las filosofías del diálogo de los pensadores hebreos o el existencialismo personalista de Gabriel Marcel. Todos ellos advirtieron unos problemas bastante similares e intentaron resolverlos desde una matriz filosófica común, el personalismo. (Burgos, 2012, p.8).

El personalismo ha sido en principio una reflexión de raíz europea, aunque no exclusivamente ligada a estas fronteras. Tanto Carlos Díaz como J. M. Burgos destacan un sinnúmero de autores de pensamiento personalista²¹ que han desarrollado un pensamiento en el que la reflexión por la persona ha sido clave, con un acercamiento completo, con una actitud de poner a la persona en el puesto que le corresponde: un puesto central en el cual se engarzan individualidad y pertenencia social. Al referenciar a Marías, en el índice de su obra Carlos Díaz (2006) lo incluye en un grupo de filósofos que él denomina de “raíz testamentaria” junto a otros autores como Romano Guardini, Juan Luís Ruiz de la Peña y Andrés Manjón. Burgos (2012) en cambio lo hace desde un ámbito diferente: en su obra *Introducción al Personalismo* sitúa al autor en un ámbito grupal de filósofos españoles junto a Zubiri, Laín Entralgo y Polo.

Burgos escribe acerca del fondo personalista de Marías, conociendo en persona, como conoció al autor vallisoletano. En la obra *El vuelo del alción* (2009) se pregunta: ¿Es Marías personalista? Burgos, en la antesala de definir el personalismo de Marías, lo hace desde una

²¹ Díaz (2006) cita a los siguientes autores: Péguy, Maritain, Mounier, Domenach, Lacroix, Berdiaev, Manzana, Scheler, von Hidebran, Landsberg, Xirau, Wojtyla, Stein, Nédoncelle, Zubiri, Ellacuría, López Aranguren, Laín, Rosenzweig, Buber, Lévinas, Kierkegaard, Brunner, Marcel, Guardini, Ruiz de la Peña, Manjón, Marías, Ricoeur. Además, Burgos (2012) incluye a Granat, Bartnik, Ebner, Polo, Díaz, Burgos, Lopez Quintas.

corriente que se remite a los contenidos de los postulados de Marías. Él lo define así:

Para definir la corriente personalista caben dos caminos: la vía institucional y la que remite a los contenidos. La vía institucional fundamental la constituye Emmanuel Mounier y la corriente por él diseñada, que es la que dio lugar a lo que comúnmente se conoce como personalismo (...)

La otra vía de acceso remite a los postulados del personalismo que podemos sintetizar para nuestro objetivo en cuatro puntos: 1) la estructura, 2) la perspectiva, 3) los contenidos y 4) el método. *Estructuralmente* una filosofía es personalista cuando toma el concepto de persona como elemento central de su antropología. (Cañas y Burgos, 2009, p.148).

Y, abundando más en la cuestión, añadiría que, respondiendo a una pregunta que yo le hice con motivo de la presentación de un libro suyo, me señaló que no se consideraba parte de esta corriente, si bien la única indicación que apuntó era que no le gustaban los <<-ismos>>.

Sería sin duda muy interesante investigar el porqué biográfico de esta separación tan drástica, sobre todo teniendo en cuenta, como tendremos ocasión de comprobar, que el último Marías (momento en el cual yo le hice la pregunta, hacia 1996) es plenamente personalista. (...) El dato es que Marías apenas menciona al personalismo como corriente filosófica y, cuando lo hace, no se identifica con él. (Cañas y Burgos, 2009, p.150).

El estudio acerca del personalismo de Marías lo podemos abordar desde la pertenencia a la corriente o perspectiva institucional o desde el fondo, es decir, desde los contenidos explícitos de su antropología.

Es claro que Marías no pertenece a la corriente personalista institucionalmente considerada. Oyó directamente de labios de Maritain en la Universidad de Verano de Santander el curso que daría lugar a *Humanismo Integral*, conoció la obra de Landsberg, la de Scheler, fue amigo de Marcel y, sobre todo, estuvo influenciado por Zubiri. Pero, más allá de estas influencias tangenciales (excepto la de

Zubiri), su contacto directo con la corriente personalista es limitado, y las referencias en su amplísima obra escrita son marginales. (Cañas y Burgos, 2009, pp.149-150).

José Manuel Mora, en un artículo incluido en la obra *El giro personalista: del qué al quién* de la colección *Persona* de la Fundación Emmanuel Mounier, describe un común denominador formal, conceptual, basándose en una definición sobre el personalismo y los rasgos generales que se pueden encontrar en los principales autores personalistas. Mora alude a la referencia que el pensador Juan Manuel Burgos hace en su obra *El Personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*²² y que ayuda a reflejar la idea que parte de la obra de Marías es estructuralmente personalista

(...) Según Burgos, los rasgos generales que se podrían encontrar en los principales personalistas –si bien en algunos autores importantes no estarían todos– son: visión del mundo de tipo ontológico o metafísico; capacidad del hombre para conocer la verdad, que al mismo tiempo le trasciende; libertad de la persona; permanencia del yo, o sustancialidad de la persona; reconocimiento de una naturaleza humana; dimensión ética esencial; dimensión religiosa enraizada en la naturaleza espiritual del hombre; distinción insalvable entre cosas y personas; importancia radical de la afectividad; esencialidad de la relación en la persona; primacía absoluta de los valores morales y religiosos; corporeidad, sexualidad y comprensión del hombre como varón y mujer; papel fundamental de la comunidad; la filosofía como medio de interacción con la realidad cultural y social; unión entre fe y cultura. (Mora en Burgos, 2011, p.16).

²² Burgos, J. M. (2000). *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva* (pp.168-194). Madrid: Palabra.

3.4. El cristianismo

Desde hace decenas de siglos, el hombre busca una respuesta que llene de contenido y significado a la palabra Dios; los filósofos, clérigos y pensadores de todo tipo continúan abriendo su mente a la elaboración de respuestas que ayuden a superar el escollo del vivir, ese segmento que constituye el nacer y el morir. Seguramente, ningún otro de los vocablos de la multitud de lenguas que se hablan en nuestro planeta puede llegar a ser tan envilecido, mutilado y a la vez ensalzado. El tema de Dios abre siempre un amplio debate que desde la filosofía se debe abordar ya que es imposible preguntarse qué hay en la vida humana, en la naturaleza o en el espacio excluyendo de la reflexión el tema de la Creación o del Absoluto. También existe la cuestión del actuar, del bien y del mal, que las religiones abordan y relacionan siempre con los mandatos divinos.

¿Cómo reflejó la visión de Dios un filósofo contemporáneo como Julián Marías? ¿Cómo relaciona el pensador vallisoletano la muerte, la corporeidad humana, la ilusión y la felicidad con el hecho religioso intrínseco en cualquier sociedad?

Escribe Juan Padilla en la obra coral coordinada por Juan José García Norro -*Julián Marías: maestros y amigos*- en su capítulo titulado *Julián Marías y el problema de Dios*, sobre los inicios de un joven Marías que indaga profundamente en el tema religioso:

Cuando se repasa la bibliografía de Julián Marías llama la atención la importancia que tiene el tema de Dios en sus primeros escritos. Su primer ensayo, <<San Anselmo y el insensato>>, publicado en 1935 en *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, siendo todavía estudiante, es un intento de interpretación de la famosa prueba anselmiana de la existencia de Dios conocida como argumento ontológico. En 1938, en plena guerra civil, publica en *Hora de España*, órgano de expresión

cultural del bando republicano, <<La pérdida de Dios>>, un estudio histórico sobre la desaparición de Dios en la filosofía moderna. En 1941, después de la guerra, ahora en *Escorial*, vuelve sobre el tema en un artículo titulado <<El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo>>, donde prolonga el estudio histórico sobre la desaparición del tema de Dios de la filosofía, recordando las observaciones de Ortega en <<Dios a la vista>> (1926) y presentando con entusiasmo las ideas expuestas por Zubiri en <<En torno al problema de Dios>> (1935), que a Marías le parecen decisivas. El mismo año publica *La filosofía del padre Gratry: La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona*, que es su tesis doctoral, dirigida precisamente por Zubiri. Todavía ese mismo año traduce por iniciativa propia *La connaissance de Dieu*, de Gratry. Y en 1944 aparece <<El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran>>, que entrará a formar parte del libro publicado el mismo año con el título de su primer ensayo: *San Anselmo y el insensato*.

Este interés por el tema de Dios es tanto más llamativo cuanto que durante este tiempo, por lo menos hasta 1941, apenas se ocupa de otra cosa. (Padilla en García Norro, 2015, p.37).

La filósofa Sánchez Gey-Venegas también deja patente estos inicios de indagación sobre Dios por parte de Marías en su artículo en el libro coral *Julián Marías. Una filosofía en libertad*, en un capítulo dedicado al filósofo vallisoletano y que titula como *Julián Marías y la filosofía española*:

(...) se centraba en la defensa de la tradición desde Platón a Sto. Tomás, Descartes y Leibniz y la crítica al panteísmo y al idealismo por considerarlo una <<vacua filosofía de la identidad>>. Gratry busca una filosofía del sentido, que se opone al idealismo y al empirismo. Enmarca este sentir no como algo que viene de la subjetividad en sí misma sino de fuera. La idea de sentido es relacional, integradora de las dos dimensiones humanas: la intimidad y la trascendencia. A este sentido le denomina divino porque relaciona el alma con Dios. Defiende que ese vínculo entre el hombre y Dios es un elemento

constitutivo de la existencia humana, de modo que prueba la relación, y no al revés.

La filosofía de Gratry le sitúa en temas que le serán para siempre muy queridos: así, la existencia humana como realidad radical; desde este aspecto se expone la dimensión esencial del hombre, y al mismo tiempo, su relación constitutiva con Dios. Marías ya desde los tiempos de la elaboración de su tesis, que dedicó a Gratry, intenta recuperar una pregunta original, por ser originaria, apuesta por una metafísica que hunde sus raíces en la persona humana y Dios. Estas son las cuestiones que siempre le han preocupado y que nunca ha eludido por su atención constante a la verdad, antes que cualquier otro espejismo de lo real. (VVAA, 2007, pp.78-79).

Olegario González de Cardedal en la obra de García Norro citada anteriormente, escribe el artículo titulado *Julián Marías, cristianismo y teología* (publicado por primera vez en la revista *Cuenta y Razón* en el número especial dedicado al centenario del nacimiento de Julián Marías, 2014) y nos relata, de otra forma, los inicios de indagación religiosa de Marías:

Esa preocupación y ocupación explícitas le son originarias²³. Él nos lo confiesa en el prólogo a uno de sus libros más breves y capitales:

Este libro responde a reflexiones hechas durante más de sesenta años, a lo largo de toda mi vida y que arrancan desde mi primera juventud. Puedo asegurar que se habían iniciado antes de cumplir los diecinueve años, en 1933, cuando visité por primera vez Jerusalén y los lugares en los que nació el cristianismo. Ya desde entonces mi vocación era la filosofía y la conexión de esta con las cuestiones que, desde otro punto de vista, son asunto de la teología es notoria²⁴. (González de Cardedal en García Norro, 2015, p.96).

De la página 95 a la 102 de *Julián Marías: maestros y amigos*, González de Cardedal cifra cuatro vertientes desde donde Marías dirige el

²³ El autor hace referencia a la preocupación y ocupación explícitas por el pensar el hecho cristiano.

²⁴ Prólogo de la obra *La perspectiva cristiana* de Julián Marías (p.9).

enfoque de su pensamiento sobre el cristianismo: 1) Cristianismo cultural, 2) Cristianismo religioso, 3) Cristianismo intelectual y 4) Cristianismo eclesiástico.

Podemos decir, pues, que los estudios sobre Gratry y San Anselmo constituyeron las primeras publicaciones de Julián Marías y marcaron el inicio de un pensamiento que está definido con una línea de investigación muy constante: su acercamiento a la realidad humana a través de la exploración de todo aquello que es fruto de su vida: pensamiento y acción. Marías entiende que filosofar es dar razón de lo que hay, de lo que nos está sucediendo, de lo que nos rodea y, además de sus referencias y acotaciones que hace en toda su bibliografía, deja su pensamiento religioso en escritos como: *El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo* (1941), *Miguel de Unamuno* (1943), *El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran* (1944), *Introducción a la filosofía* (1947), *Antropología Metafísica* (1970), *Persona* (1996), *Problemas del cristianismo* (1979), *Sobre el cristianismo* (1997) y *La perspectiva cristiana* (1999).

Para Julián Marías todo tipo de amor, sea amistad o incluso el amor a Dios, viene de la condición sexuada del hombre, es decir, de la posibilidad de amor entre hombre y mujer. Este no es un amor puramente sexual sino más bien que la condición amorosa del hombre se deriva de la estructura empírica de la vida humana y todo lo que le ocurre está enmarcado en este carácter enamorado. Un carácter en el que el hombre se encuentra estando en este mundo, no como algo abstracto, sino históricamente concreto, pero que en temas como el pensar la Divinidad, reclaman, al parecer del filósofo, un grado de imaginativa; una proyección imaginada a lo que no es visualmente patente:

Para que exista una relación que merezca llamarse personal con el Dios ausente, no es suficiente tener fe y confianza; hace falta imaginación, aunque esté inmediatamente desmentida por la evidencia de que Dios no puede ser como lo imaginamos; sin ella, la personalización es ilusoria. (Marías, 2005a, p.99).

Eduardo Forment²⁵ hace una aportación intelectual en la obra *El vuelo del Alción* (p.383-403) y nos describe las *Hermenéuticas de la identidad cristiana en Marías* desde el análisis de las tres obras en las que el filósofo concentró su pensamiento cristiano y religioso: *Problemas del cristianismo* (1979), *Sobre el cristianismo* (1997) y *La perspectiva cristiana* (1999).

De la primera obra, Forment destaca, en la voz del propio cronista, Marías, los motivos que le inspiraron a escribir sobre el cristianismo:

Desde varios años ya me inquietaba la manera como el cristianismo es vivido en nuestro tiempo. Las diversas cargas que han pesado sobre él, la pérdida de la fe en amplias masas- quiero decir en altísimo número de hombres y mujeres únicos e insustituibles-; la desvirtuación de esa misma fe en manos de muchos que se han considerado sus titulares y casi propietarios. La esperanza de renacimiento o reviviscencia, ligada al Concilio Vaticano II; la disipación de parte de esa esperanza... Y sobre todo, la tentación de desnaturalizar la religión, naturalizándola, reduciéndola a meras cuestiones temporales. (Marías, 1979, p.9-10).

De la segunda obra, *Sobre el cristianismo*, Forment nos explica que lo más destacable de esta obra es la explicación de la libertad religiosa o “la ilicitud de coacción política en materia de religión” (Marías, 1998,

²⁵ Eduardo Forment, nacido en 1946, es un catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona. Como investigador de la obra de Santo Tomás de Aquino, Forment tiene en su haber una numerosa colección de obras de divulgación filosófica, entre las cuales destacamos: *Ser y persona* (1983), *Persona y modo substancial* (1984), *Introducción a la Metafísica* (1985), *Dios y el hombre* (1987), *El problema de Dios en la Metafísica*, *Filosofía del Ser* (1988), *Principios básicos de la Bioética* (1990), *Principios Fundamentales de Santo Tomás* (1998), *Tomás de Aquino Esencial* (2008) y *Metafísica* (2009).

p.226). Libertad, que Marías intenta explicar siempre en todos los ámbitos de su discurso y obras de carácter filosófico y social:

Sólo con la libertad se puede tener religión, concretamente la católica. La falta de libertad puede conseguir cualquier tipo de aceptación, sumisión o sometimiento, pero si es religión lo que se busca, sólo puede existir desde la libertad. Esta es pues la condición de que eso que se llama religión sea precisamente eso y no otra cosa. Son por tanto razones específicamente religiosas las que llevan a aceptar una libertad que ahora sí puede llamarse religiosa y no meramente política. (Marías, 1998, p.236).

Referente a la tercera de sus obras de temática religiosa que Marías publicó a principios del 1999, *La perspectiva cristiana*, Forment explica y detalla que según el autor vallisoletano las hermenéuticas cristianas de la realidad no siempre han conservado su pureza, afirmando que “son infidelidades cristianas del cristianismo” (Marías, 1999, p.105). En su colaboración en la obra *El vuelo del alción* (2009), Forment desgranándolas al hilo del pensamiento del filósofo, desarrolla diez infidelidades cristianas al cristianismo de las cuales nos detendremos en la última, la décima, en la que descubre como la más grave y la más actual infidelidad cristiana está en el olvido de la otra vida, la atenuación de la perspectiva de la muerte y la perduración de la vida personal.

Forment explica este desencuentro del mundo actual con la fe en la pervivencia en el más allá, y, en lo que Marías consideraría una injerencia en el camino felicitario, se encuentra el afán de seguridad del hombre de ésta época, que hacen disminuir el carácter imaginativo y proyectivo del ser humano.

La esperanza de la vida eterna en nuestra época parece que se haya olvidado. Incluso hay cristianos que tienen una esperanza débil (...)

Según Marías, uno de los factores del olvido de la esperanza es el «afán de seguridad que afecta al hombre de ésta época, y a la imposibilidad de seguridad respecto a la otra vida: a su existencia, en todo caso a su desenlace dramático, finalmente y sin escape a su cualidad y consistencia (Forment en Cañas y Burgos, 2009, p.394-395).

3.5. La muerte

Nacimiento y muerte dan lugar a cuestiones fronterizas del vivir humano. Uno y otra son ineludibles, obligándoles a presentar la oportuna atención, ya que los dos acontecimientos tienen que ver con la busca del fundamento para nuestra vida. Y como ser persona significa ser un *alguien*, nos es exigible conocer, preguntarnos si existe un más allá que trascienda la temporalidad del vivir. Exigencia y pretensión que dota a la vida, al pensamiento hacia la propia vida de un carácter indefectiblemente dramático, ya que a pesar de no poder certificar esa trascendencia es preciso preguntárnoslo. Interrogarse sobre la muerte es una de las cuestiones fundamentales del ser humano. Necesita plantearse para conocerse a sí mismo; pero la respuesta a este interrogante permanece siempre en el aire porque la experiencia de la muerte nunca es directa, si no a través de la contemplación de la misma en los otros. Cuando ésta nos llega ya no podemos explicarla desde la vida. Por eso, Marías (1970) nos dirá que la muerte “sólo se puede conocer desde un modo imaginativo” (p.303). Es innegable que la muerte introduce un peculiar dramatismo en la vida pero justamente porque hay muerte, cada día adquiere la vida un valor único e irrepetible.

Con la presencia del horizonte de la muerte, cada trozo de felicidad que sea posible conseguir aquí obtiene un valor muy alto e insustituible; además, con el hecho fáctico de la muerte se impone una selección cualitativa de los componentes de la vida con todos los momentos que la integran. La perspectiva de la muerte hace elegir constantemente lo que importa de verdad y rechazar lo que no nos sirve para nuestra vida. Y aquí aparece plenamente la ventaja de la esperanza de la inmortalidad. Esta esperanza obliga a elegir lo que de verdad se quiere y desea para siempre. Hay cosas que gustan pero

sólo momentáneamente y hay otras que se querría que duraran eternamente. J. Marías nos habla de la muerte nuevamente en su obra *Antropología Metafísica* (1970), de esa radical incertidumbre que es vivir y morir:

La finitud de la vida tiene una dimensión *temporal*: la vida es limitada, <<los días contados>>; cada uno de los hombres tiene su tiempo vital imprevisible y en cierta medida azaroso: *mors certa, hora incerta*; estamos amenazados por la muerte en todo instante, desde el nacimiento, pero nadie es tan viejo que no pueda vivir un día mas - vivir es *estar a la muerte*-. (Marías, 1970, p.93).

Escribe sobre la muerte anticipando la dificultad del argumento de lo que hay después de ésta, pero ello no es óbice para no pensarlo. Morir es la pérdida de la circunstancia mundana, la pérdida radical de la corporeidad, de la instalación corpórea en la que nos encontramos al nacer: “como la circunstancia es un ingrediente esencial de mi realidad y yo no soy concebible sin ella (...) la muerte afecta a la realidad de mi vida en un sentido radical” (Marías, 1970, p.304).

La muerte es un ingrediente de la vida humana, posible en todo momento, inevitable en su conjunto. Por otra parte hemos visto que la felicidad es necesaria; en esta vida no es posible plenamente, pero esto no afecta a la necesidad: la felicidad me sigue pareciendo irrenunciable. Nos encontramos con una situación extraña: la felicidad es necesaria; pero si tiene que terminar con la muerte, es un engaño, es ilusoria. Solo es posible mientras olvido que tengo que morir, y por tanto está sostenida en una ficción. En este caso, la felicidad tendría un elemento intrínseco de falsedad. (Marías, 2003b, p.324).

Cuando el hombre mira hacia el horizonte de la vida, inevitablemente empiezan a surgir las preguntas relacionadas: ¿De dónde viene? ¿Quién es? ¿A dónde va? Julián Marías propone desde

su *Antropología Metafísica* otras preguntas como ¿Quién soy yo, qué va a ser de mí? Hay que observar que el autor no pregunta ¿Qué es el hombre? sino ¿Quién soy yo? El hombre no es algo, no es ninguna cosa, sino que es alguien. Por esto, si se construye mal la pregunta, la respuesta tampoco será válida. El hombre tiene que saber quién es para poder actuar correctamente y relacionarse con los demás, en suma, para poder vivir. Por eso busca el sentido de la vida, la certidumbre, algo a que pueda atenerse, mirando hacia el horizonte de la vida.

A la persona le pertenece la condición proyectiva; no es posible ser feliz en su totalidad más que en la medida en que se olvida la muerte y se vive como si la muerte no existiera. Ciertamente este tipo de actuar algún día tiene que acabarse y al final llegará un momento en que tenga que enfrentarse con la muerte cara a cara y entonces la misma palabra “felicidad” suena como una falsedad porque si me importan algunas cosas que llenan mi alveolo particular de felicidad y si con la muerte todo termina, entonces *eso*, la inevitable daga de la muerte, despoja, desviste, aniquila de verdadero interés cualquier cosa. ¿Para qué esforzarme tanto si un día todo se acabará?

Podemos pensar que la mayoría de los seres humanos tenemos conciencia de que algún día nos moriremos pero ésta aumenta a medida que avanzamos en las etapas de la vida: en la niñez está lejos, en la juventud ya podemos descubrirla y a medida que avanzamos en edad, la muerte se nos aparece en nuestro entorno más personal. Depende de las circunstancias históricas y sociales, a nivel colectivo, la muerte la vemos con cierta somnolencia en tiempos de paz y con estridencia en tiempo de violencia, pero ineludible siempre. Podríamos decir -con poco riesgo de equivocación- que la muerte a la que siempre vemos ajena a nuestra

persona y corporeidad, nos la hacemos nuestra al pensar que algún día también nos atraparé, sin probabilidad de reversibilidad. De la misma forma que se puede pensar en la creencia o no en una Divinidad Absoluta. Tanto la certidumbre como la incertidumbre forman parte del ser humano, capaz de hacer un análisis introspectivo y retrospectivo de la propia realidad personal en todos los aspectos ineludibles al vivir. El fundamento de la creencia en la inmortalidad –dirá Unamuno– no se encuentra en ninguna inducción científica sino que se encuentra, simplemente, en la esperanza proveniente de la fe. Marías lo define así en su obra *Miguel de Unamuno*:

Movido por el temor a la nada, a la destrucción de la personalidad, Unamuno se aferra a la esperanza; las razones en favor de la mortalidad no bastan para destruir su esperanza, que se mantiene firme a pesar de ella. “Esos raciocinios, -dice- no me hacen mella pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por eso me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia”. Este largo grito de afán cruza toda la vida de Unamuno y anima, como una sabia fresca y viva, su obra entera. (Marías, 1969b, p.190).

José Luis Caballero Bono participa del análisis que hace Marías de la muerte, abordando esta temática en la obra coral *El vuelo del Alción: “Marías a propósito de la muerte y la vida perdurable”* (p.405-418). Caballero Bono nos hablará sobre esta cuestión:

Julián Marías es uno de los filósofos españoles del siglo XX que con mayor asiduidad ha meditado sobre el problema de la muerte y de la inmortalidad del hombre. Aunque parece que en la vida familiar rara vez hablaba de estos asuntos, podemos decir que la muerte y la tentativa de ubicarla en una filosofía de la razón vital

están presentes en todos sus libros. (Caballero en Cañas y Burgos, 2009, p.405).

(...) si Marías ha insistido en la conexión de la muerte con la vida de aquí, con la vida terrenal, es porque la muerte guarda relación de ingrediente con la vida entendida como realidad radical. Por eso en la *Introducción a la filosofía* mencionaba la muerte como <<horizonte que da unidad y figura al vivir, y en vista del cual se articulan todos los ingredientes de la perspectiva>> ²⁶. (Caballero en Cañas y Burgos, 2009, p.408).

A la altura de 1970, en *Antropología Metafísica*, la idea de que la muerte pertenece a la vida es un patrimonio adquirido de en la filosofía de Marías. El autor lo expresa claramente en estos términos: <<Mi vida es la realidad radical; la muerte, sea cualquiera su significación ulterior, está *radicada* en ella, la encuentro en su ámbito o área; por consiguiente, sólo como expectativa, anticipación, inminencia o posibilidad; en otras palabras, como un *contenido* de mi vida, como un ingrediente de ella. Esta es precisamente la interpretación radical de la muerte: su interpretación en su raíz, que es mi vida>>. ²⁷ (Caballero en Cañas y Burgos, 2009, p.409).

Como escribe Marías en las obras citadas, la muerte, sea cualquiera que sea su significación ulterior, está radicada en la propia vida de cada cual, en la biológica y en la biográfica. Muerte y felicidad se ven relacionadas en este *imposible necesario*. Enmarcado en el dramatismo de la propia vida Marías verá, presenciará, conocerá de la muerte de muchas personas de su vida social y familiar en el ámbito más cercano de sus seres queridos: la cronología empieza en 1930 con la muerte de su hermano Adolfo; en 1938 cuando Marías cuenta veinticuatro años fallece su madre; en 1949, con treintaicinco, fallecen su padre y su primer hijo Julián; Ortega fallece en 1955 y en 1977, la madrugada del 23 al 24 de diciembre, éste verá, a los sesenta y tres

²⁶ ²⁵ Caballero Bono habla sobre la muerte citando las obras de Marías *Introducción a la Filosofía* (p.419) y *Antropología Metafísica* (p.274), en su participación en *El vuelo del Alción*.

años de vida, como la persona que ha sido el hilo conductor que ha enhebrado su tejido personal, amoroso, familiar y filosófico, lo dejará para siempre:

Para mí fue el fin. No, por desgracia, el fin de mi vida, como hubiera deseado, sino el de todo lo que tenía sentido. (...) No puedo explicar el hundimiento que sentí, la impresión de que todo había acabado. Me quedé sin proyecto.

Desde aquel día me dominó, hasta físicamente, una opresión insuperable; no podía respirar. Se habían borrado los colores, la significación de las formas. Tuve que salir a la calle, y andaba como sonámbulo, con una cara demudada sin duda; a veces la gente me miraba con sorpresa. Nuestros hijos habían perdido a alguien que había sido sin duda el fundamento de sus vidas; le debían más que a nadie, lo mejor que eran, y creo que lo sabían. (Marías, 2008, p.655).

Hacia un año escaso de haber terminado de escribir *La felicidad humana* cuando cumplí setenta y cuatro años. La muerte de Lolita había significado para mí, cuando tenía sesenta y tres, quedarme sin proyecto. No me era posible vivir hacia delante -y es la única manera posible- (...) No tuve más remedio que instalarme en esa situación extraña, presidida por la vieja fórmula *mors certa hora incerta*, válida para todos los momentos de la vida, pero que ahora tenía un relieve mucho más acusado. (Marías, 2008, p.901).

3.6. La vida humana y felicitaria

La vida humana es una actividad en gran medida heroica porque en ella está presente una cotidianidad, con sus resortes de equilibrio y seguridad y también momentos de dificultad, desazón y lucha. Estos elementos están en todas las actividades que el ser humano realiza en su propio vivir de cada día: una declaración de renta, gestionar los propios recursos monetarios, viajar por el mundo, congeniar la vida familiar y profesional, tener cuidado de los mayores, de los niños... Son hazañas para muchos, pequeñeces para otros, pero requieren de un mismo fondo de esfuerzo. Ahí es donde el ser humano tiene que recurrir a los recursos culturales e históricos, auténtico repertorio de soluciones, para paliar su condición menesterosa. La vida es quehacer, faena, y cuando el individuo no acepta esa misión escamotea y disfraza las dificultades. A veces parece que se quiere ocultar la dificultad de mantener ese quehacer, aceptando amoralidades de la vida y rechazando como propias la responsabilidad sobre temas como el amor, la verdad, la libertad, que a la postre pueden llegar a ser fundamento de la felicidad.

Se trata de pensar con una cierta rigurosidad la apreciación –a veces compartida– de que nuestra sociedad ha progresado en muchos aspectos, sobre todo de carácter técnico, alcanzando logros que parecían imposibles pero sin que haya habido un desarrollo análogo en temas como el de la felicidad humana. Ésta parece trivializada y reducida a aspectos pasajeros y frívolos de la conducta de la persona, al consumo, al simple placer, y entendida como algo externo a uno mismo, como algo que viene de fuera destinado a llenar un vacío, cuando justamente la riqueza está en el interior y tiene que proyectarse hacia fuera. Vivir tendría que ser sinónimo de plenitud porque la vida está potencialmente llena de quehaceres, de proyectos

alcanzables. La esperanza en el futuro que constituye una vida humana realizada en integridad total, tendría que formar parte de una sociedad que parece desilusionada en el vivir esperanzador. Parece como si la cultura de las civilizaciones modernas ha contribuido a debilitar las aspiraciones en un mundo donde quizás un exceso de expectativas fugaces ha debilitado las que sí son posibles.

Vivir es estar en la inevitable levedad de tener que hacer algo y nadie tendría que obviar que se trata de una dificultad, no de puro sacrificio. Dificultad y responsabilidad responderían mejor a una comprensión activa de la vida, frente al entender la vida principalmente como sacrificio y resignación. El verdadero problema no estriba en el sufrimiento que a veces conlleva el vivir sino, como dice Marías; “en ejecutar bien el proyecto” (Marías, 1954, p.89). Afinar bien para no desviarse del camino y llevar en él aspiraciones frustradas que entorpecen también la relación con los demás. Entender el sacrificio como disciplina nos sirve siempre que éste tenga un sentido, orientado a un fin concreto y no como simple imposición gratuita y circunstancial. Igual que el placer, que adquiere todo el sentido en el seno de una vida de responsabilidad. La razón se da en la vida y es una facultad humana al alcance y servicio de lo humano aunque requiera de un esfuerzo para hacerla funcionar. La aceptación de ese esfuerzo sería la moralidad, imposición para una vida en libertad, con los deberes que no se pueden eludir en la propia vida humana. La condición moral del hombre no es, por tanto, un añadido sin la condición misma donde los deberes no son imposiciones extrañas sino propias.

La cuestión radical es que la vida debe hacerse precisamente fuera del individuo en un mundo a veces extraño, pero se trata de un

asunto personal, propio e intransferible. La raíz de la condición moral del ser humano no proviene de la supuesta alma colectiva del vivir en sociedad sino de la fuerza, del resistirse, a veces, al impulso de la masa. La presión social existe y es eficaz en muchos aspectos de la convivencia humana y se concreta en la corrección de los usos sociales para la transmisión de los hechos culturales y cívicos aunque no puede doblegar una actitud moral razonada.

Marías nos hablará también de vocación en referencia a su etimología *vocatio* (invitación, llamamiento). Se entiende por *vocación* el sentimiento que mueve al hombre a realizar su vida para ser real y verdaderamente él mismo. Hay una vocación humanamente genérica, la de hombre, que consiste en aceptar efectiva y animosamente el hecho de serlo. Es decir, en demostrar con actos que uno quiere hacer suyo el peculiar modo de existir en el mundo con que se encontró al adquirir conciencia

La persona es única e irrepetible, y las ocurrencias y las novedades que surgen de ella también: cada hombre en el mundo es, cuando menos, un nuevo punto de vista, una novedad en sentido estricto y, se puede intuir, fruto de la experiencia y de la observación y que para cualquier ser humano, sus problemas, en la medida en que son la primera vez que le pasan, es también la primera vez que ocurren en el mundo; puede haberse enamorado mucha gente a lo largo de la historia de la humanidad pero para mí, para el ser interpersonal que soy, mi relación con la persona que amo es, estrictamente, inédita. Es sumamente importante ir advirtiendo este carácter inédito de la interioridad de la persona y de la condición única que le da Marías para entender su filosofía: un surgimiento de novedades que muchas veces son imprevisibles. Es lo que Marías repite constantemente: la persona es un *quién* un alguien, no un *qué*, un algo. La persona no es

una cosa, posee un carácter irrepetible; no es como una silla, un vaso o un micrófono. Designarla como *quién*, es aludir a esta intimidad incomunicable que somos cada uno. “Ese *alguien corporal* es lo que por lo pronto entendemos por persona” (Marías, 1970, p.44).

Nos centramos en la palabra ‘alguien’: aquí es donde empiezan a surgir cuestiones realmente interesantes. Por ejemplo, si admitimos que en la persona humana hay un núcleo invisible a la vista -puesto que es interior y está dentro de cada uno- podríamos hacernos las siguientes preguntas: ¿se puede destruir ese núcleo de la persona humana? ¿Se puede romper? ¿Es ya una construcción en sí misma? Podríamos considerarla utilizando una metáfora marina como la profundidad y la superficie del agua en la inmensidad del mar. La intimidad personal sería lo profundo de la persona, mientras que la superficie es lo que se manifiesta hacia afuera. Cuanto más profundo es algo dentro de la persona, más permanente es en ella. Cuando en la persona humana algo se aloja en su interioridad más profunda, ese algo resiste al paso del tiempo, a la presión exterior, a las experiencias negativas. Cuando la persona vive en la intimidad y en la expresión social de esa intimidad, vivir de manera felicitaria se convierte en el aliento del propio camino.

La persona humana tiene un mundo interior, y este puede hacerse visible si se vierte hacia afuera, si la persona, cada quien, es capaz de convertir la interioridad en una exterioridad. Esto es la segunda nota y, también, la segunda de las metáforas a las que me refería: interior-exterior es una pareja de conceptos muy adecuada para entender a la persona. Dentro es el lugar de la intimidad, y fuera es la expresión de esa intimidad. Pero, ¿cómo se manifiesta hacia afuera el mundo interior? En primer lugar a través del cuerpo -y especialmente a través del rostro-: la expresión de la interioridad personal es

corporal. Hay un lugar del cuerpo donde esa interioridad asoma de manera especialmente viva y profunda: el rostro y, especialmente, la mirada: es una experiencia universal. En nuestras culturas más cercanas, tanto el cariño como el desprecio se traducen en gestos de acogida (caricias, abrazos: la ternura es referencia a un lugar seguro, un cuerpo, un refugio) o de rechazo (golpes: no mirar a alguien a los ojos significa ignorarle o temerle). La mirada de la persona humana y su rostro son un reflejo del carácter único e irrepetible de la interioridad personal. No hay dos rostros iguales; el rostro expresa el carácter irrepetible de la persona. A través del rostro y del cuerpo se manifiesta la intimidad personal. El cuerpo sirve para expresar la interioridad. Otro vehículo de esta expresión es el lenguaje.

La *intimidad* de la persona es su *mundo interior*. La persona se define porque es poseedora de un mundo interior que no es visible desde fuera. Ese mundo interior tiene una característica muy importante: es un mundo que *no tiene paralelo*; es decir, es único, irrepetible. Desde la dimensión de la propia intimidad se debe decir que cada persona es un ser único e irrepetible, no hay nadie ni nada en el mundo que pueda ocupar su lugar, no es sustituible (se cambia de traje, de corbata, de vestido, incluso de mascota, pero las personas no son intercambiables. Cada ser humano ocupa un puesto en el cosmos que solamente él puede llenar. Ese carácter de unicidad e irrepetibilidad se descubre en la intimidad, en su mundo interior. Y esa intimidad es un *dentro vivo*.

La intimidad no es una cosa estática, inmóvil, sino que tiene un cierto carácter fontanal; comparar la persona humana a una fuente, a un manantial es casi innato: alguien que surge, que brota y renueva irrigando su entorno. De la fuente surge lo que antes no estaba: pensamientos, anhelos, deseos, ilusiones; en ella ocurre lo nuevo

(hay ocurrencias), puesto que la intimidad personal es inventiva. Marías nos dirá sobre la intimidad personal:

Esto lleva a ver a la persona como *ámbito*; podríamos definirla como *interioridad abierta*. Hace mucho tiempo definí el patio, especialmente el andaluz, como <<dentro pero abierto>>, y esa noción puede aplicarse a la persona. La persona humana puede estar <<consigo misma>>, es decir, soledad y compañía juntas. Se puede estar, por otra parte, no solo <<con>> otra persona, sino *en ella*. Es decir, es posible el acceso a otra intimidad, compartida sin que deje de ser intimidad. (Marías, 1996a, p.24).

La intimidad de la persona es creativa y creadora, y por tanto es fuente de novedades. Y eso lo vemos a diario: el hombre (para bien o para mal) es capaz de llenar de cosas nuevas su entorno. La intimidad no quiere decir ser algo extraño a ella. El mismo cuerpo está en la intimidad. Por eso uno se viste; por eso cuando se hace referencia pública e inesperada de uno la reacción habitual es el sonrojo, el pudor, ese saber que hay una realidad propia que probablemente no deba pasar por el conocimiento o las manos de todos. En relación al cuerpo humano hay un sentimiento espontáneo que nos lleva a encubrirlo: el hombre no se viste sólo porque haga frío; sino porque su cuerpo forma parte de su intimidad.

Uno puede mostrar su interioridad a quien quiera, pero se muestra de manera muy selectiva, sólo si están en ella los ingredientes esenciales del amor. Es también interesante destacar en el vivir amorosamente la vida la importancia del *hogar*. El hogar es una especie de expansión de la intimidad, que nos dirá el filósofo contemporáneo Esquirol²⁸:

²⁸ Josep Maria Esquirol, nacido en 1963, es investigador y profesor en la Universidad de Barcelona. Entre sus obras más destacadas encontramos: *Uno mismo y los otros* (2005), *El respeto o la mirada atenta* (2006), *El respirar dels dies* (2009) y *Los filósofos contemporáneos y la técnica* (2012).

“La intimidad tiene forma de receptáculo, por el recogimiento y por la satisfacción (con el alimento, la relación sexual, del descanso). La intimidad como receptáculo se relaciona con la casa o gruta, pero también con el arca o el cofre” (Esquirol, 2015, p.39).²⁹ La propia casa, la propia habitación, el armario, el cajón donde uno guarda sus secretos, sus diarios de adolescente o las poesías que nunca se ha atrevido a enseñar a nadie, son expresiones de la intimidad. La propia habitación entra en la dimensión propia.

Con ello se quiere decir que la persona, para realizar una vida plenamente personal necesita de la comunión del ser individual que es con el convivir. Esto se puede advertir en primer lugar en un nivel puramente biológico: un ser humano recién nacido es de por sí frágil, si no hay alguien que le enseñe a andar, a comer, a vestirse, incluso a abrochar botones. El aprendizaje en las primeras etapas de la vida indica de una manera muy clara que hombre y mujer en soledad, niña y niño bebés, tendrían muy difícil su desarrollo, morirían sin remedio. Vivir en el sí de la familia desde el nacimiento es, en un sentido vital del vivir, imprescindible y en un sentido felicitario, necesario. Después del nacimiento, la entrada en la vida, en el vivir la propia vida entrañará un sinfín de respuestas en función del lugar de nuestra circunstancia vital, de las posibilidades, de la modulación de la propia personalidad. Aspectos estos que desarrollan Ortega y Marías (como discípulo) al unísono.; en el libro de Ortega y Gasset de la colección de *el Arquero* aparece también una frase del mismo: “la vida es una misteriosa trama de azar, destino, y carácter” (Ortega y Gasset, 1965, p.132). Una frase que Marías repetirá con su peculiar y característico estilo: la vida azarosa (diferenciación de la suerte y el azar), la proyección vectorial (destino personal) y la conjunción

²⁹ Traducción de la cita hecha por el doctorando (del catalán al español).

voluntad y deseo (génesis del carácter). Estos elementos van a formar parte del corpus ideario del autor al definir la felicidad, en el desarrollo programático de este término que desarrollaremos en los próximos capítulos.

PARTE III

CONCEPTUALIZACIÓN DE LA FELICIDAD EN MARÍAS

CAPÍTULO IV- El concepto de felicidad personal en sus obras

4.1. La felicidad personal

El tema de la felicidad es, en sí mismo, un tema complejo que Marías abordará desde su visión responsable de filósofo observador directo de la vida, de mi vida, entendida como la realidad radical que reconoce la felicidad como una de las inclinaciones básicas de la naturaleza humana y en la que indagará en encontrar respuesta a la pregunta sobre cuál es o cuál tendría que ser el contenido de la felicidad, en averiguar en qué debe consistir la felicidad. Con el tema de la felicidad se plantean una serie de cuestiones:

a) ¿La felicidad se encuentra asociada a la suerte? La felicidad es, pues, ¿sólo una cuestión de suerte? ¿Podemos hacer algo para lograrla? ¿Depende sólo de nosotros?

b) La tendencia a buscar la felicidad es natural pero, a menudo, va acompañada de la falta de confianza en encontrarla. Por eso, varios autores exponen en diferentes formas que es imposible pero también *necesaria* (Marías, 1987) o *imprescindible* (Savater, 1986). Quizás no podemos llegar a ser felices pero estamos condenados a no dejar de intentarlo.

c) Para algunos autores la felicidad es incompatible con la idea de la propia muerte: la certeza de que la identidad personal tal y cómo es vivida puede pensarse en el día a día como una ausencia eterna futura incomoda de tal manera que arruina cualquier rastro de felicidad presente.

d) Otra cuestión que se plantea entorno a la felicidad se refiere a la diferencia entre 'ser feliz' y 'sentirse feliz'. Podemos preguntarnos si el simple convencimiento de que una persona se siente feliz es razón suficiente para decir que es feliz. Y esta pregunta nos remite a otra: ¿quién puede juzgar si alguien es o no feliz más que uno mismo?

Cuando observamos a la felicidad como objeto de análisis filosófico, cuando tratamos su contenido, uno de los temas que los filósofos de antaño vinculan a la felicidad es la de la dimensión moral de la vida humana. Los autores que defienden la inclusión del tema de la felicidad en el ámbito de la moralidad hacen porque entienden que ésta se relaciona con nuestra capacidad de pensar el mundo, de pensarnos a nosotros mismos y de decidir a partir de estos conocimientos. También podríamos pensar en los aspectos humanos que relacionan al individuo y la felicidad y que tienen que ver con otras cuestiones como la afectividad, los sentimientos, la suerte, la dicha. ¿Lo ve así Julián Marías? Conceptualmente, ¿hacemos apreciaciones diferentes al mismo vocablo?

- Felicidad exterior: ¿la felicidad se obtiene gracias a determinadas circunstancias favorables que nos vienen dadas desde fuera de nosotros?

- Felicidad interior o beatitud: ¿es un estado de felicidad personal e íntima que es independiente de todo lo que rodea a la persona?

- Felicidad espiritual: ¿es la posesión completa del Bien perfecto que, en sentido absoluto y en grado infinito, sería la felicidad atribuible a una esperanza de vida infinita en el seno del Absoluto?

- Felicidad objetiva: ¿es aquel estado de felicidad en que algunos deseos quedan totalmente satisfechos?
- Felicidad utilitaria: ¿es aquel bienestar condicionado a todo lo material que nos rodea y nos produce utilidad o placer?
- Felicidad subjetiva: ¿es la Felicidad una sensación motivada por el efecto sensorial de no dolor?

Julián Marías aborda estas cuestiones en su obra filosófica a lo largo de su dilatada proyección de pensamiento, entendiendo que la felicidad humana atañe al conjunto de actividades de la vida de un ser humano y al mismo tiempo al ámbito concreto de su propia vida. Considera que la felicidad es personal, individual, y que no es abstracta porque se trata de felicidad pero, al mismo tiempo, dice también que es colectiva porque se desarrolla en un ámbito personal inmerso en lo social; porque el ser humano (exceptuando vidas alejadas, ermitañas o aventureras) suele vivir en comunidades grupales, de más o menos tamaño geográfico o demográfico.

El tema de la felicidad humana lo lleva a la búsqueda de respuestas a las preguntas que siempre se hace el filósofo, que siempre se tiene que plantear ante la vida vivida que se mueve ante sus ojos, con los componentes de temporalidad: la felicidad es relativa a toda la vida del hombre, no a un momento determinado. Aunque en el uso cotidiano con el término 'felicidad' podemos referirnos a un instante (cuando a alguien se le dice 'felicidades', por ejemplo) o a un período (en la expresión 'feliz año nuevo', pongamos por caso). Cómo señalará Marías, en nuestra lengua no existen ningún verbo que designe la felicidad sino que para indicar este estado tenemos que recurrir a construcciones verbales con los verbos 'ser', 'tener' o 'estar': ser feliz, tener felicidad o la expresión menos habitual de estar

feliz, expresiones que difieren en el grado de estabilidad de la felicidad poseída.

El propio Julián Marías nos dice en diversos fragmentos de sus memorias el origen de su necesidad de redactar un compendio filosófico sobre la felicidad humana:

Era para mí absolutamente necesario; puedo decir que es un libro especialmente importante; se entiende, para mí. No imagino que no lo hubiese escrito; y claro está que podría no haberlo escrito. Esto ilumina la condición de la vida: a lo largo de ella, ve uno que sería posible que no se hubiesen hecho algunas cosas, no se hubiese conocido a tales personas, no se hubiese amado a las que se ha amado. Diversos azares podrían haber estorbado –sin duda esto ha acontecido a otras posibilidades–; pero hubiese sido uno otra persona, y si en esas realidades se reconoce uno, la consecuencia es que la vida habría tenido un decisivo elemento de falsedad y frustración. Esa combinación de azar y necesidad, regida por la libertad, es clave de la realidad de la vida. (Marías, 2008, p.883).

Este libro, como todos los últimos, representaba un esfuerzo por plantear *personalmente* los problemas humanos, sin suplantarse la realidad última e irreductible del *quién*, del alguien que somos, eso que resulta evidente en todas las relaciones radicales, como la amistad o el amor, por los recursos, estructuras o datos que hacen posible esa vida humana como tal. Como se ve, esta exigencia no era meramente <<intelectual>>; mejor dicho, sí, cuando la labor intelectual brota de la vida misma y no de un sistema de vigencias sociales. (Marías, 2008, p.884).

En la vida humana se manifiestan, por encima de las funciones elementales de la vida, una serie de actividades cuya esencia consiste en salir de sí mismas y aspirar, más allá de la inmanencia de la vida, a algo que trasciende y las gobierna. Frente al equilibrio de las funciones apacibles de la vida animal, perturbada por los impulsos

que le llevan a la satisfacción de sus necesidades perentorias, la vida humana es esencialmente desequilibrada; vive constantemente sin vivir en sí, en perenne donación de sí misma. De ahí su miseria, su grandeza y la profunda y estrecha correlación entre una y otra. La vida es en sí misma movimiento, cambio, flujo y reflujo, tensión y creación. En su impasibilidad impersonal, el ser humano atrae valores que lo subyugan y lo alientan pero, al mismo tiempo, contradicen su curso espontáneo.

Julián Marías irá recopilando desde el inicio de su obra intelectual un vasto pensamiento personal sobre la persona humana y la relación que ésta tiene con la felicidad. Así mismo, su condición de orador, conferenciante, escritor periodístico, traductor, etc. le llevará a entender este concepto en el ámbito de lo social y colectivo, intentando encontrar la luz que une o separa vivir en una sociedad feliz o en una sociedad de individuos felices.

4.2. Período 1914 - 1951

En el primer período de la vida personal e intelectual de Julián Marías encontramos tres obras, desde sus inicios hasta el 1951, donde el tema de la felicidad empieza a ser tratada por el autor: *Historia de la Filosofía* (1941), *Traducción De vida beata de Séneca* (1943), *La Filosofía española actual* (1948), *El Método Histórico de las Generaciones* (1948).

a) En su primer trabajo en *Historia de la Filosofía* (1941) Marías se adentra en la felicidad, comentando la *Eudaimonía Aristotélica*, describiendo la felicidad en forma Aristotélica como la plenitud del individuo en la acción activa de la propia vida.

El bien supremo es la felicidad (...) Pero, de un modo aún más claro que en Sócrates, se distingue la *eudaimonía* del placer o *hedoné*. Este es, simplemente, «un fin sobrevenido», algo que no se puede querer y buscar directamente, sino que acompaña a la realización plena de una actividad. Séneca, que recogió la enseñanza de Aristóteles, lo comparaba (*De vida beata*) a las amapolas que crecen en un campo de trigo y lo embellecen, por añadidura, sin haberlas sembrado ni buscado.

LA FELICIDAD.- La felicidad es la plenitud de la realización activa del hombre, en lo que tiene de propiamente humano. El bien de cada cosa es su función propia, su actividad, que a la vez es su actualidad; así la visión lo es del ojo, y la marcha, del pie. Resulta claro que hay una función propia del carpintero o del zapatero; pero Aristóteles se pregunta cuál es la del *hombre* sin más. Examina la hipótesis del vivir, pero se encuentra que la vida es común a las plantas y a los animales, y él busca lo privativo del hombre. Por eso se atiene a «cierta vida propia del hombre que tiene razón»; esta es la felicidad humana. Esta forma de vida es la vida contemplativa o *teorética*, superior, desde luego, a la vida de los placeres y también a la regida por la *poíesis* o producción y a la vida simplemente práctica, por ejemplo la política. Pero Aristóteles

advierte que para que esa vida teórica sea la felicidad, es menester que ocupe realmente la vida, porque «una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace al hombre dichoso y feliz un solo día ni un tiempo breve». (Marías, 2003a, pp.77-78).

b) Dos años más tarde, traducirá la obra *De vida beata* de Séneca³⁰ con el título *Sobre la Felicidad* y en algunos pies de página nos dejará unos apéndices suyos, unas referencias, un avance de lo que, en sus obras posteriores nos encontraremos, como son los aspectos de la *fidelidad* y la *verdad*, relacionándolas con la felicidad, con las trayectorias personales del vivir de cada cual. Dice Séneca: “La vida feliz es, por tanto, la que está conforme con su naturaleza; lo cual no puede suceder más que si, primero, el alma está sana y en constante posesión de su salud” (Séneca, 2006, p.50); a lo que Marías añadirá en el pie de página:

Es la primera definición de la felicidad. La vida humana tiene una naturaleza, algo que la define y hace ser lo que es: concretamente, la razón; y es feliz cuando coincide consigo misma, cuando es fiel a esa naturaleza racional. (Marías en Séneca, 2006, p.50).

La felicidad consiste en la conformidad con la naturaleza, por tanto, en el ser verdadero del hombre. La verdad y la felicidad son, pues, inseparables; más aún, la felicidad se identifica con la fidelidad a lo más profundo y auténtico del ente humano. (Marías en Séneca, 2006, p.54).

c) En el transcurso de estos primeros años de tarea intelectual, en el 1948, Marías escribe un libro *La Filosofía española actual* donde recoge el trabajo de los que él considera sus maestros y

30 Lucius Annaeus Séneca (4 a.C.-65 d.C.) fue un filósofo, político, orador y escritor romano conocido por el carácter moralista presente en sus obras. Fue senador del Imperio Romano con los emperadores Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón. Séneca destacó como el máximo representante del estoicismo y moralismo romano tras la decadencia de la república romana.

antecesores: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri y en el que el tema de la felicidad también es presente, añadiendo un ingrediente más que puede proporcionar felicidad al ser humano: la vocación:

Es menester, por consiguiente, *escoger un programa de existencia*, y esto supone a la vez *renunciar* a todos los demás posibles, y por tanto *preferir* uno a otros. Cada ocupación *ocupa* efectivamente un insustituible espacio de tiempo, y representa un ingrediente constitutivo de ese <<argumento>> en que consiste nuestra vida.

(...) Y entre las ocupaciones hay dos clases bien distintas: las que no vienen impuestas por la necesidad y no se ejecutan por gusto ni por interés directo, sino por su rendimiento –en suma, el *trabajo*-, y las que elegimos libremente, por pura complacencia (...) –la vocación-, y que nos proporcionan felicidad. (Marías, 1948, pp.99-100).

La vida me es dada pero no me es dada hecha. Me he encontrado viviendo un buen día, sin que se me haya consultado y tengo que estar haciendo algo continuamente – una u otra cosa- para vivir. La vida se me presenta como un quehacer ineludible; lo decisivo no es ni las cosas ni el yo que son ingredientes parciales y abstractos de mi vida –sino lo que yo hago con ellas, el drama con personaje, argumento y escenario que llamo *mi vida*.

(...) Pues bien, Ortega observa que cuando consideramos los diversos contenidos de las ocupaciones felicitarias encontramos una extremada falta de variedad: <<el programa de la vida feliz apenas ha variado a lo largo de la evolución humana>>; <<casi, casi podrían comprimirse las ocupaciones felices del hombre normal en las cuatro categorías: caza, danza, carrera y tertulia>>. Esto da a la ocupación venatoria una importancia que antes no resultaba visible. Si *puede funcionar* como una de las fuentes permanentes de felicidad humana –poco importa que no sea *siempre* diversión-, lo que Ortega justifica con abundante material histórico, resulta un

hecho humano de enorme alcance, y resulta superlativamente interesante averiguar en qué consiste su fabulosa *potencia* de felicidad, desde el hombre paleolítico hasta nuestro coetáneo. (Marías, 1948, p.101).

Sería aceptar como un *hecho* que el vacar a un quehacer primitivo da felicidad al hombre; la mente propende a recaer siempre en las formas de pensamiento mecánico e inherente, y la razón vital es justamente lo contrario. La razón de que la caza produce felicidad se encuentra en la *estructura misma de la vida*. Vida es siempre *actualidad*, eso que tenemos que hacer aquí y ahora (...) es siempre problema no resuelto, y por eso esencia *angustiosa* en alguna medida. (Marías, 1948, p.118).

- d) Encontramos en otra obra de ésta época, *El Método Histórico de las Generaciones* de 1948, cómo el autor define la estructuralidad propia de la vida, constituyente en una amalgama de responsabilidades y proyectos, como parte esencial de este vivir personal, impregnado de una forzosa libertad de elección que, le marcará en su trayecto de vida personal y camino felicitario:

Este quehacer me viene impuesto por la circunstancia, que significa un repertorio de facilidades y dificultades, fuente de mis posibilidades a la vez que una gigantesca limitación. Pero la circunstancia no decide ni define mi vida, aunque la limite; soy yo el que tengo que decidir en cada instante hacer una cosa u otra, entre las que me ofrece el teclado de mis posibilidades. Para ello necesito un *proyecto vital*, una imagen más o menos vaga del argumento de mi vida, una pretensión que como tal me constituye, y eso es lo que hace que en cada momento elija una de entre mis posibilidades y posponga otras (...) La vida es constitutiva responsabilidad, es intrínsecamente moral (...) Cada acto, y con ello la vida entera, es forzosamente moral -se entiende, moral o inmoral-. Y el hombre es *forzosamente libre*, porque no puedo dejar de elegir y decidir en todo momento, y nadie puede hacerlo por mí; para lo único que el hombre no tiene libertad es para dejar de ser libre, para renunciar a ella. (Marías, 1949, p.77).

4.3. Período 1951 - 1975

Siguiendo la misma relación cronológica que sus Memorias, nos adentramos en el segundo período de análisis de sus obras, entre 1952 y 1975. En este período, Marías aglutina su pensamiento acerca de la felicidad y sus obras dan pie a unas anotaciones muy precisas sobre el tema que estamos tratando en la presente tesis doctoral, que encontramos en: *Ensayos de Teoría* (1954), *Estructura Social* (1955), *La Imagen de la Vida Humana* (1956), *Nuevos Ensayos de Filosofía* (1968), *Antropología Metafísica* (1970) e *Innovación y Arcaísmo* (1973).

a) En 1954 escribió *Ensayos de Teoría*. En el índice del mismo ya vemos que le dedica un capítulo a la felicidad, el IV, *Mundo y Paraíso*, donde descubre nuevas cuestiones que él considerará que van intrínsecamente unidas al tema de la felicidad como son la *necesidad* y la *imposibilidad* y de las cuales hará a lo largo de su discurso filosófico una aportación personal y exclusivamente suya:

Una de las pocas cosas en que los hombres están de acuerdo -y los hombres están de acuerdo en poquísimas cosas- es que la felicidad no existe; y, sin embargo, no hay duda de que el hombre es el ente que necesita ser feliz.

Esta es una situación bastante anómala y nos revela que este tema de la felicidad, a pesar de su título promisor y aire inocente, va a resultar bastante espinoso (...)

Dejando de lado lo que se necesita para ser feliz, cuáles sean los recursos para conseguirlo, la expresión misma <<ser feliz>> significa cosas profundamente diferentes. Alguna vez se ha dicho que no es lo mismo <<ser feliz>> cuando se refiere a un esquimal o cuando se refiere a Lord Byron. No se trata, repito, de que uno y otro necesitan cosas muy distintas para ser felices, sino de lo que uno y otro sienten como felicidad, de lo que se entiende por ser feliz. (Marías, 1954, p.81-82).

Siguiendo los apuntes que Marías deja en esta obra, recalca el hecho de que en el ser humano, la historicidad es un elemento definidor en su deambular por la vida; por consiguiente la felicidad será un ingrediente que formará parte de esta historicidad, de la propia biografía personal de cada uno:

En el hombre, nada humano es meramente natural. El hombre es esencialmente artificial o, si se prefiere, histórico; y, por consiguiente, esa expresión <<vida natural>>, aplicada al hombre, es puramente un sin sentido.

Y esto, claro está, repercute directamente sobre la idea que tenemos de la felicidad. Entendemos por felicidad una cierta forma de vida, de la cual decimos lo mejor que podemos decir. Decir de una vida que es feliz, es decir lo mejor que cabe decir de ella. Pero adviértase que esta fórmula <<lo mejor>> es también enormemente vaga y de carácter sólo formal, y por tanto muy difícil de precisar y de llenar de contenido. (Marías, 1954, p.83).

Y nos adentramos en ese término de *imposible necesario* al cual Marías va llegando a medida que desgrana el hacer y quehacer humanos, que en su antesala nos describe a la felicidad como el goce y posesión de la realidad:

No, no es cosa llana dar contenido concreto y riguroso a esta expresión. La felicidad es en cierto sentido -¡quién lo duda!- el goce y posesión de la realidad. Entendemos por felicidad, por lo pronto, una cierta posesión de la realidad. Pero aquí empieza justamente el problema (...)

Porque, en efecto, ¿qué es realidad? (...) Hay realidades; muy diversas realidades: hay astros, hay campos, hay árboles, hay animales, hay hombres y, por supuesto, mujeres, hay libros, hay recuerdos, hay sensaciones, hay percepciones, hay historia, hay sociedades, hay espíritus, hay Dios. Todo esto son realidades. (...) ¿Pero y la realidad? La realidad parece que se nos escapa. Poseer cosas, poseer cada cosa no es poseer la realidad.

(...) Poseer es, en cierto sentido, *percibir*; yo poseo de algún modo las cosas y las personas que veo, y los que me ven o me oyen me poseen igualmente. (...)

Marías relata que vivir, y vivir con los demás, requiere de un cierto esfuerzo de posesión y expone que el esfuerzo en la posesión del otro le lleva a la conclusión que la felicidad será imposible:

En definitiva, pues, el trato con la realidad consiste en una serie de esfuerzos, en última instancia siempre frustrados, para intentar la posesión. Especialmente en las formas de trato humano, muy concretamente en la amistad, de un modo más enérgico en el amor. En el amor se trata de un esfuerzo titánico por poseer a una persona, de un esfuerzo desmesurado de ser poseído por ella, por dejarse poseer y poseer. Y el intento posesivo aboca siempre en alguna medida a la insatisfacción, porque esa posesión es inevitablemente deficiente y problemática.

(...) Esto quiere decir que la forma normal e inevitable de la vida humana es el descontento, que es un constitutivo del hombre en este mundo. El descontento es además, en cierto modo -dicho entre paréntesis-, sumamente consolador. (...)

Esto quiere decir -extraigamos la inevitable consecuencia- que el hombre es una contradicción. El hombre aparece formalmente definido por el descontento, que es en absoluto inexorable; y a la vez el hombre es el ente que necesita ser feliz, que absolutamente necesita ser feliz y no se resigna a no serlo. Llegamos, pues a una noción del hombre como imposible. Y hay que retenerla, porque el hombre, efectivamente, es un imposible. Temáticamente, ser hombre consiste en intentar ser lo que no se puede ser. Esta faena, verdaderamente inverosímil y casi increíble, de la que estoy hablando es lo que hacemos nosotros todos los días, y se llama *vivir*. (Marías, 1954, p.83-86).

Marías nos habla ya de la vida proyectiva, de ese orientarse para escoger bien, pues ahí radica una de las claves de la felicidad; en ese imposible necesario, es cuestión de hacer el imposible un poco menos imposible y llevarla al tema directo de la vida vivida: viviéndola:

La felicidad, por tanto, consiste - ahora empezamos a ver en qué estriba la felicidad, podemos intentar definirla formalmente- en la realización de cierta pretensión o proyecto vital que se constituye, dentro de un repertorio de circunstancias determinadas. Es decir, se trata de cierta presión que yo ejerzo sobre las circunstancias, las cuales me permiten o no realizar esa pretensión, proyecto, programa o -con más rigor- vocación. Si lo consigo, decimos que soy feliz; si no lo consigo, decimos que soy infeliz, desgraciado, desdichado, desventurado (...)

Claro está que nunca el proyecto vital se realiza plenamente. Tampoco, en general, se frustra por completo. Por eso la vida humana suele ser un compromiso entre felicidad e infelicidad. Pero Ortega recordó hace muchos años -y tiene toda la razón- que, en su cuenta general, la vida del hombre es en todas las épocas, feliz; que frente a la idea tan repetida de la infelicidad humana, resulta que si tomamos en conjunto la vida de cada hombre, la vida de todos los hombres en cada época, más o menos es feliz. (Marías, 1954, p.90-91).

Marías va dejando atrás el aspecto negativo del vivir que ayuda a aumentar una infelicidad personal y que traslada con dos vocablos parecidos fonéticamente pero de significado bien diferente: hemos pasado de la *posesión* a la *pretensión*. Poseer es querer para uno dominando; pretender es, sencillamente, querer ir, querer de un modo individual, sin ningún tipo de acción hacia el otro, hacia el tu, hacia el vosotros.

Y esto es así porque la vocación, la pretensión de cada hombre está estrechamente ligada al repertorio de sus posibilidades históricas;

y por tanto las vocaciones, los tipos de vocación, de pretensión, tienen cierta uniformidad en cada época y responden aproximadamente a las condiciones de las circunstancias en que se vive y, por consiguiente, a las condiciones que permiten, al menos hasta cierto punto, realizar esas vocaciones o, lo que es lo mismo, ser feliz. Lo que pasa es que el hombre es sumamente insincero, y siempre le cuesta confesar su felicidad; la desventura tiene, además, muy buena prensa; reconocerse pasablemente feliz parece admitir que se tiene una buena dosis de frivolidad o dureza de corazón. (Marías, 1954, p.91).

- b) En su obra *Estructura Social*, de 1955, Marías dedica también un capítulo entero para analizar el tema de la felicidad, el capítulo 5: Pretensión y Felicidad, y encontramos esa noción de imposibilidad de ser feliz en la cual Marías sustenta su reflexión, haciendo hincapié en la relación intrínseca entre la estructura social en la cual se halla cada ser humano y la posibilidad de relacionarlo con el propio proyecto vital e individual, lo que trasladado a un campo matemático sería una fórmula donde el enunciado se representaría con una fracción donde el numerador representaría nuestra realidad (pongamos en una escala del 1 al 10) y el denominador sería nuestra pretensión (en la misma escala). El caso ideal sería el de resultado 1, la cual cosa equivaldría a una equiparación total de realidad y pretensión.

El hombre es, según el país y la época en que vive, más o menos feliz, y con una forma concreta de felicidad o infelicidad (...) Naturalmente, la felicidad es asunto estrictamente personal y que depende de la biografía intransferible de cada uno; pero la <<probabilidad>> y, por tanto, la normalidad o frecuencia de la felicidad y las formas de su realización dependen de las estructuras sociales; y, a la inversa, lo que podríamos llamar la <<felicidad media>> es un ingrediente decisivo de cada estructura social.

La felicidad está condicionada por la realización de nuestra pretensión personal; ésta es siempre irrealizable (...) El hombre es, a un tiempo, el que necesita ser feliz y el que, desde luego, no puede serlo en este mundo. (Marías, 1972, p.192).

- c) En *La Imagen de la Vida Humana*, del 1956, nos pondrá un elemento o ingrediente de la fontanal experiencia de vida que es la elección. Al elegir a o b, blanco o negro, vivir arriba o abajo, estamos prefiriendo una cosa a otra. Si elegimos unas en vez de otras estamos dando pistas a nuestra propia vida en el camino de la propia felicidad, añadiéndole un ingrediente más al conjunto de la posibilidad de felicidad: la siempre eterna relación y forzoso equilibrio que tienen que reinar entre la *soledad* y la *compañía*.

La vida va más allá de sí misma. Esta vida real que llevamos vivida hasta hoy es sólo una de nuestras vidas posibles; la vida efectiva está constituida por lo que se hace y lo que se deja de hacer. No entendemos lo que significa estar aquí si no vemos a la vez los otros sitios en que podríamos estar, el no estar (...) Elegir es preferir, poner algo delante de las demás cosas; las posibilidades preferidas van más allá que las otras y se convierten en realidades, pero no sin las otras. La vida es renuncia, porque el hombre va poniendo detrás o postfiriendo otros muchos *yos* posibles. Y en el arte el hombre salva algunos posibles, parcelas de felicidad a las cuales no puede renunciar; porque a la felicidad el hombre no renuncia: se pasa sin ella, lo cual es cosa muy distinta. La felicidad es condición a la vez intrínseca e imposible de la vida eterna: el hombre necesita ser feliz y no puede serlo. Y en esa medida, como salvación de porciones irrenunciables de felicidad, el arte está inscrito en la constitución metafísica de la vida humana. (Marías, 1969a, p.538).

- d) En 1968 escribió *Nuevos Ensayos de Filosofía*, diecinueve años antes de la publicación de *La felicidad humana*, donde Marías deja claro que la felicidad no es la ausencia de dolor o de padecimiento, de tener o poseer ciertas riquezas materiales inhabastables. La

felicidad no se encuentra tampoco en la seguridad externa sino en los componentes de cotidianidad y sorpresa que depara el día a día de cualquier persona, y vuelve a repetir cómo el equilibrio felicitarlo se encuentra entre la convivencia y la soledad.

Esto nos lleva al segundo aspecto de la cuestión, que es la felicidad. La felicidad es otra cosa. La felicidad no se reduce a la ausencia de angustia; no se reduce claro está a la seguridad, ni siquiera al bienestar. No depende solamente ni primariamente de condiciones objetivas, por ejemplo económicas, de cierta abundancia, prosperidad, de seguridad política. (Marías, 1968, p.158).

La alianza entre la cotidianidad y la innovación, la sorpresa, es aproximadamente la fórmula de la felicidad hasta donde puede alcanzarla el hombre. Me refiero a esa actitud en que el hombre, sobre todo el hombre maduro, se complace en cada hora que pasa. (Marías, 1968, p.159).

Los dos puntos sobre los que se articula la posibilidad de felicidad humana en la vida cotidiana son la convivencia y la soledad. Frecuentemente el hombre de nuestro tiempo carece de las dos: no suele estar nunca solo, suele estar entre gente que no le da compañía, con lo cual no tiene efectiva convivencia. Pero reparen ustedes en que estas dos formas de vida humana, polarmente opuestas, la convivencia y la soledad, requieren dos condiciones, dos condiciones difíciles de conseguir: una es la intimidad, la otra es la imaginación. (Marías, 1968, p.161).

- e) En este período del análisis de la obra de Julián Marías, que nos abarca hasta el 1975, llegamos a lo que será su obra más notoria y en la que el filósofo desarrollará toda una teoría intrínseca al ser humano que la expone bajo el título de *Antropología Metafísica* (1970) y en el que dedicará un capítulo entero al tema de la felicidad humana, concretamente el capítulo XXVIII al que le dará el título de *La felicidad, imposible necesario*:

Si consideramos las repercusiones que la estructura de la vida tiene sobre la felicidad –o, si se prefiere, cómo funciona la felicidad dentro de la estructura de la vida–, hallamos una situación paradójica, que puede resumirse así: el hombre es el ser que necesita ser feliz y que no puede serlo. La pretensión de la felicidad es irrenunciable porque coincide con la que constituye nuestra vida. (Marías, 1970, p.279).

En la medida que la felicidad es la realización de la pretensión, hay que decir que *toda vida es feliz*, o que se vive en el elemento de la felicidad. Pero en cuanto a la pretensión nunca se realiza adecuadamente, la felicidad aparece como imposible. (Marías, 1970, p.280).

El mismo autor hace un resumen de lo que es el trato que le ha dado al tema de la felicidad desde su primer gran libro *Historia de la Filosofía*, de 1941. Él mismo explica cómo su idea de felicidad personal se ha ido desarrollando progresivamente en las obras *Introducción a la Filosofía*, *Ensayos de Teoría* y *La Estructura Social* antes de llegar a su obra culminante en el desarrollo de la antropología de la persona: *Antropología Metafísica*:

En otros lugares de mi obra, en *Introducción a la Filosofía*, en el ensayo «La felicidad humana: mundo y paraíso», incluido en *Ensayos de Teoría*, en *La imagen de la vida humana* y, sobre todo, en el cap. V de *La estructura social*, he desarrollado una teoría de la felicidad desde el punto de vista de la vida humana individual y colectiva o social (...)

La felicidad es siempre instalación; cuando soy feliz me siento «en» la felicidad; pero como la vida humana está hecha de inestabilidad y sucesividad, esa felicidad es constitutivamente una instalación fugaz y deficiente: es la razón de la constitutiva *inquietud* de la vida. (Marías, 1970, p.281).

Felicidad es aquello a lo que se le dice <<sí>>, aquello con lo cual coincidimos, que sentimos como nuestra inexorable realidad, sin la cual no somos nosotros. (Marías, 1970, p.282).

Por eso se ha solido tener una idea estática y no dramática, no argumental de la felicidad. La felicidad, en este mundo -y creo que también en el otro-, ha de ser dramática y argumental; no un <<estado>>, sino una instalación desde la cual se proyecta vectorialmente. (Marías, 1970, p.283).

La felicidad es siempre personal, nos afecta en cuanto personas; por eso, un criterio seguro para ver si tratamos a los demás como cosas o como personas es ver qué pretendemos y obtenemos de ellos: si los tratamos como cosas, nos darán utilidad, servicio o placer; si los tratamos como personas nos podrá dar felicidad. (Marías, 1970, p.286).

d) En la obra *Innovación y Arcaísmo*, del año 1973, antes de llegar al ciclo de conferencias que efectuará en 1987 y que reunirá en su libro central de la felicidad humana, describe una y otra vez los argumentos por los que define la felicidad humana como ese *imposible necesario* que él acuña en su pensamiento filosófico y lo repite constantemente, recalcando el aspecto del carácter proyectivo del ser humano como constitutivo de su existencia, incluyendo, además, cierta *obligación* de ser, de llegar a ser para poder considerarse persona:

(...) Ahora bien, lo decisivo es que *los occidentales o son libres o saben que no lo son, y quieren serlo*. Dicho con otras palabras, los occidentales tienen que ser libres. Es muy importante darse cuenta de que en lo humano lo decisivo no es lo que se es, o lo que se tiene, ni siquiera lo que es posible, sino lo que se tiene que ser, o se tiene que tener, o se tiene que hacer. El hombre está definido por sus necesidades o por sus pretensiones. La libertad es un caso ejemplar. Hay otro más claro todavía: la felicidad. No es difícil demostrar que la felicidad es imposible. En uno de mis últimos libros, *Antropología Metafísica*, defino la felicidad como <<el

imposible necesario>>, y al hombre como el animal que necesita ser feliz y que no puede serlo. Es mucho más importante el tener que ser feliz que el problema de poder o no poder serlo de hecho. La vida humana no está definida por la posesión de la felicidad, sino por la búsqueda de la felicidad, a la cual no puedo renunciar, aunque sepa que es imposible, y que estoy tratando de conseguir día tras día, hora tras hora. (Marías, 1973a, p.74).

- f) Terminamos este primer período con *India, Israel*, una de sus tantas obras dedicadas a exponer la visión que él recogía de los lugares por donde pasaba, ya fuera o fuese por trabajo (en sus conferencias y clases) o por sus estancias vacacionales (en Soria, Estados Unidos, Puerto Rico...). En el libretto que Marías le dedica a la India y a Israel recogemos unas palabras suyas donde define su pasión por escribir y describir, llevando constitutivamente elementos claves de sus vivir y que también forman parte del corpus formulario de esta tesis: *verdad* y *libertad* como elementos felicitarios de la vida humana:

(...) Yo no soy más que un hombre de teoría, eso que se llama un <<intelectual>>; mi vocación es ver las cosas y decir lo que veo, lo que creo ser verdad. Por eso la realidad no se me presenta primariamente en forma partidista o polémica, sino más bien problemática. (...) Por eso me he esforzado en poner en claro qué es lo que no está claro, y he tratado de iluminar, al menos, los perfiles y límites de la oscuridad. Lo he hecho con entusiasmo; ahora se ve por qué: van en ello las dos cosas que más me importan: una es la verdad; la otra, la libertad. (Marías, 1969d, p.109).

4.4. Período 1975 - 2005

En el tercer grupo de anotaciones y citas referentes al tema que tratamos de la felicidad humana en las obras de Julián Marías, en la fase vital de escritor y pensador, encontramos su pensamiento y obra desde el 1975 hasta sus últimas obras más allá del 2000. Hacemos un apéndice expreso de su obra de 1987, *La felicidad humana*, y la referenciamos en un capítulo anexo a estos tres grupos de análisis de sus obras. Hemos hecho lo mismo cuando tratamos la felicidad en clave de género, masculina y femenina, matizando las diferencias considerables y los matices que se encuentran en la diversidad de género que el autor deja explícita en su obra de 1987.

Las obras que hemos relacionado en este capítulo representan, a mi entender, un segundo Marías, una parte de la labor filosófica de su pensamiento, que, asentada sobre la base de sus trabajos anteriores, va engranando todo un tejido de publicaciones, con diversos títulos, pero la mayoría de ellos centrados en lo que representa la persona, sobre todo, desde la proyección que como individuo se ejerce en y hacia las comunidades que habitamos en todos los terrenos del vivir, desde la propia trayectoria familiar, profesional, la vida política, el tejido social. Las obras tratadas son: *Breve tratado de la Ilusión* (1984), *La libertad en juego* (1986), *Una vida presente. Memorias* (1988), *Tratado de lo Mejor* (1994) y *Persona* (1996).

a) En la obra *Breve tratado de la Ilusión* (1984) Marías nos relaciona varios factores del vivir con el concepto de felicidad; el autor dedica todo un libro a hablar de este tema. Cree que es fundamental la ilusión para darle a la vida una dinámica proyectiva y entusiasmadora, haciendo hincapié en el concepto ilusionador, entendido como esperanza, no como engaño,

(significado que tuvo el término en el siglo XIX). La esperanza puesta en unos proyectos ilusionantes, a pesar de contar con la consiguiente posibilidad de desilusión al no cumplirse los deseos y con ello aumentar el grado de insatisfacción y la probabilidad de in-felicidad:

Sería excesivo decir que desde el Romanticismo los españoles viven ilusionados o que el temple de la vida es la ilusión; pero me parece evidente que *cuentan con esa posibilidad*, que la ilusión funciona en su horizonte vital como una promesa, muchas veces incumplida, lo cual significa una *desilusión*. La instalación vital de los españoles incluye una dimensión que antes, por lo menos, no estaba *expresa*; al nombrarse, aparece como algo accesible en principio, a lo cual se aspira, cuya frustración aparece como una derrota o un fracaso.

Esto significa que se hace más alta la *pretensión de felicidad*, y por tanto más improbable su cumplimiento, y con ello la impresión de infelicidad -tan característica de la literatura romántica en todos los países, pero que en España trasciende a la vida en general-. (Marías, 1984, p.34).

No se piense que esto acontece igualmente en todos los países y en todas las épocas. Si se pudiera medir la pretensión de felicidad y compararla con su realización media, se llegaría a una visión de la historia de apasionante interés. Tengo la impresión de que esa pretensión es hoy muy baja en casi toda Europa, confundida con una pretensión de «bienestar» traducible en la posesión de objetos o en la elevación del nivel económico. Me pregunto si sería fácil explicar al europeo medio actual lo que el español entiende por 'ilusión' (y no estoy seguro de que, a pesar de la existencia de la palabra y de su uso todavía vivo, las últimas generaciones españolas lo entiendan inmediata y eficazmente). (Marías, 1984, p.35).

b) Dos años más tarde publica *La libertad en juego* (1986); en ésta centra su pensamiento hacia el tema de la libertad (que

tratamos en esta tesis en el capítulo VII) y nos deja, entre líneas, una pincelada de los requisitos que pueden llegar a ser imprescindibles para desarrollar una vida felicitaria: tener una cierta *holgura*, acompañada de dignidad, lo que significaría, ni tener ni mucho ni poco, siguiendo el parafraseo popular: *no es más feliz quien más tiene sino quien menos necesita*, y también conservar un interior rico en sentimientos y emociones, dotarlo de una alegría perenne, porque sin ese regocijo dentro de cada ser humano, la felicidad se vuelve huidiza:

(...)La holgura es el lujo de la vida, la forma vital y concreta de las posibilidades, *la riqueza vital*. Cuando la holgura disminuye - por recelo, desconfianza, excesiva inspección o regimentación-, se produce un *empobrecimiento*, que puede no ser económico, pero que termina por ser también económico.

Y la razón es clara: la disminución de la *espontaneidad* lleva consigo un descenso de la capacidad creadora, en todos los órdenes. (Marías, 1986, pp.58).

La alegría es asunto de cada uno de nosotros, y en buena medida depende de diversos azares. A veces la poseemos y nos llena el alma; otras mantenemos con esfuerzo un hilo que nos permite seguir adelante; en ocasiones nos está negada por un destino adverso. Las circunstancias exteriores la pueden hacer posible, tal vez favorecer, es decir, hacerla más probable, pero nunca la pueden dar. (Marías, 1986, p.237).

- c) En 1988 publicó *Una vida presente. Memorias*: tres volúmenes intensos de biografía personal que son el compendio explicativo en las que el autor describe el porqué de su interés en escribir un libro temático y exclusivo referencial de la felicidad humana, ese *imposible necesario*. Escrito en primera persona, desvela constantemente lo que es su vida real en una yuxtaposición certera y plena de pensamiento teórico y vida:

Es menester, en la medida de lo posible, evocar el pasado reconstruyendo, no ya la circunstancia en que aconteció, sino sobre todo el yo, el *quién* que hizo a quien le pasó eso que se va a contar. Si no se consigue hacerlo, todo se convierte en una falsificación, en una suplantación del que fue, del que ha ido siendo, por el que escribe.

Esto quiere decir que se trata de una empresa casi desesperada; pero el que algo sea imposible no quiere decir que no sea necesario: el ejemplo máximo es la felicidad; para mostrarlo he escrito un libro entero, *La felicidad humana*. Reconstruir la propia vida puede ser necesario para acabar de poseerla, acaso, en cierto momento, para seguir viviéndola. (Marías, 2008, pp.11-12).

A diferencia de la ciencia, la filosofía no necesita tener <<éxito>>, y por tanto ni siquiera la imposibilidad es un argumento válido. Cuando se ha dicho –y en años recientes se ha repetido– que la metafísica es imposible, hay que contestar que habría que probarlo, y no se puede probar; y que, además, aunque la metafísica fuese imposible, no por eso dejaría de ser *necesaria* y, por tanto, *irrenunciable*, como le ocurre a la felicidad. (Marías, 2008, p.491).

Había hecho a fondo la experiencia de la felicidad –coincidente, y esto me parecía esencial, con incontables dificultades, sinsabores y sufrimientos, lo que me permitió distinguirla de otras cosas con las cuales suele confundirse–; había perdido esa felicidad, y vivía precisamente sobre el fondo de esa pérdida, de esa privación, esa nostalgia, lo cual había transformado radicalmente mi vida. Pero al mismo tiempo advertía que la felicidad es *irrenunciable*, que constituye, por presencia o ausencia, la *realidad* más profunda de la vida, que sigue refiriéndose a ella irremediamente. Yo había usado como definición de la felicidad <<el imposible necesario>>, y encontraba que era válida en todo caso. (Marías, 2008, p.882).

En sus memorias Marías contrasta la necesidad de la felicidad con su imposibilidad al contar la vida humana con ese último eslabón de la contienda del vivir: la muerte, la ajena y la propia. En primer lugar la

muerte ajena porque significa que estamos viviendo todavía en una instalación vital pero al mismo tiempo vivimos y viviremos las ausencias de las personas más queridas que se irán antes que nosotros. La segunda, la nuestra, porque con ella dejaremos nuestro rastro y paso por la Tierra y sólo podemos atenernos a una proyección imaginativa de la eternidad:

Había tenido conciencia de que, si la muerte –propia y ajena- es definitiva, la felicidad es a última hora un engaño, y la esperanza de la pervivencia es lo único que le da sentido; pero además la vida reclama, exige cierta dosis y forma de felicidad cada día, para ser *posible*, quiero decir humanamente posible. Es decir, que aun en medio de la infelicidad es inevitable esperar, buscar, algunas islas de felicidad.

Estos eran los supuestos *vitales* que me llevaron, desde octubre de 1986, a empezar un largo curso en el Instituto de España dedicado a esta grave cuestión. (Marías, 2008, p.882).

Marías describe de forma autorreferencial cómo la sociedad en la que vive, ve, trabaja y observa, se mueve sin compromiso, sin validar la vida a una sola carta, sobre todo en lo que hace referencia a las relaciones de pareja. Para Marías la condición de exclusividad en el compromiso matrimonial es uno de los ingredientes vitales para una vida feliz y considera la irrevocabilidad de las decisiones importantes como un sustento del alveolo felicitario:

(...) Hasta entonces habían sido dos vidas muy próximas, sí, pero dos; ahora iba a ser *una*, la nuestra, día y noche, todos los días, con participación de todas las dimensiones de nuestra realidad.

Nuestra intimidad corporal seguía- al contrario de lo que es frecuente- a una intimidad *personal* que muchos matrimonios no

alcanzan nunca, y por eso tenía una intensidad y una significación insólitas. En ella se ponía la vida entera, las dos eran íntegramente convergentes.

Siempre he creído que la vida no vale la pena más que cuando se la pone a una carta, sin restricciones ni reservas; son innumerables las personas, muy especialmente en nuestro tiempo, que no lo hacen por miedo a la vida, que no se atreven a ser felices porque temen a lo irrevocable, porque saben que si lo hacen, se exponen a la vez a ser infelices. Yo llevaba años de haber puesto mi vida a una carta, sin esperanza de ganar; si acaso, tímida y vacilante; aun así, creía que era lo único que valía realmente la pena. Y ahora me encontraba con el premio máximo, lo más que podía desear. (Marías, 2008, p.233).

En este escrito memorándum, hace un juego de palabras y compara la metafísica con la felicidad, en su definición de *imposible necesario*, y añade el adjetivo de *irrenunciable*. Para el filósofo, la felicidad a la vida como la metafísica a la filosofía son caracteres irrenunciables del ser humano con una pretensión de vida de persona:

(...) A diferencia de la ciencia, la filosofía no necesita tener <<éxito>>, y por tanto ni siquiera la imposibilidad es un argumento válido. Cuando se ha dicho -y en años recientes se ha repetido- que la metafísica es imposible, hay que contestar que habría que probarlo, y no se puede probar; y que, además, aunque la metafísica fuese imposible, no por eso dejaría de ser *necesaria* y, por tanto, *irrenunciable*, como le ocurre a la felicidad. (Marías, 2008, p.491).

d) En 1993, en dos de su obras, *Mapa del mundo personal* y *Razón de la filosofía*, Marías nos remite nuevamente a la función amorosa de la persona en convivencia con los demás, y muy especialmente, al pequeño círculo de personas en las que el trato amoroso revive y pervive con más intensidad; más allá de una vida más o menos populosa en cuanto a conocidos y con-

ciudadanos; más allá de la vida social más o menos intensa en función del desarrollo de las actividades profesionales, el núcleo básico de la felicidad se encuentra en las personas que hemos escogido libremente para desarrollar nuestro caminar: nuestra pareja, nuestros amigos más allegados:

Prescindiendo de las relaciones familiares de convivencia y de las personas a quienes se ve de manera normal, acaso cotidiana, por motivos de trabajo o de ocupación rutinaria (...) habría que determinar el número de personas con las cuales cada uno tiene un trato amistoso -en el sentido amplio del término- y con qué frecuencia. (...) Pocas cosas pueden dar idea más certera y eficaz de la configuración de la vida. Por supuesto, creo que es uno de los factores determinantes de la probabilidad de felicidad, incomparablemente más importantes que la posición económica -salvo casos de pobreza extrema, que limitan la vida en casi todos los aspectos de la vida, o el estado de salud. (Marías, 2005a, p.163).

Lo que verdaderamente cuenta, lo que importa, lo que da las mayores alegrías o tristezas, aquello de que depende la felicidad, son los asuntos personales. (Marías, 2005a, p.166).

También Marías refleja en estas obras la polaridad entre hombres y mujeres; la diferencia de género se pone en evidencia, para el autor, cuando se tiene que tratar la felicidad humana. La constitución personal en forma masculina o femenina hace que los requisitos requeridos para una vida felicitaria sean también diferentes:

Hay dos formas de experiencia de la vida, la paternidad y la maternidad son diferentes, los requisitos de la felicidad y el contenido de esta no son lo mismo en los dos sexos; en todo hay que tener presente que el hombre sin más no existe, sino que se realiza en dos formas cuya conexión es precisamente el núcleo de la cuestión. (Marías, 1993, p.171).

Si se me pidiera resumir en una sola fórmula lo más característico de la época en que estamos viviendo, al menos en el mundo occidental, diría que es la creencia de que *nada es importante*. (Marías, 1993, p.207).

En otros lugares y especialmente en la felicidad humana, me he preguntado por las causas de esta variación y he llegado a la conclusión de que son principalmente dos: la inmoderada pasión por la seguridad del hombre contemporáneo y la escasez de amor en sentido estricto, que hacen que dejen de ser irrenunciables y radicalmente necesarias otras personas. El afán de seguridad es tal que lleva a un criterio <<selectivo>>; es decir, se vuelve la espalda a aquellos aspectos que no la permiten, como la muerte o el destino personal. (Marías, 1993, p.208).

En el aspecto de la relación entre la muerte, la felicidad y la idea de la vida perdurable, Marías considera que la fe atenúa la incertidumbre del pensar en lo que nos espera después de la vida; y si el ser humano se basa en la experiencia filosófica para preguntarse por el después de la vida, sólo la fe, la certidumbre en la imaginación religiosa, puede atenuar el vacío en las respuestas.

Si el hombre termina con la muerte, como algún día todo dejará de importar, la inferencia vital inevitable es que es cuestión de esperar, y por tanto, nada es importante. (Marías, 1993, p.208).

Y hay una cuestión más, de la que me he ocupado en *la felicidad humana*, y que el hombre necesita imperiosamente plantearse, pero que sólo inicialmente pertenece a la filosofía: preguntarse cómo puede ser la vida perdurable. Imaginarla es condición para poder desearla, y la falta de ello explica muchos fenómenos extraños de nuestra época. Pero esta cuestión excede de las posibilidades de la filosofía, salvo en una primera fase: sabemos hoy qué es la vida humana, cuáles son sus estructuras y requisitos; partiendo de ahí, cabe una imaginación de lo que podría ser en condiciones radicalmente distintas; pero la filosofía no puede pasar del planteamiento de la cuestión. (Marías, 1993, p.276).

e) Muy ligado al pensamiento de Marías, a la vida biográfica de la persona, a su origen y su desarrollo, el autor considera en la obra *Persona*, del año 1996 y de 177 páginas, que el ser humano es un ser que no nace solo sino que tiene su origen en la madre, nace del vientre de la madre, amparado bajo su regazo y luego, en la menesterosidad de su crecimiento con el sustento de los progenitores. Ahí es donde, para Marías, radica una parte fundamental de la felicidad en el ser humano que no puede mezclarse ni confundirse con la individualidad y la necesidad de los espacios de soledad que la persona necesita: la soledad es un ingrediente básico de la naturaleza humana para el propio crecimiento, pero la fuente de felicidad no emana de ella, sino del núcleo humano que rodea a cualquier persona, hombre, mujer, niño, joven o anciano:

(...) La pregunta sería: ¿qué puedo esperar *en esta vida*? Se tiene la impresión de que se van a cortar los proyectos en que *se consiste*. Creo que en ello estriba la percepción de la intrínseca *finitud* de la vida humana. La evidencia de que *ya no podré hacer* algunas cosas me pone frente al término *biográfico* de ella, bien distinto de la mortalidad orgánica, que puede estar todavía ausente, no manifestarse en un deterioro perceptible. Es la trayectoria biográfica la que anuncia su final. Ahora bien, si los proyectos son auténticos, como sucede con el amor o la vocación, es imposible renunciar a ellos, porque *se es eso*, son la verdadera realidad de la persona. (Marías, 1996a, p.34).

El origen real de la persona humana, el nacimiento, excluye la soledad. No solo cada persona procede de otras, de los padres, sino que la constitutiva menesterosidad del recién nacido, prolongada durante bastante tiempo, hace que la vida personal sea necesariamente interpersonal, es decir, convivencia...Esto no quiere decir que no pertenezca radicalmente a la persona la *soledad*; pero su puesto y su función no son primarios. La soledad es el resultado de una *retracción*. No se <<está solo>>, sino que uno

<<se queda solo>> (...) La persona tiene lo que se llama <<vida interior>>, en forma superlativa <<vida íntima>>. (Marías, 1996a, p.41).

Manteniendo la línea discursiva de éste último tramo final de vida intelectual, el filósofo repite nuevamente los conceptos que para él son básicos y que guardan una relación directa con el tema de la felicidad y que se podrían definir en los siguientes puntos:

- 1.- El balance felicitarario de cualquier humano sólo puede hacerse cuando ha concluido su vida (una vida muy dichosa truncada en la parte final de la vida deja de serlo).
- 2.- La relación felicidad-género guarda una diferencia polar.
- 3.- La autenticidad, (vivir en la verdad), es un ingrediente *felicitarario*; en la medida que nos apartemos de nuestro propio yo nos alejamos de la felicidad. La felicidad no emana exclusivamente del interior pero sí vive de la autenticidad interior.

(...) cuando alguien muere, surge una inesperada certeza respecto a quién *ha sido*. Para decir que alguien ha muerto, los griegos decían *bebíotai*, los romanos, *vixit* (ha vivido); solo esto les permitía decidir acerca de su felicidad, porque mientras se permanece en la vida nunca se sabe. (Marías, 1996a, p.43).

La condición personal pertenece al hombre y a la mujer, pero no de igual manera: la diferencia afecta a la *persona misma*, no solo a sus formas de realización, consecuencias o vicisitudes biográficas. El haberse fijado casi exclusivamente la atención en las <<desigualdades>> de situación o comportamiento, en las formas de trato jurídico, económico o social, en el remedio o coerción de las <<injusticias>>, ha hecho que la cuestión se plantee a un nivel relativamente superficial y que deja intacta la cuestión de fondo.

Hombre y mujer son personas de dos formas radicalmente distintas, y por eso pueden conservar la distinción en cualquier

situación, por diversas que sean, a cualquier edad, en cualquier circunstancia real o incluso imaginable. (Marías, 1996a, p.57).

Contra lo que suele pensarse, las diferencias son tanto más hondas cuanto más personal son los estratos en que acontecen. En *La felicidad humana* mostré cómo no sólo la mujer necesita otras cosas que el hombre para ser feliz, sino que lo es en un sentido propio y bien definido. (Marías, 1996a, p.58).

Las experiencias radicales –constitutivas unas, eventuales otras– determinan *quiénes somos*. No proceden de ninguna <<naturaleza>>, de los ingredientes de nuestro mundo o de nuestros recursos psicofísicos, sino de lo que hacemos y nos pasa, es decir, de nuestra vida personal, que ciertamente está condicionada –pero no determinada– por los factores naturales de nuestra circunstancia. De esta manera el principio de individuación, que nos hace ser el que realmente somos, procede de nuestra vida, y no de ninguno de sus elementos integrantes, que se han de tener en cuenta, pero solo en la perspectiva de esas experiencias, y por tanto de la vida misma. (Marías, 1996a, p.64).

(...) Yo elijo y decido mi vida, dentro de las posibilidades que la circunstancia permite, y por tanto puedo seguir mi verdadera vocación o serle infiel. La posibilidad de que la circunstancia lo impida puede ser causa de infelicidad, pero no de falseamiento o inautenticidad. El que, por limitaciones personales, somáticas, psíquicas o sociales, no puede realizar plenamente su vocación, puede conservar su autenticidad, y así conocer *quién es*, *quién tenía que ser*, aunque cualquier adversidad lo estorbe. (Marías, 1996a, p.71).

El apartamiento de la trayectoria auténtica puede ser <<consentido>>, y en ese caso la persona aparece enmascarada. Es la causa más profunda y frecuente del descontento de uno mismo: el hombre no se reconoce en su realidad: adivina más o menos confusamente, *quién tenía que haber sido*, y acaso no ve que, por esa condición de radical libertad que lo ha llevado a la pérdida de sí propio, todavía podría recobrar su verdadera realidad a la que habría renunciado. (Marías, 1996a, p.72).

CAPÍTULO V - El concepto de felicidad colectiva en sus obras

5.1. La felicidad colectiva

En el desarrollo de la vida intelectual de Julián Marías su trabajo se cristalizó en diversos ámbitos: su labor más intensa y activa (además de escritor) fue como cronista, conferenciante, articulista en prensa... facetas de su personalidad profesional que le otorgaron también el papel de sociólogo, de observador de la realidad colectiva en el que vivía. Sus viajes a diferentes países, las referencias históricas y también una visión de la sociedad de su época en comparación con otras e influenciada por los escritos de Ortega hacen que, en el desarrollo temático del tema de la felicidad, dedique artículos y fragmentos de sus libros a concretar ésta en relación con lo social, lo colectivo.

Nos dice Marías que la filosofía, como ciencia, tiene el objetivo de desentrañar la adecuación a la verdad más radical que encierra cada proposición que pueda ser pensada. En el ámbito de lo social y colectivo la filosofía estudiará el objetivar las condiciones de veracidad en que se desarrollan las relaciones humanas. La referencia última para la evaluación de las relaciones humanas es única y consiste en la naturaleza y el orden existencial evidenciado. Dado que la filosofía social atiende el estudio de relaciones humanas, y entramos en el campo del análisis de la felicidad colectiva, este apartado se guiará por tres aspectos diferenciados:

- 1) El hombre como sujeto de toda relación social.
- 2) La naturaleza del alveolo social como marco de la relación.
- 3) La interacción de hombre con el alveolo social y con los demás conciudadanos.

Siendo el hombre quien, desde su inteligencia, ordena intelectualmente el mundo que le rodea asignando nombre y definición a cada una de las cosas, su mayor dificultad surge cuando ha de definirse a sí mismo y analizar su propia naturaleza. En la medida que una ciencia reduce a otras, la naturaleza de las reducidas queda perfectamente identificada en los parámetros que la justifican. En el paradigma del universo intelectual cada cosa es lo que puede predicarse de su esencia o naturaleza, ya que lo no conocido o inexplicable a lo sumo puede ser objeto de enunciación sin definición hasta que alguna ciencia pueda desentrañar y reducir bajo alguna ley los elementos singulares que la caracterizan.

Marías nos habla de felicidad personal y de felicidad colectiva; su necesidad personal, fruto del devenir de su vida biográfica y que relata ampliamente en algunos de sus libros, y preferentemente en sus Memorias, le llevaron a escribir muchos libros, ha viajado dando clases en el extranjero, a dar conferencias, publicar en periódicos y revistas. Su experiencia vital como viajero le llevó a observar la sociedad, en diferentes ámbitos y países. Esto le dio un sustrato sociológico a su pensamiento filosófico.

El hombre actual está asediado por incesantes noticias, sin tiempo ni holgura para reaccionar personalmente a ellas (...) El placer de las multitudes se consigue con los concursos de televisión y el deporte, no practicado, sino como espectáculo, que ocupa cuantitativamente el primer puesto en el mundo, por increíble que parezca. Ambas cosas están asociadas al poder, se trata de competir, de <<ganar>>, son formas de introducción del partidismo en lo que parece ser el ocio, la diversión, el placer, sucedáneo de la problemática felicidad.

La consecuencia inevitable es la atomización de la vida, la pérdida de sus formas, el aturdimiento. Una desorientación acaso más profunda que ninguna otra, porque el hombre que la padece *no sabe*

que está desorientado. Se deja llevar y ni siquiera se da cuenta de que está perdido. (Marías, 1993, p.52).

La filosofía en este terreno, estará emparentada directamente con la sociología ya que ambas tienen por objeto la sociedad. La diferencia esencial entre una y otra es que mientras la sociología estudia *cómo son* los comportamientos sociales, los detalla y los deja a la luz en su desnudez visual, la filosofía mira desde el interior de los acontecimientos, también como son, como han sido, cómo deberían de ser los mismos a la luz primaria del modo de ser de su sujeto: la persona humana, de su esencia y, a la vez, existencia. Por su condición de ser intelectual y libre, el ser humano no está abocado al determinismo cósmico, pudiendo construir la sociedad estructurada sobre relaciones acertadas o erróneas, que además de influir sobre él como un bien o una limitación inciden sobre el sistema universal perfeccionándolo o degradándolo. La sociología se constituye como una ciencia experimental de las relaciones habidas y su influjo sobre el comportamiento del ser humano. La filosofía, en cambio, parte del análisis de como deberían ser las relaciones, y por tanto muchas de sus conclusiones no pueden ser verificadas empíricamente porque aunque deberían haber sido de una determinada manera la realidad social aún no las ha realizado, lo que imposibilita su verificación experimental.

El ser humano en su unidad es el único agente en cada uno de sus actos, lo que le conducirá a un grado mayor o menor en la intensidad de vida felicitaria, habrá determinados espacios intelectivos y decisorios que estarán más directamente vinculados a la relación, siendo éstos los que influyan directamente en el resultado individual de la cooperación colectiva. La naturaleza de la vida radicada en la propia vida vivida es a la que el hombre pertenece, y en cuya

realidad el hombre es y se constituye como objeto esencial de estudio. El hombre además de como sujeto también se constituye como objeto. Toda relación es direccional o bidireccional, requiriendo un sujeto y un objeto. Cuando la relación se da entre personas, cada una de ellas puede ser considerada como sujeto, pero también como fin u objeto de la relación. La filosofía social, por tanto, deberá diferenciar que los contenidos que de verdad afectan a la entidad del ser humano se adecuan en cada relación, no sólo considerando a la persona como sujeto sino también como término o causa final. La relación sólo se ajustará a la naturaleza cuando no vulnere las esencias de naturaleza de los dos extremos de la relación.

Como nos dice Marías:

La palabra crisis tiene la misma raíz que <<crítica>>; se trata de juicio, juzgar, distinguir. <<Crisis>> significa primariamente desorientación. Se está en crisis cuando se está desorientado, cuando no se sabe qué hacer; sobre todo, cuando no se sabe qué pensar. O usando una forma coloquial de la lengua española, que la filosofía ha usado mucho desde Ortega <<no saber a qué atenerse>>, la forma más profunda y radical del saber.

Se pueden tener muchos conocimientos teóricos, muchas noticias, una información muy amplia, y estar perdido en esa multitud de saberes, de conocimientos, de noticias y opiniones. A última hora no sabe uno a qué carta quedarse, no sabe qué hacer. Entonces es cuando se produce ese fenómeno de la desorientación. Y cuando la desorientación tiene un carácter colectivo, cuando no afecta a una persona en particular, sino a una sociedad o a un grupo de sociedades, o al mundo entero; cuando, por otra parte no es una desorientación momentánea sino que se extiende a un periodo más o menos largo, entonces hablamos de crisis. Esto es una crisis histórica. Lo cual nos lleva a ver que <<crisis>> en sentido pleno, es siempre

crisis histórica, crisis de una realidad que tiene carácter histórico. Si no, no tiene crisis, podrá tener una situación difícil, penosa, peligrosa o desesperada, pero no propiamente una crisis. La crisis se produce cuando no sabemos qué pensar y entonces nos preguntamos: de qué se trata, qué es esto, qué podemos hacer, qué tenemos que hacer. (Marías, 1982, p.9).

5.2. Marco social del concepto

De la misma manera que hemos tratado el tema de la felicidad personal, iniciamos este apartado desgranando las obras del pensador Julián Marías en tres períodos de su vida intelectual, que hemos diferenciado a imagen de lo que el mismo autor hace en sus Memorias e intentar dilucidar qué argumentos nos aporta el autor en referencia al sustrato colectivo de la felicidad, cómo el filósofo, a lo largo de su proyección entendía el hecho social de la felicidad, en colectivo y en el marco y contexto de la época presente. El significado que se le pueda dar al mismo término, felicidad, sea en el ámbito personal o colectivo, vive, en sí mismo la transformación de su contenido al unísono del avance, del progreso de la humanidad, extendiendo su definición, delimitándola, o reduciéndola. En uno de los párrafos de la historia del constitucionalismo que figura en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América acordada el 4 de julio de 1776 dice:

Mantenemos que las siguientes verdades son evidentes en sí mismas: que todos los hombres han sido creados iguales, que su Creador les ha dotado de ciertos derechos inalienables; que entre estos derechos está la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, que los gobiernos se instituyen entre los hombres para asegurar sus derechos y obtienen sus limitados poderes del conocimiento de los gobernados.³¹

El texto manejaba el concepto de la búsqueda de la felicidad como un derecho inalienable del ser humano. Un concepto que aparecía también unos meses antes en la Declaración de los Derechos de Virginia, que también consagraba como derechos inherentes a todos los hombres, junto a la libertad y la igualdad, el disfrute a la vida y la

³¹ Texto de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América, obtenido de una citación textual del *Discurso de investidura como Doctor Honoris Causa* de S. Muñoz Machado.

libertad con los medios de adquirir y poseer propiedad, y buscar y obtener la felicidad y seguridad. Integrar el concepto de *la búsqueda de la felicidad* como derecho individual en un texto de ámbito político fue una proclama llamativa y revolucionaria. La triada de valores que estaba en la mayoría de ensayos políticos y filosóficos de la época eran la libertad, la igualdad y la prosperidad. Uno de los pensadores más influyentes en los fundadores de las tierras americanas, fue John Locke, con su idea de que el pacto fundacional que crea la sociedad y su gobierno no debería de implicar, en ningún caso, que los hombres quedaran despojados de sus derechos sino que tiene por objeto, mejorar su protección, para orientar el ejercicio del poder al servicio de los derechos de los ciudadanos.

Aunque el texto reflejaba esa noción de felicidad en un documento político de ámbito colectivo, el sustrato del concepto se acercaba más a la noción de felicidad en el ámbito de la persona que no en la obligación del Estado en preparar políticas complementarias para aumentar el bienestar colectivo. Adquirir, poseer, disponer y acceder a la propiedad y disfrutar de ella era un elemento de felicidad personal pero no su único componente: la buena salud y la libertad eran también elementos importantes dentro de este anhelo de los pensadores políticos de la época, vinculada a una visión de la felicidad humana vinculada al ejercicio de virtudes morales y sociales entendiendo la idea de felicidad unida al bienestar material y a la disposición de lo necesario para llevar una vida digna.

La felicidad fue uno de los conceptos utilizados en los discursos morales y políticos del siglo XVIII. Paul Hazard,³² del cual Julián

³² Paul Hazard (1878-1944) historiador, docente, catedrático de la Universidad de Lyon y profesor de la Sorbona tiene en su haber como obra principal *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, del año 1935, que alcanzó gran repercusión en la historiografía y que al igual que *El pensamiento europeo en el siglo XVII* fueron traducidos por Julián Marías.

Marías hizo en 1946 una traducción de su obra *El Pensamiento europeo en el siglo XVIII*, dedicó el capítulo II a la felicidad, para explicar la exaltación de este término en ensayos, novelas y proclamas en los ámbitos intelectuales europeos. La idea de la felicidad en la literatura de este siglo demandaba un cambio del término que se alejaba de la felicidad relatada por los intelectuales místicos y que reclamaba una cierta secularización: una felicidad más inmediata y en contacto real con el vivir de las personas.

5.3. Período 1914-1951

En este apartado vamos a desarrollar el análisis sobre cuatro obras del autor en este período: *Historia de la Filosofía* (1941), *Introducción a la Filosofía* (1947), *Método histórico de las generaciones* (1948) y *Filosofía Española actual* (1948). En la primera etapa de vida intelectual de Marías encontramos que ya escribe grandes libros que marcan el desarrollo profesional (*Historia de la Filosofía e Introducción a la Filosofía*). Durante estos inicios realiza, prematuramente, diversas traducciones que tienen una influencia importante en el desarrollo de su obra y que incidirán en su visión sobre la felicidad colectiva o social: *Discurso sobre el espíritu positivo* de A. Comte (1934), *El Dinero y el Oro* de H. Aschoff (1940), *De lo eterno en el hombre* de M. Scheler (1940), *Sobre la felicidad* de Séneca (1942), *El Pensamiento europeo en el siglo XVIII* de P. Hazard (1946) y *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (1949).

a) En sus inicios en la obra *Historia de la Filosofía* (1941) nos deja explícitamente escrito la unión indisoluble del individuo y su vida diaria en constante relación con la sociedad en la que vive:

SOCIEDAD Y DISOCIACIÓN.- Pero hay que advertir algo sumamente grave: si los hombres son sociables, son también insociables. Es decir, la sociedad no existe nunca de un lado estable, sino como esfuerzo por superar la disociación y la insociabilidad; es siempre problemática. Y de ahí su carácter terrible, sus conexiones con el mando, la política y el Estado, que <<son siempre, en última instancia, violencia menor en las sazones mejores, tremenda en las crisis sociales>>.

Junto a la vida individual es menester comprender la vida colectiva, porque lo colectivo *le pasa* al hombre en su vida individual. (Marías, 2003a, p.448).

b) Con anterioridad a la primera obra donde el autor deja ya latente su visión de la felicidad humana (*Ensayos de Teoría*, 1954) y donde Marías aborda el tema de la felicidad, encontramos, siete años antes, en dos de sus obras: *Introducción a la Filosofía* (1947) y *Método histórico de las generaciones* (1948), indicios de su pensamiento sobre la felicidad y la proyección personal en la vida de cada uno y su relación con el entorno, la circunstancia, el lugar donde le ha tocado vivir. La circunstancia, ese lugar donde nacemos, el lugar donde residiremos en función de nuestro devenir familiar, la situación política y social del lugar, influenciarán levemente en el logro de la felicidad, pero si pueden ser causa de infelicidad:

(...) De otro lado, en la medida en que la resistencia del mundo -individual o colectivo- se opone a esa transformación que la vocación suele implicar, corre ésta el riesgo de permanecer incumplida; la felicidad o infelicidad depende esencialmente de la adecuación de las vocaciones con la circunstancia en que han de realizarse; y una defensa contra la vocación frustrada es su transferencia a un plano imaginativo, en la utopía, la ficción artística o el simple y esencial <<soñar despierto>>. Y si bien es verdad que el hombre está afectado siempre por un constitutivo descontento, no lo es menos que en líneas generales la circunstancia tolera las inflexiones que la pretensión personal tiende a imponerle, y por eso es cierto, como ha dicho alguna vez Ortega, que la vida en su cuenca general, es en todas las épocas feliz. (Marías, 1947, p.386).

(...) *La vida me es dada pero no me es dada hecha*. Me he encontrado viviendo un buen día, sin que se me haya consultado, y tengo que estar haciendo algo continuamente -una u otra cosa- para vivir. La vida se me presenta como un quehacer ineludible; lo decisivo no es ni las cosas ni el yo que son ingredientes parciales y abstractos de mi vida-, sino lo que yo *hago* con ellas, el drama con

personaje, argumento y escenario que llamo *mi vida*. (Marías, 1949, p.77).

La vida humana, en su sentido primario y pleno, es siempre vida individual, es *mi vida*, o la tuya, o la de aquél. Pero en mi vida, como ingredientes de ella, encuentro a los otros. Vivir es algo que acontece en la forma de la *convivencia*, la cual es previa a sus dos posibilidades: presencia o compañía y ausencia o soledad; porque la soledad es soledad... de los otros.

Pero aquí empiezan los problemas. Los sociólogos han pretendido hacer la teoría de la vida social o colectiva, y la han contrapuesto a la vida individual. Aun los más agudos han pensado que para que haya sociedad basta con que haya convivencia de varios individuos (...) Por otra parte, se ha solido interpretar la sociedad como *asociación*, como algo consecutivo a la existencia previa de los individuos, como resultado voluntario de acciones de éstos, sin advertir que las verdaderas sociedades son algo que *está ahí*, con lo que se encuentra el individuo, aparte de su voluntad y de todo acto concreto de asociación. (Marías, 1949, p.82).

- c) En *La Filosofía Española Actual*, del año 1948, Marías nos recordará, siguiendo el pensamiento del maestro Ortega, las aficiones felicitarias, el abanico de actividades que llenan el cuenco de la vida de cada cual y que resume, en una serie de actividades, enmarcadas en el contexto histórico en el que están escritas y que se alejan de las actividades de todo tipo que, en la actualidad infieren en la vida personal de los individuos en las sociedades occidentales: La caza, danza, carrera, y tertulia son enunciados como actividades que casi no han sufrido variación dentro de las actividades, no profesionales ni familiares que pueden llenar la vida del ser humano. Dejando a un lado lo que haya en la actualidad de felicitario en estas actividades y de su impronta en la vida actual, lo que si deja latente el discurso felicitario de esta

obra es que la sensación que existe una felicidad colectiva va ligada connaturalmente al hecho del divertimento que todo ser humano integra en su vivir para salir de sí mismo y de los problemas de reflexión cotidianos. Las actividades deportivas, sociales, musicales, etc. son un ingrediente vivo de nuestra sociedad actual y tienen un lugar importante en el vivir cotidiano.

<<La *vida* que nos es dada –escribe Ortega (p. 17)– tiene sus *minutos contados* y, además, nos es dada *vacía*. Queramos o no, tenemos que llenarla por nuestra cuenta; esto es, tenemos que ocuparla –de este o de otro modo-. Por ello *la sustancia de cada vida reside en sus ocupaciones*>>. (...) es por consiguiente, *escoger un programa de existencia*, y esto supone a la vez *renunciar* a todos los demás posibles, y por tanto, *preferir* uno a otros. Cada ocupación *ocupa* efectivamente un insustituible <<espacio>> de tiempo, y representa un ingrediente constitutivo y definitorio de esa figura dramática o novelesca, de ese <<argumento>> en qué consiste nuestra vida.

(...) Y entre las ocupaciones hay dos clases distintas: las que no vienen impuestas por la necesidad y no se ejecutan por gusto ni por interés directo, sino por su rendimiento –en suma, el *trabajo*- y las que elegimos libremente, por pura complacencia (...) -la *vocación*-, y que nos proporcionan *felicidad*. (Marías, 1948, pp.99-100).

Pues bien, Ortega observa que cuando consideramos los diversos contenidos de las ocupaciones felicitarias encontramos una extremada falta de variedad: <<el programa de la vida feliz apenas ha variado a lo largo de la evolución humana>>; <<casi, casi podrían comprimirse las ocupaciones felices del hombre normal en las cuatro categorías: caza, danza, carrera y tertulia>>. Esto da a la ocupación venatoria una importancia que antes no resultaba visible. Si *puede funcionar* como una de las fuentes permanentes de felicidad humana – poco importa que no sea siempre diversión-, lo que Ortega, justifica con abundante material histórico, resulta un hecho humano de enorme alcance, y resulta superlativamente

interesante averiguar en qué consiste su fabulosa *potencia* de felicidad, desde el hombre paleolítico hasta nuestro coetáneo. (Marías, 1948, p.101).

Sería aceptar como un *hecho* que el vacar a un quehacer primitivo da felicidad al hombre; la mente propende a recaer siempre en las formas de pensamiento mecánico e inherente, y la razón vital es justamente lo contrario. La razón de que la caza procura felicidad se encuentra en la *estructura misma de la vida*. Vida es siempre *actualidad*, eso que tenemos que hacer aquí y ahora (...) es siempre problema no resuelto, y por eso es por esencia *angustiosa* en alguna medida. (Marías, 1948, p.118).

5.4. Período 1951-1975

Desarrollamos algunos textos encontrados en las obras pertenecientes a este periodo: *Ensayos de Teoría* (1954), *Biografía de la Filosofía* (1954), *La Estructura Social* (1955) y *La Imagen de la Vida Humana* (1956). *India e Israel* (1969).

a) En *Ensayos de Teoría* (1954) el autor vallisoletano nos pondrá en el marco social con el argumento Orteguiano de que, a pesar de los pesares, cuando hacemos un balance del nivel de felicidad de una sociedad, siempre se remite a una sensación de equilibrio ente dicha y desdicha, entre sabores y sin sabores, con el argumento añadido de que una demostración ostentosa de un estar felicitario no da buena prensa ya que, la sensación de imposibilidad de cumplir todas las expectativas remite al ser humano a una tendencia negativa de una existencia feliz y plena.

La felicidad, por tanto, consiste - ahora empezamos a ver en qué estriba la felicidad, podemos intentar definirla formalmente- en la realización de cierta pretensión o proyecto vital que se constituye, dentro de un repertorio de circunstancias determinadas. Es decir, se trata de cierta presión que yo ejerzo sobre las circunstancias, las cuales me permiten o no realizar esa pretensión, proyecto, programa o -con más rigor- vocación. Si lo consigo, decimos que soy feliz; si no lo consigo, decimos que soy infeliz, desgraciado, desdichado, desventurado (...)

Si la vida, tomada en conjunto y estadísticamente, es hasta cierto punto feliz, la felicidad en serio y *sensu stricto* es absolutamente utópica, formalmente imposible y contradictoria, por el carácter inexorable de la elección y preferencia, y la consiguiente postergación de lo que también nos gusta, apetece o interesa. (Marías, 1954, p.93).

Habría que usar metódicamente la idea de felicidad, no como una idea más bien sosa, como una idea convencional de lo que es bueno y lo que está bien, no como una cierta impasibilidad y ausencia de dolor ni como cierta estabilidad que a los diez minutos nos aburriría. (...)El Paraíso es otro mundo, es *el otro mundo*. Subráyese cuanto se quiera el *otro*, pero a condición de no olvidar el *mundo*; se trata de la nueva Jerusalén, la Jerusalén celestial: *Et vidi caelum novum et terram novam*, dice el Apocalipsis de San Juan. Y el mundo es siempre empresa; la fuente capital de la beatitud, la visión de Dios, la contemplación de Dios, absolutamente infinito, es la empresa inacabable e inagotable. (Marías, 1954, p.104).

- b) En *Biografía de la Filosofía* (1954) encontramos al Marías historiador, al Marías que narra la vida de cada cual en sincronía con su circunstancia y su devenir, haciendo del tema de la felicidad humana un ingrediente inseparable de la vida humana en colectividad, en el ámbito del propio vivir, del goce de una realidad intrínseca al hecho humano de vivir *felicitariamente*.

La convivencia requiere pues, que sea común el sentido en que funcionen las potencias humanas, y por tanto, un acuerdo sobre lo que son las cosas y sobre su justicia. Sólo así es posible la *felicidad*. La existencia de la comunidad, en esa forma concreta del acuerdo o concordia es la condición necesaria para el desenvolvimiento de las vidas de los individuos, y por consiguiente para que estos sean felices. El tema de Platón en la Carta VII resuena, en otro tono, desde las primeras páginas de la política de Aristóteles. El sentido de la vida humana y la felicidad están en juego. Y como ese acuerdo reclama –como ya afirmaba enérgicamente Sócrates– saber *qué* es lo bueno, lo malo, lo justo, lo injusto, el Estado, el gobernante, mandar, obedecer, etc.; en suma, conocer la *verdad* acerca de las cosas de la vida, la ciencia que se pregunta por el hombre y por el blanco que, como un arquero, debe buscar para su vida, tiene que culminar en una investigación acerca de la *pólis*. Esta es la razón de que Aristóteles se vea obligado a hacer una *Política* “para llevar a la perfección posible la filosofía de las cosas humanas”. (Marías, 1969c, p.506).

c) *La Estructura Social* es una obra del año 1955 en la que el autor se complace en demostrar que los proyectos e inclinaciones vectoriales de pretensiones y vocaciones necesitan un entorno social que le sea favorable, que pueda llegar a materializar esos sueños e ilusiones que llaman desde el interior desde uno mismo. Si se produce un desfase importante entre lo que uno proyectivamente quiere ser y la posibilidad que el entorno social, político y económico le ofrezcan, hará que se agudice el problema, que empequeñezca sino ya la pretensión de felicidad de una forma importante, si la posibilidad de alcanzarla. La pretensión requiere, para ser posible, una instalación social concreta y acorde.

La pretensión, proyecto o programa vital es lo más personal y propio de cada vida humana; ser *yo* consiste en ejercer cierta presión sobre las circunstancias, oprimirlas para albergar en ellas - en el futuro- una figura programática de existencia. Es, pues, la esencial dimensión de futuro e imaginación, que interviene en la construcción de toda vida. Por esto he insistido a lo largo de todo este estudio en que una estructura social no está compuesta de elementos quiescentes, sino que está definida por tensiones y movimientos- y cuando éstos parecen faltar es porque hay *reposo*, nunca inmovilidad.-. (...) lo que es relativamente claro cuando se trata de vida individual, resulta sumamente problemático cuando nos referimos a la vida colectiva, y éste es el caso cuando se trata de estructuras sociales; el *yo* imaginario y programático, la vocación personal, es una realidad unívoca y precisa; otra cosa ocurre con la *pretensión colectiva*, concepto ambiguo y lleno de dificultades.

En primer lugar, la relación de vocación o pretensión *personal* con las formas de la vida social es íntima; la figura imaginada hacia la cual nos proyectamos se encuentra -al menos esquemáticamente- en el contorno social, y por otra parte su proyección sólo tiene concreción, relieve y fuerza de incitación si se aloja en las formas precisas de un mundo, que naturalmente es el nuestro (...) La pretensión individual se nutre, pues, de

estructuras colectivas que la hacen posible. El hecho de nacer en una sociedad determinada -país y época- limita ya el horizonte de pretensiones normalmente posibles. (Marías, 1972, p.178).

(...) la pretensión estrictamente colectiva es sólo transferible a lo individual mediante una diversificación en <<papeles>>. Con otras palabras, se intercala aquí una nueva estructura, que podríamos llamar de *participación*, según la cual los diferentes individuos de una unidad social participan en la pretensión colectiva. Y no sólo cada individuo participa de manera personal y diferente, sino que en cada sociedad hay un *esquema de participación* peculiar. Es decir, de un lado los diversos individuos <<trasladan>> a su programa propio la pretensión común en función de su edad, sexo, condición social y vocación íntima; de otro lado, los esquemas o módulos según los cuales se realiza esto no son siempre los mismos (...)

La pretensión colectiva en sentido estricto tiene, pues, un modo de existencia difícil de precisar. (Marías, 1972, p.180).

(...) Lo decisivo, lo que más importa retener, es que la pretensión colectiva no tiene meramente una existencia psicológica, sino estrictamente social. Existe colectivamente *como pre-tensión*, es decir, como sistema de tensiones operantes hacia el futuro, que ponen en marcha el cuerpo social en una dirección determinada, independientemente de que sea *pensada* por cabezas individuales. (Marías, 1972, p.181).

Marías argumenta que una pretensión colectiva no se visualiza sin una clara delimitación personal de la proyección, pero, sin lugar a dudas, las sociedades viven hechos y acontecimientos colectivos de todo tipo (musicales, deportivos, políticos...) que, sin llegar a ser un proyecto central y nuclear de la vida personal, llenan el cuenco del vivir de un cierto grado de satisfacción y hacen que aumente la sensación de felicidad ambiental:

La trayectoria de la vida humana se proyecta, anticipándola imaginativamente, y sólo así es posible realizarla. Esta proyección se hace, por supuesto, con los materiales que se encuentran en la circunstancia (...) El verbo <<vivir>> tiene en cada sociedad un sentido, que cada individuo recibe, que le es <<inyectado>> por el contorno social. (Marías, 1972, p.182).

Una pista importante la dan los placeres. Al dedicarse a una actividad placentera, el hombre descubre -incluso se descubre, y a veces con sorpresa- su efectiva pretensión (...)

Las diversiones normales en una sociedad, vigentes en ella, son reveladoras; pero siempre a condición de no tomarlas por su <<valor facial>> o nominal. (Marías, 1972, pp.188-189).

En esta obra del 1955 Marías describe como la felicidad es un concepto que toma diferentes matices en función del país, la época y la edad de las personas que estén viviendo en el momento concreto de sus vidas. Siendo la felicidad una cuestión estrictamente personal, las estructuras sociales en las que se mueve cada uno pueden delimitar el grado de felicidad personal al estar unida ésta a la pretensión de cada cual.

(...) El hombre es, según el país y la época en que vive, más o menos feliz, y con una forma concreta de felicidad o infelicidad (...) Naturalmente, la felicidad es asunto estrictamente personal y que depende de la biografía intransferible de cada uno; pero la <<probabilidad>> y, por tanto, la normalidad o frecuencia de la felicidad y las formas de su realización dependen de las estructuras sociales; y, a la inversa, lo que podríamos llamar <<felicidad media>> es un ingrediente decisivo de cada estructura social.

La felicidad está condicionada por la realización de nuestra pretensión personal; ésta es siempre irrealizable (...) El hombre es, a un tiempo, el que necesita ser feliz y el que, desde luego, no puede serlo en este mundo. (Marías, 1972, p.192).

Marías nos recuerda que fue uno de los alumnos aventajados de Ortega y Gasset y de él recoge una de las expresiones que aprendió de su maestro, la visión recta u oblicua de las cosas: cómo a través de caminos que no son directos llegamos a la comprensión de las cosas y encontramos en ellas luz y verdad:

Pocas cosas hay tan difíciles de descubrir como la pretensión vital. (...)

Por eso la novela –en general la ficción– es un instrumento precioso de investigación, a condición de ponerse primero en claro sobre las relaciones entre la literatura y la vida efectiva dentro de cada sociedad. Quiero decir que, aunque siempre la ficción orienta sobre cuáles son las pretensiones reales, no siempre lo hace *in modo recto*, sino que con mayor frecuencia hay que tomarla *in modo obliquo*. (Marías, 1972, p.188).

- d) En *La imagen de la vida humana*, nos remite nuevamente al carácter personal y decisivo de la felicidad basado en la propia elección del futuro inmediato. Ciertamente que elegir es preferir, pero cuando hablamos de vida social, no es suficiente elegir, podemos elegir un partido político o un candidato afín a nuestros planteamientos en materia de ordenamiento grupal o colectivo... Pero es necesario que esa vida social y colectiva, que no es más que un reflejo de la cultural y política aúna los requisitos personales que nosotros podamos pedirle:

La vida va más allá de sí misma. Esta vida real que llevamos vivida hasta hoy es sólo una de nuestras vidas posibles; la vida efectiva está constituida por lo que se hace y lo que se deja de hacer. No entendemos lo que significa estar aquí si no vemos a la vez otros sitios en que podríamos estar, el no estar (...) Elegir es preferir, poner algo delante de las demás cosas; las posibilidades preferidas van más allá que las otras y se convierten en realidades, pero no sin las otras. La vida es renuncia, porque el hombre va

poniendo detrás o postfiriendo otros muchos *yos* posibles. Y en el arte el hombre salva algunos posibles, parcelas de felicidad a las cuales no puede renunciar; porque a la felicidad el hombre no renuncia: se pasa sin ella, lo cual es cosa muy distinta. La felicidad es condición a la vez intrínseca e imposible de la vida terrena: el hombre necesita ser feliz y no puede serlo. Y en esa medida, como salvación de porciones irrenunciables de felicidad, el arte está inscrito en la constitución metafísica de la vida humana. (Marías, 1969a, p.538).

e) Marías dedica muchos libros y artículos a narrar su paso viajero por países y lugares. En 1969 su trabajo es la observación de dos países bien distintos que lo condensa en una pequeña obra: *India, Israel*. En ella encontramos el aspecto de la felicidad referida no tanto a lo que la estructuralidad de la situación pueda dar a entender sino en la condición específica del lugar donde se vive y habita:

La consecuencia es que, tomadas las cosas en conjunto, la India me parece un país feliz. ¿Feliz? ¿Con la miseria, la privación de lo más necesario, el hambre frecuente, la infraalimentación de casi todos, los niños que mueren desnutridos o enfermos, los leprosos que de vez en cuando se ven? Posiblemente, la India es un país infortunado, pero feliz: *unlucky, but happy* -he dicho allí a algunos amigos-. La felicidad e infelicidad no se requiere propiamente a la <<situación>>, sino a la <<condición>> del hombre; solo nos hace infelices lo que no aceptamos, lo que últimamente rechazamos, lo que no podemos hacer <<nuestro>>, aquellas porciones de nuestra circunstancia que no podemos <<reabsorber>>, frente a las cuales falla la humanización que intenta nuestro imaginario proyecto; las que nunca llegan a ser <<mundo>>. (Marías, 1969d, pp.186-187).

5.5. Período 1975-2005

De este período destacaremos los textos de: *La mujer en el siglo XX* (1980), *Breve tratado de la Ilusión* (1984), *Ser español* (1987), *La educación sentimental* (1992), *Mapa del Mundo Personal* (1993), *Razón de la Filosofía* (1993), *Tratado de lo Mejor* (1994) y *Persona* (1996).

- a) En el año 1980 Marías escribirá *La mujer en el siglo XX* y cuatro años más tarde *Breve Tratado de la Ilusión*, en 1984. De sus textos hemos escogido unos fragmentos donde el autor pone en relieve la actitud personal delante de lo que él cree una tendencia dominante en el entorno colectivo en el que vive: habita en el conjunto de la sociedad, la opinión de que en la medida de que haya una mayor seguridad (es decir protección estatal delante de muchas de las vicisitudes de la vida), la felicidad individual se verá recompensada, y, en consecuencia, favorecerá al conjunto de la colectividad. Para el autor eso no es condición inalienable de felicidad, ni colectiva ni social, ya que considera que ésta -la felicidad- se sitúa justamente en el lugar de las relaciones personales, no en el manto protector de los estamentos públicos. Si con la vejez y la ancianidad disminuye el frente proyectivo, carácter ilusionante de la persona y motor de la felicidad humana ¿qué queda? Para Marías, la protección no servirá para allanar las situaciones desfavorables que la edad pueda ejercer sobre el cuerpo de las personas, porque la persona no es solo cuerpo. Si no existe un vínculo personal íntimo entre el que termina su ciclo vital de vida y el entorno más próximo y familiar y querido, la felicidad no puede ser posible. Para Marías, la vida es proyección biográfica y en esa biografía las personas más allegadas son el núcleo felicitario para terminar una vida con dignidad.

Lo que el hombre de nuestra época quiere es *seguridad* –social y todas las demás-; y la mujer también. Me gustaría saber en qué proporción se estiman y se buscan trabajos interesantes pero que no lleven consigo seguridad. Quizás soy particularmente sensible a este tema porque he vivido siempre sin ningún tipo de seguridad para el futuro, la vejez, la enfermedad o la muerte, con la vaga esperanza de que el día que me muera me entierren. Bueno en este último punto he adquirido un mínimo de seguridad. La Real Academia Española, en sus estatutos del siglo XVIII establece que la Corporación se encargará del entierro de los Académicos que mueran en un estado de <<honrosa pobreza>>. (Marías, 1982, p.158).

Hasta tal punto es la ilusión algo ligado estrechamente a la condición de la vida humana, fuera de la cual no puede existir, y dentro de la cual no se da o se desvanece tan pronto como se produce un «olvido» de lo personal, tan pronto como la vida experimenta algún grado de «cosificación».

El fracaso de las ilusiones, su atenuación en el adulto o en el viejo, no proceden tanto de las desilusiones experimentadas como del hecho, tan frecuente, de que disminuye el carácter proyectivo. O, más, aún, de la frecuencia con que el hombre o la mujer, al entrar en la madurez, cuando la vida se hace más compleja y trabada, y por ello más sensible y vulnerable, se revisten de una especie de corteza aislante, algo así como una coraza capaz de embotar las heridas, pero que al mismo tiempo atenúa el carácter proyectivo, *futurizo*, y disminuye la condición dramática y personal que pertenece a la vida humana. (Marías, 1982, p.43).

Marías considera que el carácter menesteroso e indigente del ser humano está formado por características personales que sólo pueden solventarse de manera felicitaria con la insustituible relación personal. Las estructuras sociales por sí solas, por muy bien elaboradas y diseñadas que estén por gestores políticos, por organizaciones, etc. no son suficientes. Marías nos dice que para que

el ser humano sea feliz necesita lo que ya tiene, porque ahí está la raíz del amor:

Pienso en la condición intrínsecamente indigente o menesterosa del hombre, de la que traté en la *Antropología metafísica*. El hombre *necesita* muchas cosas, y en forma distinta necesita a las personas (en última instancia, necesita personalmente todo lo que necesita, aunque lo necesitado no sea personal, porque él es persona). Y no es esto solo: el hombre no necesita sólo lo que no tiene, sino que *sigue necesitando* lo que tiene, y muy especialmente a las personas. La indigencia humana no cesa nunca, su menesterosidad no se extingue con la presencia, el logro, el goce, la posesión, con todas las formas de consecución o realización que puedan imaginarse. En la medida en que las necesidades son auténticamente personales, son inextinguibles, *perdurables*, están penetradas de duración ilimitada.

La ilusión es el lado positivo, afirmativo, de esa condición indigente o menesterosa. Más allá de la privación, superándola pero sin anular su núcleo irrenunciable, la ilusión nos da eso que apetecemos, anhelamos, amamos, sin anular la necesidad, sin quitarle su carácter inseguro, elusivo, dramático. En ella, el hombre acepta su condición, no como una limitación negativa, como una mera carencia o dependencia, sino como aquello en que *consiste*, que le permite simplemente ser quien es: a saber, alguien que sólo es *pretendiendo ser*, afirmándose en un sistema de necesidades vitales sin las cuales cesaría de ser él mismo. (Marías, 1984, p.52).

b) En el año 1987 en *Ser español* Marías recupera su 'Teoría Intrínseca' de la realidad humana escrita tres decenios antes, para enlazar nuevamente su visión personal de la vida humana en conexión con la sociedad en la que vive y, al mismo tiempo, *pedir* a la vida misma que disponga de un alveolo social que nos permita buscar la felicidad anhelada:

Hay que distinguir tres planos en la realidad de la vida: la estructura que llamamos *analítica*, que se descubre analizando los requisitos o condiciones necesarias –y por eso universales– de una vida concreta (por ejemplo la mía, de la que tengo intuición inmediata), y que conduce a la teoría general de la vida; en segundo lugar, *la estructura empírica*, así llamada porque se conoce por experiencia, pero que no es meramente accidental o azarosa, sino que tiene carácter estructural, permanente o al menos duradero, y que es precisamente lo que llamamos <<el hombre>> y es estudiado por la antropología en el sentido riguroso de esta palabra tan desvirtuada; finalmente, la concreción *histórico-social* de esa estructura, la forma efectiva en que acontece.

La realidad humana incluye su interpretación (es lo que llamo hace más de treinta años “la teoría intrínseca” que forma parte de la realidad, que no es simplemente una reflexión sobre ella). Yo no puedo vivir sin interpretarme como tal vida; solamente me proyecto imaginando quién pretendo ser. Y lo que sucede en la vida individual acontece igualmente en la social o colectiva... En buena medida somos lo que creemos ser. (Marías, 2000, p.12).

Pedir a la vida colectiva, nos dice Marías, sin precisar: ¿pedir a la vida política?, ¿pedir a las Instituciones Públicas?, ¿pedir a quién tiene un cierto poder de ordenamiento social? ¿A los gobiernos a través de sus representantes? No queda claro quienes componen el alveolo social del que nos habla Marías.

La felicidad es asunto personal, pero acontece y se realiza dentro de un alvéolo social, Sólo podemos pedir a la vida colectiva que disponga para nosotros ese alvéolo adecuado, que nos permita buscar esa felicidad y, si la alcanzamos, nos deje gozarla. Y esto requiere, al menos en nuestro tiempo, la vida como libertad. La justificación máxima del liberalismo es que responde a lo que el hombre es cuando no dimite de sí propio, cuando no acepta ninguna forma de deshombrecimiento. (Marías, 2000, p.211).

c) Cinco años más tarde de escribir *Ser español*, en la obra *La Educación Sentimental* Marías recuerda como el acontecer biográfico e histórico son elementos a tener en cuenta en la dimensión particular y colectiva, que afectan a lo que él denomina la *tonalidad* de la vida y que derivan a un mayor o menor grado de felicidad personal y también de felicidad ambiente:

Si pensamos en la educación sentimental, los factores decisivos procedentes del primer plano son el carácter *proyectivo* y *futurizo*, la *libertad* y la necesidad de elegir o *preferir*. Al segundo plano pertenecen las *instalaciones*, los *vectores* (en suma, la *instalación vectorial*), la *sensibilidad*, la condición *sexuada* y la posibilidad *amorosa*. En el tercer plano acontece la realización efectiva de esas dimensiones, que adquieren diversas *configuraciones*, con distintos grados y formas de *tonalidad* de la vida. Y en todo ello es factor decisivo la *vitalidad*, la *intensidad* de la vida, cuya medición tiene que hacerse con un criterio *biográfico* y no meramente biológico. (Marías, 2005b, p.15).

(...) La vida humana no se entiende si no se recurre al concepto de *estar*; (...) <<El estar>>, entendido en su sentido profundo, estructural y biográfico, no sólo en el sentido espacial, que es una abstracción, lleva el concepto de *instalación*, que es la manera como el hombre <<se encuentra>> en la vida, haciendo *ya* algo y siendo alguien.

En el nivel de la estructura empírica, es decir, el propiamente antropológico, el que se refiere al hombre, se está instalado de diversas maneras, y esto es lo que se llama *temple* que podríamos definir como la modulación de la instalación. (Marías, 2005b, p.21).

d) En las doscientas setenta y tres páginas de este libro, *La Educación Sentimental*, Marías nos recuerda la importancia del valor de educar en los 'sentimientos' a las personas ya que retorna a los mismos y, en definitiva, al conjunto de la sociedad en forma de aciertos a la hora de decidir; da estabilidad a la hora de vivir:

Las relaciones humanas son históricas, y por tanto variables. No se puede suponer que hay unos esquemas fijos, ni siquiera a las formas más vitales más importantes y básicas: ni siquiera esas son permanentes. Las edades, los sexos, aquellos rasgos que parecen <<naturales>> y se supondrían invariables, están sujetos a la historicidad, y las diferencias entre países o épocas son enormes. (Marías, 2005b, p.121).

La vida humana tiene *argumento*. Lo que el hombre hace, lo hace por algo y para algo, y por eso no es posible más que mediante una constante justificación, lo que le da su condición de responsabilidad. En el <<por qué>> funciona el pasado; en el <<para qué>> aparece el futuro; pero la articulación de los dos crea una tensión interna, que es lo que da a la vida un carácter argumental. Desde el sistema de las instalaciones, el hombre se proyecta vectorialmente en diversas direcciones y con intensidades variables, de tal manera que el conjunto de la circunstancia y las posibilidades que ofrece en cada momento han de estar presentes para que sea posible la *elección justificada* que permite la acción. (Marías, 2005a, p.21).

No se piensa con el cerebro, sino con la vida. El comienzo de la razón, condicionado por un nivel biológico, depende de lo que pase con la vida biográfica. (Marías, 2005a, p.41).

Marías sigue un pensamiento que ya es vivo en Ortega³³ en el que defiende la visión de que los usos sociales son los que aportan estabilidad a una colectividad, a una comunidad de personas, a un país, y que al mismo tiempo son generadores de un ambiente felicitario por lo que representan de ordenación social:

Los usos sociales aportan la porción de seguridad que es necesaria para la convivencia y la proyección de cada vida. Son las pautas de conducta con las cuales se encuentra el individuo, que ejercen sobre él presión, no solo en sentido negativo, como

³³ "Una de las más interesantes aportaciones de Ortega a la comprensión de esa realidad social que reivindica el desarrollo individual como ingrediente básico de la misma, es el estudio de los *usos sociales*" (López Frías, 1985, p.167).

limitación, sino también como apertura de cauces para la acción. (Marías, 2005a, p.54).

(...) para que exista el fenómeno de lo social es necesaria la aparición de los *usos*, que no tiene por qué ser inteligibles, que ejercen una presión difusa e impersonal, con los cuales cada individuo se encuentra. La lengua, los modos de vestir, de comer, de saludar, de comportarse, en el otro extremo la ley, todo eso es el repertorio de los contenidos propiamente sociales de la vida.

Hay una tensión entre lo social o colectivo y el núcleo originario rigurosamente personal. El dramatismo que encierra el esfuerzo humano por reabsorber la circunstancia, frente a la presión de ella sobre mí, que tiende a cosificarme, se reproduce, ya dentro de las relaciones humanas, entre la persona y los factores de despersonalización. (Marías, 2005a, p.54-55).

Para Marías las relaciones sociales, en cualquier ámbito que se den de la vida cotidiana, son elementos importantes en el arraigo social del individuo en su espacio más cercano (la calle, la comarca, la región...) pero insiste en el carácter *personal* de la felicidad. La felicidad social existe en el punto que se puede percibir una felicidad *ambiente* pero, en última instancia, la plenitud humana se encuentra en la cercanía, en la intimidad con los seres queridos, que lejos de lo que puede significar una vida social, generalmente son un núcleo reducido.

(...) Prescindiendo de las relaciones familiares de convivencia y de las personas a quienes se ve de manera normal, acaso cotidiana, por motivos de trabajo o de ocupación rutinaria (...) habría que determinar el número de personas con las cuales cada uno tiene un trato amistoso –en el sentido amplio del término– y con qué frecuencia.

(...) Pocas cosas pueden dar una idea más certera y eficaz de la configuración de la vida. Por supuesto, creo que es uno de los factores determinantes de la probabilidad de felicidad,

incomparablemente más importantes que la posición económica - salvo casos de pobreza extrema, que limitan la vida en casi todos los aspectos, o el estado de salud. (Marías, 2005a, p.163).

(...) Lo que verdaderamente cuenta, lo que importa, lo que da las mayores alegrías o tristezas, aquello de que depende la felicidad, son los asuntos personales. (Marías, 2005a, p.166).

- e) En *Tratado de lo Mejor* (1994), Marías nos vuelve a enunciar el despliegue de lo que a su entender significa la acción de vivir, desde su teoría filosófica de la vida, la corporeidad, la diferencia de género, la actividad mundana del vivir, en la cual Marías hace un acercamiento al mundo cósmico, fuera del espacio terrestre:

Por la estructura proyectiva, esa percepción, a diferencia de la <<mera>> percepción fisiológica, va acompañada de *anticipación*, es decir, envuelve ya la imaginación y el futuro, ingredientes esenciales de la percepción humana. La corporeidad lleva consigo igualmente un repertorio de impulsos (...) Un paso más es la existencia del *deseo*, algo capital y que suele olvidarse, lo cual desemboca en niveles de plenitud o deficiencia, satisfacción o insatisfacción. Y, aunque va más allá de lo corpóreo, esto condiciona esencialmente la *edad*, factor decisivo de la estructura empírica.

La instalación *mundana* estaba identificada hasta 1969 con el planeta Tierra (...)

La instalación en la condición *sexuada*, mucho más profunda y abarcadora que la <<sexual>>, es decir, la existencia de las dos formas en que acontece la vida humana, varón y mujer, en relación constitutiva y permanente, es un factor decisivo sin el cual nada puede entenderse. (Marías, 1996b, p.45).

Desde la perspectiva de la estructura empírica, es decir, de la antropología, la mayoría de las interpretaciones intelectuales de la moralidad parecen gigantescas simplificaciones. Si se sitúa en el nivel concreto en que *el hombre* como tal existe, la moral se

presenta con una extraordinaria complejidad, y por tanto riqueza. Le pertenecen diversos planos o dimensiones, que van de lo más externo –el mundo físico o cósmico- hasta lo más íntimo- el núcleo personal del que brotan los proyectos, y el más íntimo de todos, la vocación en que propiamente se consiste-; en medio quedan todas las determinaciones que integran esa estructura: la condición social, económica, histórica, psíquica, las vigencias recibidas y su fuerza, el grado de memoria y de imaginación, las expectativas dominantes y aquellas que son propiamente personales. (Marías, 1996b, p.47).

También explicita Marías que una necesidad de *seguridad* aleja al ser humano de una vida felicitaria, ya que la vida, en esencia, no es comodidad, y en la medida de que hay actividad, aún con el posible riesgo o compromiso, también hay un acercamiento a una vida plena. Esta actividad tiene que ser en cierta medida, altruista, alejada del egoísmo, porque la vida en sociedad, grupal, precisa de este carácter de donación, que tiene que ser personal, no utilitaria, no de cosas, sino de acciones.

Se puede resbalar por la vida sin entregarse enérgicamente a ella; no exponerse a las tentaciones, a los fracasos, a las decepciones, a los errores, a los azares diversos, al dolor. Son formas tímidas de suicidio, de negación de la vida, un ahorro de lo que se puede hacer en todos los órdenes. Las causas de esta actitud, en la que rara vez se ve lo que es, un grave desorden moral, pueden ser muy varias, aunque si se mira bien se descubre que tienen un origen común.

Con frecuencia se trata de la *avaricia* vital, de la incapacidad de dar, que es primariamente darse. O bien la vida está cohibida por un inmoderado afán de *seguridad*, el temor a exponerse, a arriesgarse. O domina la *pereza*, la evitación del esfuerzo, del cansancio, especialmente de la continuidad que la vida, en su decurso, requiere. (Marías, 1996b, p.102).

Se van pasando, sin darse clara cuenta, de ver al hombre como persona, a entenderlo como <<cosa>>: un organismo, dentro del mismo ámbito de realidad que los demás, con una distinción únicamente de grado, tal vez cuantitativa; el paso siguiente será el descenso de lo orgánico a lo inorgánico, al menos en cuanto al origen. (...)

No olvidemos el afán de seguridad, que salvo un mínimo necesario desvirtúa la radical inseguridad de la condición personal; y la visión estadística de lo humano, dominante en el utilitarismo y el ideal del *welfare state*. (Marías, 1996b, p.138).

Las nociones de *destino* y *vocación* se desvanecen, hasta el punto de que apenas se usan, y son muchos los que no se atreven a emplearlas. En esto veo la causa principal de que, a pesar de que las condiciones generales son más favorables que en la mayoría de las épocas, la felicidad sea acaso menos frecuente en la nuestra, y por lo menos pierda gran parte de su posible intensidad. (Marías, 1996b, p.153).

- f) En la obra *Razón de la Filosofía* (1993), Marías enfatiza en lo que para él representa un modelo de sociedad actual, que aporta instrumentos que proporcionan bienestar y placer pero que llevan al ser humano a una vida individual y sin riqueza personal.

Se trata de la recuperación de la *verdad de la vida*. Las vidas individuales y las formas de la vida colectiva tienen muy diversos grados de verdad. Las épocas apacibles, bien instaladas, poco agitadas, sin grandes sucesos, que puedan parecer menos interesantes, acaso desdeñables, suelen tener una alta dosis de verdad que, frecuentemente falta en otras agitadas y que parecen estar llenas de acontecimientos y de ideas. (Marías, 1993, p.42).

Se podría caracterizar nuestra época, en las sociedades desarrolladas, como la inversión de las cosas. Todas las casas están llenas de objetos, principalmente aparatos, hasta hace poco tiempo inexistentes. Y esa inversión no es sólo física, sino también mental: no se cuenta con lo que no son <<cosas>>, no se reconoce su

realidad. He señalado hace tiempo que en las grandes enciclopedias recientes no hay un artículo <<amor>>, ni <<felicidad>> ni <<vida>> (mas que biológico). Lo que no son cosas no tiene carta de ciudadanía. (Marías, 1993, p.48).

Escribe Marías sobre las drogas, y el carácter engañoso de supuesta felicidad que le otorgan los mercaderes de la misma. Primero por las relaciones que entraña su comercialización y uso: muerte, violencia, etc. Segundo por creer que una 'cosa' del exterior que altera la capacidad psicofísica de una persona pueda relacionarse con un tema tan profundo como es el de la felicidad humana.

El gran supuesto es que se puede buscar la felicidad en ellas (las drogas), es decir, en cosas. Que conduzcan a la miseria, la destrucción y la muerte es el aspecto más impresionante, pero lo que me parece particularmente absurdo es creer que la felicidad, asunto personal por excelencia, puede venir de unos compuestos químicos. (Marías, 1993, p.49).

Marías también alude a los 'sucedáneos' de la felicidad enhebrados en la rapidez e instantaneidad de la vida actual que alejan a la persona del acto reflexivo y le llevan a la búsqueda de placeres inmediatos y de alcanzar fama, poderes y dinero:

El hombre actual está asediado por incesantes noticias, sin tiempo ni holgura para reaccionar personalmente a ellas (...) El placer de las multitudes se consigue con los concursos de televisión y el deporte, no practicado, sino como espectáculo, que ocupa cuantitativamente el primer puesto en el mundo, por increíble que parezca. Ambas cosas están asociadas al poder, se trata de competir, de <<ganar>>, son formas de introducción del partidismo en lo que parece ser el ocio, la diversión, el placer, sucedáneo de la problemática felicidad. (Marías, 1993, p.52).

Para Marías es difícil entender una vida en la vida y al mismo tiempo viviéndola sin estar conectado a ella. Por eso nos describe, desde su observación sociológica, cómo la sociedad en la que vive

percibe una cierta desorientación, fruto de una falta de creencias fuertes y consolidadas; de un egoísmo personal y social importante; de un miedo a la inseguridad:

La consecuencia inevitable es la atomización de la vida, la pérdida de sus formas, el aturdimiento. Una desorientación acaso más profunda que ninguna otra, porque el hombre que la padece *no sabe que está desorientado*. Se deja llevar y ni siquiera se da cuenta de que está perdido. (Marías, 1993, p.52).

De hecho, inevitablemente, las cosas aparecen *en la vida*. Mi vida es el ámbito en que encuentro todas las cosas, e incluso a mi mismo en cuanto hombre, realidad radicada en mi vida como realidad radical (...) El cauce por el que transcurre el vivir es normalmente social, compuesto de creencias y usos vigentes, que dan el marco de interpretación en que alojan las certidumbres y las cuestiones parciales. El hombre vive entre cosas *reales* y a la vez *irreales*, imaginadas, proyectadas, futuras. Es decir en su vida se encuentra con lo que las cosas, aparte de que por sí mismas son, tienen de realidad.

Si se encuentra en un sistema de creencias vitales suficientes, si su instalación, como ocurre en ciertas sociedades tradicionales, es adecuada su vida transcurre con normalidad y ofrece un *sentido* que permite los proyectos individuales. (Marías, 1993, p.59).

En otros lugares y especialmente en la felicidad humana, me he preguntado por las causas de esta variación y he llegado a la conclusión de que son principalmente dos: la inmoderada pasión por la seguridad del hombre contemporáneo y la escasez de amor en sentido estricto, que hacen que dejen de ser irrenunciables y radicalmente necesarias otras personas. El afán de seguridad es tal que lleva a un criterio <<selectivo>>; es decir, se vuelve la espalda a aquellos aspectos que no la permiten, como la muerte o el destino personal.

Marías, crítico con el Estado del Bienestar que desarrolla ampliamente en su libro *La Felicidad Humana* y que

desarrollaremos en el capítulo posterior, nos indica una serie de aspectos que se dan en la modernidad: el predominio de la política y de la economía por encima de la vida personal son factores que contribuyen a crear un nivel insatisfactorio de felicidad. A las personas les envuelven más cosas que personas, es decir, su vida personal es menos personal y más material y este hecho es también trasladable a la vida colectiva:

Si el hombre termina con la muerte, como algún día todo dejará de importar, la inferencia vital inevitable es que es cuestión de esperar, y por tanto, nada es importante. (Marías, 1993, p.208).

Lo más inquietante es que el pensamiento moderno aun con el predominio del idealismo, ha experimentado una desviación *empirista* que, a pesar de su escasa relevancia filosófica, ha tenido un inmenso influjo social y ha llevado a la mayor ocultación de la persona.

La insistencia en lo colectivo, en el gran número, en los aspectos más superficiales de lo humano, el <<bienestar>> o *welfare*, en el placer o el dolor en detrimento de la noción estrictamente personal de la felicidad, la atención predominante a la política y la economía, el olvido de la cuestión de la supervivencia tras la muerte, todo esto ha apartado la mirada de la realidad de la persona, relegada a un puesto marginal o enteramente pasada por alto.

El asombroso número de <<cosas>> que rodean al hombre, especialmente en los países <<desarrollados>>, ha cambiado la perspectiva que durante milenios había sido habitual. (Marías, 1996a, pp.49-50)

CAPITULO VI - La felicidad humana, curso y discurso

6.1. Curso y discurso

Julián Marías expone su pensamiento de forma sistemática sobre el tema de la felicidad en el libro *La felicidad humana*, partiendo de 'esa' necesidad que el autor modela desde su perspectiva empírica, buscando una definición acertada e incorporando ese *imposible necesario*. Marías hace una afirmación muy contundente, no contrastada, al afirmar que no se ha escrito ni pensado lo suficiente sobre el tema de la felicidad a nivel intelectual:

No se le ha dado demasiada importancia intelectual a la felicidad, y esto ha tenido, entre otras, la consecuencia de que ha sido desatendida en su realidad. Cuando no se piensa sobre las cosas, o no lo suficiente, o no se piensa bien, decaen y se degradan. Si se revisara la historia a la luz de esta idea, creo que se llegaría a una visión de ella de deslumbrante relieve, y muy inquietante. La vida es interpretación de sí misma, y si sus interpretaciones no son verdaderas y profundas, su menoscabo es inevitable. (Marías, 2008, p.882).

El libro reproduce un curso de treinta lecciones -concordantes a los treinta capítulos del mismo- en los que se reflejan el carácter programático del proyecto: "poner en juego la imaginación, recorrer las implicaciones del problema, llegar a sus últimos confines, ver hasta dónde llevaba la indagación de la felicidad" (Marías, 2003b, p.10). También el sistematismo originario y constitutivo de la propia vida como realidad le llevará a indagar con su propia perspectiva personal, ponerse delante de la realidad misma, con el testimonio de los hombres de otras épocas, apelando al significado de la misma palabra en sus orígenes etimológicos, estableciendo las conexiones posibles entre la felicidad y las funciones, atributos, rasgos

empíricos, estructurales, metafísicos de la vida humana que quedan interrelacionados.

La teoría de la felicidad que Marías expone en su libro publicado en 1987 tiene sus orígenes en esa idea de necesidad humana, de menesterosidad, que modula a su manera y que le sirve para hacer su definición, incorporando esa noción de *imposibilidad*. La vida humana, la persona que vive, el amor, el dolor o la muerte que lo acontecen no son cosas, sino realidades que nos afectan intrínsecamente. Esto ocurre también con la felicidad: la realidad que tan directamente afecta la vida de los seres humanos y de los pueblos. Julián Marías hace notar la ausencia de este tema en el pensamiento filosófico, argumentando que si bien se le ha prestado poca atención intelectual, el hombre nunca ha dejado de preguntarse sobre ello. Para él, hay una distancia abismal entre la importancia que se le ha dado a niveles de pensamiento el estudio de este concepto y el peso real, absorbente, que tiene en la vida humana. Este es el punto de partida de la metodología que el autor utiliza en su reflexión: pretensión de condición de seres humanos que tenemos que unir a la búsqueda de nuestro propio yo en convivencia con la colectividad. Inicialmente la felicidad humana se da como proyecto y exigencia, aunque a veces perdure como nostalgia; la nostalgia es, justamente, la presencia de una ausencia.

Uno de los conceptos fundamentales de su obra es el de la *instalación*. La instalación es aquello 'en qué se está'. La felicidad afecta a la instalación de la vida humana. Según el autor, el placer o el bienestar, por intensos que sean, pertenecen a estratos exteriores o superficiales de la vida, no a su instalación. La instalación no hace de la felicidad un estado pasivo, pues pertenece al corazón mismo de la vida y vivir es, ante todo, hacer algo con la vida. Marías nos habla de

instalación vectorial. Los vectores son fuerzas dirigidas con diferente intensidad y orientación; si una persona es feliz en cierta dimensión o actividad, revierte sobre todas las restantes, aún sobre las más triviales. Este razonamiento explicaría que la felicidad puede ser compatible con el sufrimiento. Para el autor, la felicidad consiste en estar haciendo algo que llene la vida. Ahora bien, la vida se llena en la medida que se van logrando los proyectos. Para referirse a esto, Marías utiliza el concepto *intensidad*, considerando que la existencia de la felicidad es signo de calidad, no de cantidad. Así, una persona puede realizar trabajos muy modestos poniendo intensidad y cuando uno pone todas sus potencias en lo que hace, vive desde sí mismo y es entonces cuando la vida, su vida, se llena de sentido. Esta relación entre proyecto y felicidad permite descubrir el carácter esencialmente *futurizo* de esta última. Ser feliz es ante todo esperar a serlo, y para estar siendo, o ir a ser, es primordial la relación intensa con las fuentes (trabajo, viajes, creación, etc.). Aunque al ser la felicidad un asunto estrictamente personal, la mayor fuente de felicidad no son las cosas sino las personas, aquellas sin las cuáles la vida deja de tener tonalidad, color y luz.

La persona humana es una realidad esencialmente social. Su vivir es, en definitiva, convivir y proyectarse hacia los otros. Todas las relaciones interpersonales pueden, en mayor o menor grado, ser fuentes de felicidad siempre que sean vividas personalmente y no basadas en la función o la utilidad. La mayor fuente de felicidad son las relaciones surgidas de un encuentro o reencuentro (generalmente azaroso) en el cuál una persona se convierte en única e insustituible. Por eso, la amistad y el amor son las experiencias humanas más plenas y felicitarias. El sentirse amado supone la dilatación de la vida y el mismo amar, como donación del sí al otro, llena de sentido la

existencia humana. Si se da la reciprocidad, entonces se colma la felicidad. Todos estos elementos, comunes para ambos sexos, son necesarios para considerar cómo es la forma concreta y posible de felicidad masculina y femenina y en qué medida la de uno contribuye a la del otro. Después de todas estas consideraciones previas, cabría preguntarse: ¿hay alguna diferencia entre la manera en que un hombre desea ser feliz y la forma propia de la mujer? Como ya se ha señalado anteriormente, la felicidad personal depende de los proyectos, que son necesariamente masculinos o femeninos y, por lo tanto, es al nivel de los deseos y de las posibilidades al que hay que atender.

Muchas de las ideas fundamentales de Marías sobre el tema de la felicidad humana está incorporado, como ya hemos visto en los capítulos anteriores, en muchas de sus obras anteriores y de una manera muy concisa y detallada en el capítulo XXVIII de *Antropología Metafísica* del año 1970: “La felicidad ese imposible necesario”. En este libro despliega el tema de una manera cronológica y a la vez selectiva, escogiendo a los filósofos que él considera que aportan una visión cercana a la suya del tema felicitaro y también desarrollando, a través de treinta capítulos, el reflejo de treinta conferencias. Una idea filosófica de la vida; una idea personal que en el presente capítulo analizaremos sintéticamente.

6.2. Desarrollo de los capítulos de “La felicidad humana”

A continuación presentamos el contenido de la teoría expuesta, sintetizada y fraccionada en capítulos, analizados en bloques, de la siguiente forma para entender todos los temas tratados de una forma resumida y que tengan un hilo argumental:

6.2.1 Capítulos I-IV

6.2.2 Capítulos V - XI

6.2.3 Capítulos XII - XIII

6.2.4 Capítulos XIV - XVIII

6.2.5 Capítulos XIX al XXIV

6.2.6 Capítulos XXV al XXX

6.2.1 Capítulos I-IV

Los primeros cuatro capítulos de la obra están dedicados a la presentación del problema de la felicidad, su ausencia o presencia en la historia del pensamiento, el repertorio lingüístico del concepto etimológico de la propia palabra, los métodos de la investigación que el autor utiliza y la consideración de la felicidad en el ámbito tanto individual como colectivo.

I.- ¿QUE SE ENTIENDE POR FELICIDAD?

II.- EL IMPOSIBLE NECESARIO

III.- LA PRETENSIÓN DE FELICIDAD EN LOS HOMBRES Y EN
LOS PUEBLOS

IV.- LOS MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN DE LA FELICIDAD

I.- ¿QUE SE ENTIENDE POR FELICIDAD?

Las grandes ausencias

Marías nos relata en el inicio de esta obra como en grandes obras enciclopédicas existen ausencias conceptuales de términos que él considera importantísimos como pueden ser el amor, la persona, la vida humana y muchas otras formas de realidad.

Los nombres

En este apartado explica que estos motivos de indagación conceptual son los primeros que él aborda al tratar el tema de la felicidad y de la inclusión del adjetivo, y se pregunta: ¿hay felicidad que no sea humana? ¿El animal puede ser feliz? Por eso, empezar desde la nomenclatura es básico y las palabras y los términos que nos remiten a los enunciados porque ya de por sí empiezan a desvelar misterios. En castellano las palabras que pueden acercarse a la de la felicidad, no exactamente como sinónimos, pero sí con muchas coincidencias etimológicas son: dicha, suerte, fortuna, beatitud, ventura, bienaventuranza. De la misma forma, los opuestos o contrarios nos revelan cosas. El autor nos subraya como existen palabras privativas, es decir que se construyen a partir de la palabra positiva, lo cual, para el autor significa que lo malo es derivado de lo bueno, es decir que lo que originariamente radica en el ser humano es lo positivo, y un primer garante a favor del término felicidad, y pone como ejemplos in-felicidad, des-gracia, des-ventura, in-fortunio, poniendo de reflejo la idea de que la felicidad en este sentido positivo pertenece al hombre. También explica que no hay un verbo que exprese el concepto de felicidad, que se tiene que expresar con el verbo estar o ser, cuando para él la felicidad es una acción; relata los adjetivos que se relacionan con el término: feliz,

dichoso, venturoso. Así mismo, delata su preocupación por la significación diferente del término en diferentes épocas históricas, en una variación sustancial de su significado.

Primera exploración

El primer acercamiento que hace Marías al término tiene un espíritu socrático, preguntándose por lo más elemental, básico y primario: ¿es importante la felicidad?, trasladado a las referencias radicales de pensamiento del filósofo ¿Es importante mi felicidad? Por lo pronto se la relaciona (o confunde) con el bienestar, con el placer. La confusión suele generarse por estar los conceptos en el mismo plano, pero no ser lo mismo. En esa primera exploración llega a la conclusión de que por ese carácter confuso que tiene el término no se le ha prestado atención intelectual, más también nos dice que las cosas que queremos, aquellas por la que nos afanamos, por las que tenemos un cierto interés en la medida que pensamos que contribuyen a nuestro estado felicitarario, son las que, a pesar de no tener importancia intelectual, nos acercan a su definición. También analiza el aspecto temporal del término: ¿la felicidad afecta al momento, al instante, a un tiempo determinado o a toda la vida entera? No es lo mismo decir 'felicidades' que decir 'Feliz año' o 'que seas feliz'. Más adelante nos recalca que en los griegos la concepción del término no se podía aplicar a alguien viviente, porque consideraban que en la trayectoria de una vida no se sabe qué puede pasar, es decir, -y utilizando un lenguaje coloquial-, uno puede estar en la cima y caer en picado (referente a la situación económica o profesional), también uno puede tener una vida familiar equilibrada y al instante desmoronarse por completo (fallecimientos de alguno de sus miembros, enfermedad, separación, etc.). Por eso, sólo cuando una persona había muerto se podía hacer un balance felicitarario de su

vida. En este apartado del libro, el filósofo anota dos hechos que considera graves: una, que se olvide la felicidad en esta vida (como si vivir no tuviera valor ni importancia) restando esfuerzo a conseguir una mejora; y dos, que no se imagine la felicidad ultra terrenal, aquella esperanza en una ulterior vida después de la muerte. También nos esboza el concepto personal de la felicidad, esa felicidad que tiene que ser mía, de ese alguien que soy *yo*, de ese proyecto de vida que es mi persona, irreductible a ninguna otra.

II.- EL IMPOSIBLE NECESARIO

Contento y descontento

Empieza Marías el título de este capítulo que a posteriori será el aforismo con el cual concentrará toda su definición de felicidad y que ampliado quiere decir que casi todos los seres humanos de este mundo están de acuerdo en que la felicidad no existe, que *in extremis* resulta imposible pero, paradójicamente, el hombre y la mujer, seres de este planeta, son los entes que necesitan ser felices, con el añadido de que sentirse o no feliz, estar o no feliz, depende de diferentes cuestiones como la época, el país, cada una de las fases de la vida y, en último caso, cada ser individual. Para Marías, pues, la felicidad no es propia de una vida natural ya que entiende que podemos decir que una vida es feliz cuando podemos decir de ella lo mejor. El autor se pregunta: ¿qué se entiende por lo mejor? Entonces volvemos a la radicalidad de la individualidad. Cada caso tendrá un *mejor* diferente. Para Marías, vivir consiste en intentar ser lo que no se puede ser, ahí la imposibilidad de la felicidad: el hombre se mueve en una contradicción interna, se mueve en el elemento del contento y le pertenece, inevitablemente, el descontento.

La irrevocabilidad

En este apartado nos remite al concepto de la irrevocabilidad del vivir humano. Vivir es quehacer temporal y sucesivo. Pasado, presente y futuro se suceden casi al unísono en un acontecer que no es interminable, a pesar de que nos lo parezca en determinados momentos del vivir: ha comenzado y terminará. Poseemos la vida de un modo imperfecto. El futuro está en nosotros anticipándose en la imaginación, pero sin la certeza de ello, por eso nos obliga a acertar en las decisiones presentes. Yendo a Ortega, Marías nos recuerda que

el tiempo perdido es irrecuperable, una parte insustituible de nuestra vida y de ahí la exigencia de acertar para acercarnos a una plenitud. En este apartado de la irrevocabilidad, Marías destaca -como elemento básico de la explicación de la felicidad humana- que el tiempo de la vida no es homogéneo sino articulado por unas edades, con sus apetencias y limitaciones. Los días de la vida son bien diferentes y están estructurados en etapas, más o menos definidas, en la niñez, en la juventud, en la madurez y en la ancianidad. Existe una gravitación en cada una de ellas, de forma que, en cierta medida, al vivir condicionados en una de ellas estamos jugando a la carta entera de la vida. Para el autor, en la época en la que a él le ha tocado vivir, la irrevocabilidad no se tiene en cuenta y aspectos como el matrimonio o los votos sacerdotales, antaño intocables, viven una fragilidad que llevan a una vacuidad de la vida humana, a un cuenco vacío.

Necesidad e insuficiencia

Aquí aborda el tema de la necesidad y la suficiencia, ligados a la elección. Elegir es aceptar una cosa y renunciar a otra, y nos menciona un término suyo muy usado, las *trayectorias*, un término en plural, insertado dentro del singular *trayectoria de vida*, ya que considera que hay una pluralidad de trayectorias -algunas iniciadas, otras terminadas y muchas abandonadas-. Todo ello compone una vida humana. Este es uno de los argumentos de la imposibilidad de felicidad humana: tengo que renunciar a muchas cosas que me atraen, aun suponiendo que acierte en todo, porque no puedo abarcar todo lo que deseo. Por razones estructurales la felicidad completa no es posible. Para Marías, un aspecto que refleja el grado de felicidad que acontece en nuestras vidas es la tonalidad. Cuando la tonalidad de nuestras vidas nos hace sentirnos bien o mal, nos

encontramos en una situación de felicidad o infelicidad y eso afecta también a la perspectiva de futuro (el placer es momentáneo). La felicidad afecta al proyecto futurizo que pueda estar presente en nuestras vidas. La entrada en el mundo felicitaro es, pues, más difícil de entrever que el de la infelicidad: los aspectos bruscos, ásperos, carroñosos de la vida se observan con más facilidad que los que no lo son.

Pretensión y realización

Otro término que define el pensamiento maríasiano lo encontramos en su idea de que la felicidad consiste en la *realización de la pretensión*. La vida es feliz, en algún grado, en la medida que la pretensión se vea cubierta. En cada época se realiza, en conjunto, una previsión general de la vida y de los acontecimientos que puede graduar esa pretensión. Ahí Marías introduce un nuevo término que hemos visto en su obra: el de *instalación*: aquello en que se está. Como él mismo repite, el significado y la utilización de este verbo es importantísimo para poder valorar lo que concierne a lo humano: la felicidad afecta a la instalación de la vida humana. Cuando decimos me siento feliz o me encuentro feliz, en realidad queremos decir soy feliz, estoy feliz en este momento concreto de mi vida porque la vida es estable y a la vez fugaz, a la vida le pertenece la inquietud en su esencia. Volveríamos a esa unión fugaz del tiempo en sus tres espacios unidos y a la vez separados de pasado, presente y futuro en la dimensión de la vida humana, en un tiempo que no coincide con el del reloj ni con el del calendario, a pesar de que vive con el reloj y el calendario. También este estar felicitaro tiene que ver con el *emplazamiento*, el lugar que ocupamos en cada una de las etapas cronológicas de nuestras vidas. Marías nos recuerda esta pluralidad de dimensiones en el rango unitario de vivir, y nos acerca a otro de

los pensamientos claves referentes al tema tratado: el de las relaciones personales y su trato irrevocable con ellas. Si olvidamos el trato personal, si sólo vemos a las personas por lo que nos pueden ofrecer (trabajo, placer, etc.) nos alejaremos de la felicidad; así mismo, sólo a aquello que decimos sí con convicción y lo impregnamos a nuestra realidad vital puede permitirnos sentirnos felices a pesar de pasar situaciones penosas y difíciles. Es decir, si en condiciones objetivamente favorables de convivencia no nos sentimos identificados con aquello que somos, con lo que estamos viviendo, y con quien estamos viviendo, difícilmente podremos decir que somos felices.

III.- LA PRETENSIÓN DE FELICIDAD EN LOS HOMBRES Y EN LOS PUEBLOS

Realidad humana y pretensión

Hace Marías una alusión a Unamuno en el título de este capítulo: *La pretensión de felicidad en los hombres y en los pueblos*, al recordar al autor bilbaíno en su *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* y nos recuerda que es necesario distinguir la pretensión de felicidad individual de la colectiva. También nos hace partícipe de una muy particular forma matemática de extraer el sustrato felicitario: Numerador igual a realidad, denominador igual a pretensión.

Los pueblos

Define aquí el carácter social del individuo: hombre y mujer son seres individuales pero marcados por la sustancia social que engloba su realidad más latente. Así, el concepto de felicidad no se puede medir por las cosas materiales que una determinada sociedad pueda tener o adquirir, sino por el conocimiento de determinados modos de vivir que puedan crear expectativas de felicidad. Destaca dos tipos de descontento dentro de una colectividad: el descontento creador, referido a la situación, y el descontento estéril, que es de pasivo malestar fruto de una situación difícilmente superable.

Modos de inserción

La inserción del individuo en el entorno, en la sociedad en la que vive y se encuentra, ayudará a obtener unos mayores grados de felicidad. El apego a la ciudad, al campo, al paisaje, a los amigos, a las tradiciones, a las personas queridas, etc. ayudarán enormemente a acrecentar esta sensación felicitaria. Justamente para el autor, la

confusión de la vida cotidiana con la superficialidad es un grave error; para él la cotidianidad profunda, el contacto diario con las personas queridas, es la fórmula de vida que más nos acerca a la felicidad.

La expectativa personal

Nos remite nuevamente a las preguntas en primera persona: ¿qué se le pide a la vida? ¿Qué le pide uno a la vida? No es forzoso que eso que le pida a la vida lo consiga, pero si no le pido nada... ¿qué voy a conseguir? Para muchas personas los días en principio son indiferentes: puede ocurrir alguna cosa inesperada (buena o mala, dependerá de la suerte) o ser sencillamente un día normal. Para otros, un día es el día, ese suceso único e irreversible, vital, irrepetible. Marías considera que el nivel de pretensión en un día cualquiera es necesario para llegar a la pretensión felicitaria. Sin ello, nos alejamos de la misma. Posibilidad como ingrediente de la realidad; realidad como proyecto de una pretensión.

IV.- LOS MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN DE LA FELICIDAD

Problemas y métodos

Para Marías, de la misma manera que al definir el concepto lo situaba como un tema alejado del estudio científico, hace lo mismo con los métodos históricos que se acercan al estudio concreto de la felicidad. Define que, a pesar de las diferentes disciplinas, observaciones, experimentos y estadísticas que sirven para tener conciencia del tema, lo que es más necesario y vital es pensar el tema, pensarlo en abstracto y también en concreto, con precisión sobre todos los ámbitos del vivir humano y acercarse a los ejemplos diarios del vivir en que acontezca la felicidad; entrar en la vida para observar cuando el hombre busca, rodea, se acerca, intenta saborear esa felicidad que persigue.

Los supuestos vigentes

En este apartado vemos la dificultad del conocimiento del término en su ámbito social, pues el hombre se mueve en un supuesto de vigencias de actualidad. Lo que se considera felicidad en una sociedad determinada es lo que parece en principio deseable para una mayoría. El autor considera que en la época actual y en las sociedades occidentales, el tema económico prepondera por encima de otros al valorar elementos felicitarios y lo compara con la vida en otros países distantes -como la India- donde los parámetros de vida distan mucho de los que son vigentes en los denominados *países del primer mundo*. Para Marías estos son algunos factores que hacen que la persona se aleja de la felicidad:

- a) falta de atrevimiento
- b) falta de deseo

- c) temor
- d) falta de imaginación

La felicidad colectiva

Para Marías, la felicidad colectiva o social tiene que entenderse como una sociedad ambiente, es decir, aquello que se palpa, aquello que el individuo percibe sin verlo, como una sensación apropiada a la piel. No influye directamente en la propia felicidad pero sí que la altera. Contagiarse de la alegría de la calle es sinónimo de buen vivir, de holgura, esta palabra que el autor emplea con frecuencia. La calle puede provocar calidez, felicidad ambiental más que personal, pero también puede dejar constancia de todo lo contrario: una calle conflictiva puede generar un ambiente colectivo enrarecido, intransigente y violento y generar una profunda sensación de infelicidad personal. La calle no nos puede dar felicidad pero sí favorecer ineludiblemente a la infelicidad personal. También existe el factor político, la gestión de lo público en relación con lo privado. Para Marías, un estado en exceso intervencionista sobre la vida de las personas es el destructor de su felicidad. En el equilibrio entre la seguridad que espero y lo que pueda acontecer de bueno e inesperado se encuentra un elemento definidor de la felicidad humana.

La intensidad

En el tema de la intensidad de la vida en la felicidad, el autor nos recuerda que el alveolo personal es donde se fecunda la felicidad, dejando claro que la sociedad, en propiedad, no puede hacernos ni darnos felicidad; en este sentido, el autor remarca la confusión de los términos Bienestar Social o Seguridad Social, tan demandados en

nuestra época como una equivocación. En todo caso, la sociedad, el sistema político de una sociedad, las limitaciones en la vida personal que genera un determinado tipo de sociedad lo que sí pueden facilitar es una enorme infelicidad humana. También se refiere a las etapas del vivir; aunque normalmente se tiene un recuerdo feliz de la infancia o de la adolescencia, cuando se piensa en retrospectiva, también es asunto de cada cual la forma en que la intensidad de la vida ha ejercido en la propia persona. Por tanto, las etapas de vida no son, de por sí, generadoras de felicidad. Cada cuento personal es una historia y la intensidad de lo vivido reflejo de la felicidad individual.

6.2.2 Capítulos V - XI

Marías dedica estos capítulos a hacer una revisión del concepto *felicidad* en el pensamiento histórico. Empieza desde Grecia (manifestados en Platón y Aristóteles), pasando por Séneca (del cual ya hablamos de la traducción que hizo de *Beata Vida* en 1943) y por diversos testimonios cristianos, destacando las *Bienaventuranzas* de San Mateo y la *Mística y ascética* de Ruysbroeck, Ángel Silesio, Santa Teresa y San Juan de la Cruz. También revisa Pascal, Descartes, Leibniz, Fichte, Bacon, Locke, Bentham y Stuart Mill. Julián Marías parte del uso del término *felicidad* en nuestra cultura, en diferentes idiomas y en diferentes contextos geográficos, sociales e históricos. Así, explora las diferentes áreas semánticas y deduce que hay varias direcciones en las cuales el hombre vive la felicidad, es decir, ciertas tendencias que sigue espontáneamente para explorar un concepto tan difícil. A partir del análisis etimológico del autor se puede observar cómo se ha designado este concepto en diversas lenguas: *ataraxia, eudaimonía, eutyymía* o *makariotes* en griego; *felicitas, beatiudo* o *tranquillitas* en latín; *heur* o *bonheur* en francés; *felicidad, dicha* o *ventura* en español.

V.- LA FELICIDAD EN DOS VERSIONES GRIEGAS

VI- LA DEPENDENCIA DE LAS CIRCUNSTANCIAS ENTRE PLATÓN Y LOS ESTOICOS

VII.- EL MUNDO ROMANO: FELICITAS Y BEATIUDO

VIII.- LA BIENAVENTURANZA COMO PROMESA CRISTIANA DE LA FELICIDAD.

IX.- LA FELICIDAD EN EL PENSAMIENTO MODERNO

X.- AMOR Y FELICIDAD EN LA MÍSTICA CRISTINA

XI.- LA CUANTIFICACIÓN DE LA FELICIDAD: EL UTILITARISMO.

V.- LA FELICIDAD EN DOS VERSIONES GRIEGAS

Dos raíces

En este apartado Julián Marías nos detalla como la antigüedad griega define con dos nombres o familias de nombres este concepto de felicidad, de raíces diferentes y que también son usados por dos autores clásicos de diferente forma: Aristóteles y Platón. Platón emplea las palabras *makarios* (feliz) o *makaría* (felicidad), mientras que Aristóteles utiliza *eúdaimon* (feliz) y *eudaimonia* (felicidad).

La eudaimonia aristotélica

La eudaimonia es la palabra usual para decir felicidad en griego. Consiste en tener un buen *daimon*, suerte, prosperidad. Aristóteles, nos recuerda Marías, es el filósofo que más se plantea esta cuestión, sobre todo en su obra *Ética a Nicómaco* en los libros I y X. Aristóteles pone la felicidad en conexión con el bien. Después de la idea mundana que la felicidad consiste en el placer, la riqueza o los honores, el pensamiento aristotélico se centra en las privaciones³⁴. En la privación radica parte de la infelicidad: estar privado de algo que se necesita. Aquí, hace hincapié en la libertad: si nos privan de la libertad personal, mengua el sentido felicitarario del ser humano. También hace referencia este apartado a la *autarquía*, la suficiencia, la condición de bastarse a uno mismo. Aristóteles también remarca un pensamiento clásico, la duración o permanencia de las cosas, también relacionado con la realidad: las cosas pasajeras pasan, las cosas importantes duran: algo que no permanece no se puede llamar felicidad. Por eso, el balance para una definición certera sólo se puede hacer al llegar al final de la vida, si uno llega con un balance

³⁴ No es lo mismo *carencia* (no tener algo) que *privación* (estar privado de algo que uno necesita y no tiene).

final positivo, porque si no, de poco sirven las etapas vividas muy felices si hay un final dramático. También detalla Marías el hecho de que el fin propio de las cosas humanas no es el hábito sino la actividad, la mezcla imprescindible de teoría y práctica. Y para ello es menester entrar en la propia vida personal, en la autenticidad de uno mismo, porque una vida vivida en falsedad es una vida que destruye el sentido primario y propio de la felicidad.

La Makaria platónica

Al analizar el término *makarios* que utiliza Platón, Marías nos lo describe como venturoso. En este apartado, en el que no se extiende como el anterior, destaca el sentido del don como significado del término. La conciencia de que la felicidad no depende tanto del hombre es más viva, según el autor, en la makaría platónica que en la eudaimonia aristotélica.

VI.- LA DEPENDENCIA DE LAS CIRCUNSTANCIAS ENTRE PLATÓN Y LOS ESTOICOS

La forma humana de la autarquía - Las escuelas socráticas

Marías nos dice que cuando se piensa en la vida humana en la forma del pensamiento helénico, la suficiencia o la autonomía adquiere el carácter de independencia frente a las circunstancias. En este contexto se plantea el tema de la felicidad de diferentes maneras desde Sócrates, que es narrado por Platón. Para Julián Marías Sócrates es intelectualista y lleva la interpretación de la vida y la moral a un aprendizaje en la virtud: el hombre que yerra moralmente lo hace sobre todo por ignorancia, por eso es necesaria esa enseñanza. Platón nos introduce en el tema del amor, *tà erotikà*, que señala Marías en el sentido de que el amor es deseo de belleza, de engendrar belleza, partiendo de los cuerpos para llegar a las almas, y de ahí finalmente a la idea del Bien. Añade Marías el concepto de autarquía o suficiencia, y el de que la felicidad consiste en vivir según la naturaleza, conforme a la naturaleza, ha sido decisivo en la idea de las escuelas socráticas: cínicos, cirenaicos, epicúreos, estoicos. Epicuro identifica la felicidad con el placer: placeres tranquilos, ausencia de dolor, imperturbabilidad del alma: la ataraxia.³⁵ Marías nos recuerda otra cuestión que refleja en sus obras: la infelicidad humana proviene en muchas ocasiones y en diferentes grados del temor. El temor anida en el ser humano despojándole del coraje necesario para hacer frente a la vida con el respeto y dignidad que se merece.

³⁵ Julián Marías tiene una obra dedicada a este tema: *Ataraxia y alcionismo*, en *El oficio de pensamiento* (impreso en *Obras VI*, pp.437-450).

La ataraxia

En este apartado en el que hace una exploración del término en el mundo griego, es relevante la descripción de términos intrínsecamente ligados a la vida felicitaria: la apatía en concordancia con la indiferencia: la persona que no se conmueve ni se afecta por nada. Una concepción negativa del vivir que no ayuda a la vida feliz. La felicidad, para el autor, es la liberación de la menesterosidad, de la dependencia, de la inquietud, de las pasiones, y nos deja una cita de la Grecia antigua:

(...) Una doxografía de Demócrito (hacia 460-370 a. de C.), en Estobeo, que dice: <<A la felicidad (*eudaimonía*) llama también *euthymía* (buen temple, ánimo, confianza) y *euestó* (bienestar, prosperidad) (...) y *ataraxía*; consiste en la distinción y el discernimiento de los placeres, y esto es lo más hermoso y lo más conveniente para los hombres>>. (Marías, 2003b, p.85).

Marías nos dice, referente al término *ataraxia*, en Aristóteles que éste considera que el significado del mismo se acerca al equilibrio y moderación, no falta de coraje o emoción sino *mesura, fortaleza, valor*. El hombre que tiene *ataraxia* en los peligros se mantiene impávido, puede estar movido, conmovido, agitado, colérico, indignado, pero siempre impávido. En estado de alerta pero sereno, tenso y activo. Aunque quizás alejado del tema que trata, Marías aprovecha para enlazar su opinión sobre el pensamiento y la nomenclatura en el tiempo helénico para hablar del cristianismo y la dependencia de la circunstancia y para hacer aflorar el tema de Ortega en *Meditaciones del Quijote*, “yo soy yo y mi circunstancia”, con una propia pregunta incisiva: “¿Cómo va a ser el hombre suficiente, autárquico, si es rigurosamente lo contrario, menesteroso e indigente, necesitado de lo otro y de los otros?” (Marías, 2003b, p.88).

VII.- EL MUNDO ROMANO: FELICITAS Y BEATITUDO

Dos nombres latinos

Marías nos dice que las fronteras entre el pensamiento griego y el romano no son demasiado definidas pero que hay una fuerte influencia helénica en los latinos. En este capítulo destaca dos palabras con un significado parejo a las griegas que habíamos visto en el apartado anterior y que están relacionadas con el tema de la felicidad: las latinas *felicitas* y *beatitudo*. *Felicitas* es la palabra más usada y de donde proviene la nuestra: felicidad; la palabra originaria es el adjetivo *felix* y quiere decir, sobre todo, fructífero, fértil, fecundo; por tanto *felicitas* es el sustantivo derivado de *felix* y significa primordialmente lo que se augura, fortuna, prosperidad. En cambio *beatitudo* para el autor es un derivado tardío, creación de Cicerón³⁶, posterior a *beatus*; ambos se derivan del verbo *beo*, *beare*, *beatum*, que quiere decir colmar, llenar, no dejar que falte nada... y en definitiva hacer feliz. Marías resalta la acción en el contenido de las palabras: hacer que se colme, hacer que se llene; la acción como actividad y camino de la felicidad.

³⁶ Marco Tulio Cicerón (106 a.C. - 43 a.C.) fue un jurista, político, filósofo, escritor y orador romano considerado como uno de los más grandes retóricos y estilistas de la prosa en latín de la República Romana. Además, también se le reconoce por ser el responsable de la introducción de las más célebres escuelas filosóficas helenas en la intelectualidad republicana y de la creación de un vocabulario filosófico en latín.

Séneca sobre la felicidad - El hombre antiguo

Este apartado lo hemos descrito en el tema IV (período de 1914-1951), al referirnos a la obra que Marías tradujo en 1943. Anota aquí Marías como Séneca intuye en lo difícil que es descubrir lo que hace una vida feliz dando por supuesto que vivir felizmente es inteligible. Por consiguiente, lo que hace falta es saber lo que necesitamos para conseguir esa felicidad, a priori alejada del vivir pero que forma parte de un deseo natural del ser humano. El deseo de ser feliz es, para Séneca, un hecho abierto en la naturaleza humana; hay en este autor la idea de una salida hacia la libertad, una indiferencia a la fortuna. Lo que viene de fuera es secundario y surge la anterior idea de suficiencia y autarquía. Por eso alude Marías a la frase de Séneca “Puede llamarse feliz al que, gracias a la razón, ni desea, ni teme” (Marías, 2003b, p.95) y a sus definiciones posteriores: “es feliz quien tiene un juicio recto”, “quien es amigo de lo que tiene”, “quien da valor a todas las cosas de la vida”. Marías concluye este apartado con la observación de que en estos dos períodos faltan dos conceptos capitales, el proyecto y el amor que están íntimamente ligados y a los que él si dedicará gran protagonismo en su ideario particular.

XVIII.- LA BIENAVENTURANZA COMO PROMESA CRISTIANA DE LA FELICIDAD

Aparición del futuro

El camino a través de la historia que el autor va siguiendo cronológicamente le lleva a entrar en el pensamiento religioso y la visión cristiana de la felicidad, teniendo en cuenta que el Nuevo Testamento está escrito en griego y influido por el pensamiento helénico. Como hace casi siempre, va a la raíz etimológica de las palabras para empezar a entender su sentido desde el significado, y nos remite a la palabra bienaventuranza, usada en español para denominar un cierto estado felicitario y que proviene de *venturus* (lo que ha de venir) que, ineludiblemente es un avance de lo que tiene de referencial el término felicidad en relación al futuro, y sobre lo que Marías discierne constantemente, con el añadido peculiar y suyo al vocabulario de las palabras futurizo y futurible.

Las bienaventuranzas - Inmortalidad y resurrección

Las bienaventuranzas son “aquellas ocho felicidades que con magisterio superior y Divino enseñó Christo a sus discípulos, para que aspirasen a ellas” (Marías, 2003b, p.105) y que expone San Mateo en su Evangelio. Todas las bienaventuranzas tienen la forma de promesa justificada por una instalación, actitud o condición, referido a un futuro inmediato como nos dice Mc. Mahon (2005):

- 1.- Bienaventurados los pobres de espíritu: porque de ellos es el Reino de los Cielos.
- 2.- Bienaventurados los mansos: porque ellos poseerán la tierra.

3.- Bienaventurados los que lloran: porque ellos serán los consolados.

4.- Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia: porque ellos serán saciados.

5.- Bienaventurados los misericordiosos: porque ellos obtendrán misericordia.

6.- Bienaventurados los limpios de corazón: porque ellos verán a Dios.

7.- Bienaventurados los pacíficos: porque ellos serán llamados hijos de Dios.

8.- Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia: de ellos es el Reino de los Cielos.

Dice Marías que los teólogos definen este concepto como una condición de un estado de los justos en los cielos. Cabe entender que en los primeros siglos del cristianismo y parte de la Edad Media la *revelación* era la presencia de una realidad, de la realidad misma. Para Marías, más allá de lo que teológicamente pueda representar el sermón de la montaña de Cristo para los ilustrados, el quiere detenerse en el sentido que las palabras reflejadas en los Evangelios puedan tener para las personas de la calle, gentes que, sin estudios ni saber leer interpretan estas palabras como idearios de comportamiento a seguir en sus vidas. Actividad y conducta para reflejar un camino de felicidad y bondad. ¿Y donde dirá Marías que acontece? En “la vida humana (...) la de cada cual; no la vida en general, en abstracto: es la mía, la tuya, la suya, de él o de ella” (Marías, 2003b, p.111).

IX.- LA FELICIDAD EN EL PENSAMIENTO MODERNO

Las lenguas europeas

Marías analiza los cambios de actitud que se manifiestan en el pensamiento moderno filosófico continental desde el siglo XVI hasta el XIX en el campo de la felicidad, dejando el pensamiento inglés para cuando habla del utilitarismo. Para el autor, mientras se escribió en latín en la Edad Media, la filosofía inglesa estuvo incorporada con matices propios al pensamiento europeo medieval; pero cuando la lengua utilizada es el inglés, ya con importancia en Francis Bacon, empieza a generarse una profunda divergencia. Marías se adentra en el terreno de la nomenclatura del término felicidad para poder llegar a una mejor comprensión del término: en italiano se usa *felicitá*, en francés *bonheur*, en inglés *happiness*, en alemán *Glück*. Destaca como en la etimología de estas palabras se encuentra el contenido de la suerte: un factor externo al ser humano es incorporado para definir a la felicidad.

Descartes (1596-1650)

El interés del planteamiento de la felicidad en Descartes tiene para Marías varios puntos de interés: La felicidad entendida como estado de ánimo favorable independientemente de las circunstancias externas. Las cosas que dependen de nosotros para Descartes son la virtud y la sabiduría y las que no dependen son los honores, las riquezas y la salud. También explica Marías la explicación de Descartes sobre la comparación cartesiana de los vasos:

(...) puede haber un vaso grande no lleno, cuyo contenido sea mayor que un vaso pequeño lleno. Esto tiene conexión con lo que antes advertí acerca de la pretensión de felicidad- naturalmente,

Descartes no usa esta expresión: es probable que una persona con gran pretensión de felicidad se sienta menos feliz que otra de pretensión muy limitada, aunque su dosis real de felicidad sea superior. (Marías, 2003b, p.118).

Pascal (1623-1662)

Para Marías, Pascal despierta interés por ser un pensador que entra en el carácter de la intimidad humana. La idea de Pascal es, en el fondo, la imposibilidad de la felicidad a causa de dos factores humanos (que justamente están en boca de Marías): la imaginación y el futuro. “La felicidad tendría, pues, un carácter asintótico, nunca alcanzable a causa de la futurización y el deseo, a los que, por cierto, no concede Pascal, en sí mismos, ningún valor felicitario” (Marías, 2003b, p.119). El presente es el único lugar donde podemos establecer vínculos con la felicidad.

Spinoza (1632-1677)

Como nos dirá Marías, Spinoza dirá unas cuantas cosas esenciales acerca de la felicidad, ya que para este pensador del siglo XVIII el deseo es la esencia misma del hombre: “Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, sin desear al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto” (Marías, 2003b, p.121). Siguiendo este enunciado diremos que una condición ineludible para la felicidad es vivir la realidad.

Leibniz (1646-1716)

Alemán que escribió en francés y latín, del cual Marías nos cuenta que lo capital de Leibniz es la afirmación: “la felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes” (Marías, 2003b, p.124) y “Dios quiere hacer a los hombres perfectamente felices, y para ello sólo quiere que lo amen” (Marías, 2003b, p.124) en una visión

religiosa del tema humano. Añade Marías que Leibniz ve a la felicidad como un camino interminable, como un incesante progreso, (no un estado estático e inmóvil) en el que el amor prepondera en el camino hacia la felicidad. Leibniz sitúa el contexto amoroso ligado a la Divinidad.

Fichte (1726-1814)

De Fichte, lejano discípulo de Kant, explica Marías un concepto positivo de la felicidad en relación a la propia vida:

(...) “La vida es necesariamente feliz, pues es la felicidad; la idea de una vida infeliz, por lo contrario, encierra una contradicción. Infeliz es sólo la muerte”. La vida, por ser vida, es ya felicidad. Y añade: <<La vida es ella misma la felicidad, he dicho. No puede ser de otro modo, pues la vida es amor, y toda la forma y fuerza de la vida consiste en el amor y brota del amor>>. <<El amor es además contento consigo mismo, alegría de sí mismo, gozo de sí mismo, y así felicidad; y así es claro que vida, amor y felicidad son en absoluto una y la misma cosa>> (...) Fichte tiene un sentido específicamente religioso. (Marías, 2003b, p.127).

X.- AMOR Y FELICIDAD EN LA MÍSTICA CRISTIANA

La felicidad en esta vida

El filósofo vallisoletano entra en el estudio de la felicidad y su relación con la mística, dejando claro que la teología ha insistido constantemente en definir la felicidad como una forma suprema de beatitud o bienaventuranza. En este apartado desarrolla la experiencia y el pensamiento de algunos místicos que han tenido una vivencia amorosa y felicitaria encarnada en el misterio religioso y espiritual. Marías explica que la mística tiene unos referentes distintos, un planteamiento diferente al enfocar el tema de la felicidad porque su tema central es la unión sobrenatural con Dios. En esta vida la mística será, pues, una especie de felicidad contemplativa a la espera del encuentro con Dios en la otra.

Ruysbroeck, Angelus Silesius, Santa Teresa y San Juan de la Cruz serán los elegidos por Marías para explicar el encuentro felicitario en el ámbito religioso.

XI.- LA CUANTIFICACIÓN DE LA FELICIDAD: EL UTILITARISMO

El pensamiento inglés - Francis Bacon (1561-1626) - Locke (1632-1704)

En estos apartados Marías se adentra en el estudio de la felicidad desde la dimensión británica del mismo, la tendencia a cuantificar la felicidad en un planteamiento ideológico que culmina con el utilitarismo. De Francis Bacon, dice Marías, que es el primer filósofo importante que utiliza el inglés - junto con el latín- y que tiene una concepción activa de la felicidad. No piensa simplemente en la paz de ánimo (idea desarrollada en el pensamiento inglés como *peace of mind*) sino que la felicidad, piensa Bacon, consiste también en desear y gozar. La pusilanimidad no va con Bacon del cual Marías hace una cita interesante en este apartado:

<<Hay en la naturaleza del hombre una inclinación y moción secreta hacia el amor de los otros, que, si no se gasta en un o en unos pocos, se difunde naturalmente hacia muchos, y hace que los hombres se vuelvan humanitarios y caritativos, como se ve a veces entre los frailes. El amor nupcial hace a la humanidad; el amor amistoso la perfecciona; pero el amor lascivo la corrompe y rebaja>>, *Essays or Councils Civic and Moral*, 10, Of Love). (Marías, 2003b, p.148).

Es decir, le interesa el amor difundido, el amor a muchos. En John Locke (1632-1704) hay una clara resonancia de la idea de Bacon del amor difundido, generalizado, el amor a muchos, a todos, que es el que tiene valor, mientras que el amor restringido, concentrado sobre una sola persona es inquietante. La consecuencia de este pensamiento es el utilitarismo.

La formulación del utilitarismo

Marías explica que el utilitarismo, presente en el pensamiento británico desde el siglo XVI, madura en el siglo XIX. De alguna manera aparece en el siglo XVIII en la obra de Jeremy Bentham pero la difusión se encuentra en John Stuart Mill (1806-1873) que publicó en 1863 su obra *Utilitarianism*. La formulación del utilitarismo se encuentra en ese libro de Mill:

<<La doctrina que acepta como base de la moral la utilidad o el principio de la mayor felicidad, sostiene que las acciones son lícitas en la medida en que tienden a promover la felicidad e ilícitas en la medida que tienden a promover lo contrario de la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la privación del placer>>. (Marías, 2003b, p.150).

Para que haya felicidad, según J. S. Mill, tiene que haber una combinación de tranquilidad y excitación enlazado con el concepto de simpatía (el significado etimológico de la palabra quiere decir sentir juntos, unos con otros). Hoy seguramente utilizaríamos la palabra empatía para definir mejor el concepto.

6.2.3 Capítulos XII - XIII

En estos capítulos Marías vuelve a la condición histórica del término, destacando la cuantificación de la felicidad en el utilitarismo que, para él, representa el elemento clave de la situación contemporánea. El utilitarismo conlleva a confundir el bienestar con la felicidad y, con ello, se reduce la felicidad a un estado psíquico o social. Se empieza a asociar la felicidad a la seguridad, adoptando fórmulas políticas e institucionales como El Estado del Bienestar y la Seguridad Social. En este momento desaparece el dramatismo y la inseguridad, intrínsecos en el vivir

XII.- LA LIMITACIÓN DEL HORIZONTE: LA FELICIDAD REDUCIDA AL BIENESTAR.

XIII.- LA FELICIDAD Y EL DESENLACE DE LA VIDA

XII.- LA LIMITACIÓN DEL HORIZONTE: LA FELICIDAD REDUCIDA AL BIENESTAR

La palabra bienestar

Marías en este apartado quiere recalcar el cambio de significación de la palabra felicidad, en su apreciación anterior al siglo XVII, más ligada a la suerte, a la dicha, a la ventura, que al bienestar. Este cambio en la limitación del horizonte vital del concepto es debido, según Marías, al concepto que le da al término el pensamiento inglés junto con el pensamiento utilitarista de la época en el sentido de cuantificación, el mayor grado para la mayor gente, considerando y reduciendo el término al concepto de *bienestar*. Buscando la raíz etimológica del término, Marías nos habla de bienestar como un concepto psicológico, opuesto al malestar; es decir, sentirse uno bien o mal. Este sentido etimológico lo lleva a un sentido primordialmente social y referido al concepto de encontrarse bien. Y si la felicidad de uno mismo requiere un encontrarse bien, al ampliarlo al espectro social la dificultad de generar consenso ya es más difícil ya que la amalgama de personas que viven en sociedad, con orígenes y situaciones personales tan y tan diferentes lo hace harto complicado. Es en ese cambio de concepto cuando además se amplía al mundo y a la gestión política, pasando del concepto como ámbito personal y psicológico a uno social, para pasar a estatal, entendiendo hoy en día el *Welfare State* como estado de bienestar.

La doble reducción - Desaparición del dramatismo

Como decía Marías en el apartado anterior, la reducción del término felicidad al de bienestar presenta dos ámbitos donde el término queda empobrecido y limitado al goce:

a) Se encuadra en un sentirse bien, eso reduce el carácter de actividad, tensión, proyección, ir hacia...

b) Se tiende a confundir las cosas que hacen posible la felicidad o la facilitan con la misma felicidad.

El bienestar entendido como se explica en los diccionarios de la lengua significa pasarlo bien con tranquilidad, con ciertas cosas que lo facilitan. La vida no es segura en sí misma, más bien todo lo contrario: el elemento de inseguridad se mueve constantemente en todos los ámbitos de la propia vida. Vivir fisiológicamente es de por sí una aventura: un simple tropiezo y un mal golpe en la cabeza pueden acabar con nuestras vidas en minutos; un ataque al corazón, lo mismo, quedarnos con un hueso de aceituna en la garganta... Así, pues, la certeza y la seguridad no forman parte de la vida. Se podría decir, dice Marías, en referencia al bienestar que “eso que se llama felicidad es ciertamente posible; lo malo es que no es felicidad. Pero tiene *vigencia*; es decir, <<pasa>> por felicidad, <<vale>> como felicidad” (Marías, 2003b, p.161).

La tendencia a lo estático - Lo inevitable

Marías nos dice, continuando con el concepto de bienestar, que esta apreciación social del término lo que consigue es una tendencia a la inmovilidad; es decir, si se cumplen los requisitos de bienestar asumidos por una colectividad, estado, país, etc., la gente tiene que ser feliz, porque los parámetros de la felicidad ya se han establecido por consenso. Esta homogeneidad lleva al aburrimiento, al hastío y a la falta de imaginación -imprescindible para una vida felicitaria-.

En el apartado de lo inevitable, el filósofo nos acerca a un hecho de vital importancia en la vida personal como es la vejez y lo relaciona

con la soledad. Ciertamente *la sociedad del bienestar*, con esa capacidad para ejercer una presión estadística sobre todo lo que acontece en la vida humana, quizás se olvida de que el hecho de estar acompañado no es suficiente para no sentirse solo. Hay personas del alveolo personal y familiar que son insustituibles y que son (o eran) las únicas generadoras de un vivir felicitario, pero con las cuales no podremos contar siempre (con lo que la felicidad será un imposible) porque la muerte, con la que hay que contar ya desde el mismo momento del nacimiento, nos vendrá a visitar tarde o temprano, a nosotros en primera persona o a las personas que amamos, las que sí que son realmente irremplazables.

XIII.- LA FELICIDAD Y LO INEVITABLE DE LA VIDA

El bienestar como requisito - El desenlace de cada día - Evolución y etapas proyectivas - La espera

Este capítulo, continuación del anterior, sigue el mismo argumento: si el hombre actual se pregunta si es feliz o no o si se deja llevar por la corriente del momento, por la moda, por las tendencias sociales, que el autor define como *vigencias*, siguiendo el magisterio de Ortega. La felicidad, nos dirá Marías, no consiste simplemente en estar bien sino en estar haciendo algo que llene la vida, partiendo del nivel societario en el que vivimos, que no deja de ser partir del nivel global de la época en la que estamos viviendo. Vivir es estar haciendo algo constantemente. Estar haciendo. Creando nudos y desenlaces. Nada en la vida es estático, luego la felicidad no puede ser tampoco estática. Es movimiento; movimiento dentro de un emplazamiento biográfico. En las etapas proyectivas de los seres humanos se van creando aspiraciones de felicidad, islas que se llenan de posibilidad de felicidad en un carácter provisto de incertidumbre que se abre y se cierra, se cierra y se abre. La fórmula adecuada de la felicidad sería: estoy siendo feliz mientras voy yendo a la felicidad.

6.2.4 Capítulos del XIV al XVIII

El capítulo XIV se consagra al estudio del placer y la diversión y su relación con la felicidad. Placer y diversión son aspectos externos del vivir y aunque ninguna de estas cosas es la felicidad, ésta se nutre de ellas. El humor y el temple son ingredientes elementales de un estado felicitario, lo que la hace más improbable o no. Condicionan también en el vivir lo que Ortega llamó *condiciones felicitarias* (cap. XV). El capítulo XVII está dedicado a la felicidad colectiva. El autor define que *lo colectivo* lo es por el carácter estructural de la propia construcción de la sociedad, señalando que su estructura afecta desigualmente las pretensiones, lo que implica directamente a la felicidad personal. Según Marías, en las sociedades occidentales el balance de la indagación tiene un peculiar acento negativo por la ausencia de la expectativa. Una expectativa que indaga en el capítulo XVII, y lo continua en el XVIII, dedicado a la felicidad colectiva. Marías la intenta definir como la felicidad media de una sociedad en un enramado individual y social y la participación de la felicidad personal en un carácter estructural societario. Lo importante es la pretensión de felicidad que no es acogida por la pretensión social de felicidad de la misma forma. En este sentido, Marías ve un balance deficitario tanto en la expectativa global como en la intensidad puesta en la misma, en una desproporción de la abundancia de recursos con los procesos imaginativos de proyectos felicitarios.

XIV.- PLACER DIVERSIÓN Y FELICIDAD

XV.- LAS OCUPACIONES FELICITARIAS Y SU HISTORIA

XVI.- LOS CONTENIDOS PARCIALES DE LA VIDA Y EL
BALANCE VITAL

XVII.- LA FELICIDAD MEDIA EN UNA SOCIEDAD

XVIII.- LA EXPECTATIVA DE FELICIDAD EN NUESTRO
TIEMPO

XIV.- PLACER, DIVERSIÓN Y FELICIDAD

La función del placer - El derecho del placer - La sinceridad ante el placer

Marías nos dirá que la felicidad está íntimamente ligada a la pretensión, a la personal y a la colectiva, pero que no es fácil descubrir esas pretensiones. Destaca la pretensión de placer como un acto psíquico: se siente placer por algo, siento placer por algo, es un fin sobrevenido. Marías dice que el placer tiene una importancia que por diversas razones no se le ha dado; que éste, el placer, condiciona el temple de la vida y que está situado en un terreno de opinión pública dudosa ya que cuando se piensa en placer, se puede caer en la catalogación de placeres ilícitos -que también los hay-, lo que hace que una vaga pecaminosidad rodee este pensamiento, a pesar de que, nos dice el filósofo, nuestra época vive con la dualidad de dos palabras que quizás nunca tuvieron tanta importancia como son el derecho al placer. La defensa a una vida placentera no había estado antes en un lugar predominante.

La diversión - La vertiente que da a la felicidad

Marías destaca que como fuentes de placer que son la comida, la belleza, el sexual o el sensual también lo son las diversiones, partiendo de la raíz de esa misma palabra, divertir: volver,; me aparto de una cosa para ir a otra, salgo del trabajo para hacer otra cosa. Para Marías la diversión dilata la vida, ejerce un estiramiento personal, lo que vendría a ser un estiramiento físico antes o después de un trote o una carrera. A pesar de todo ello, destaca que en nuestra época no hay diferencia entre días festivos (dedicados a la diversión) y días laborables, por una compleja estructura social y vigencias que han cambiado los hábitos y las formas de vivir

XV.- LAS OCUPACIONES FELICITARIAS Y SU HISTORIA

El tiempo y su ocupación - Las fracciones privilegiadas - El contenido de las ocupaciones - El trato con el otro sexo

La expresión 'ocupación felicitaria' fue introducida por Ortega en 1942 en uno de sus escritos. Marías describe, a su parecer, tres formas principales de repartir el tiempo en la vida personal de cualquier persona: 1) tiempo que se emplea en *lo necesario* (trabajo, estudios...), 2) tiempo que se pierde (desplazamientos, gestiones, compras, etc.) y 3) tiempo personal. Sin lugar a dudas, la forma de distribución de estas parcelas de tiempo serán un reflejo de lo que representan las ocupaciones felicitarias de cada cual. Sin menoscabo de lo que representa vivir en su globalidad: nacemos ya en un marco felicitario donde el juego es el núcleo principal de nuestras vidas; luego, dependiendo de la situación económica, las estructuras sociales y políticas, los estudios, etc., este marco se amplía a actividades fuera del entorno propiamente familiar. Marías relata algunas ocupaciones y divertimentos felicitarios como el deporte en su ámbito activo y pasivo, la conversación, las tertulias, las fiestas, los bailes, el circo, el cine, el teatro, la televisión, la lectura y un abanico de posibilidades que hoy en día se verían sustancialmente modificadas por el avance en las nuevas tecnologías y formas de relación social.

El trato con el otro sexo ofrece para Marías, quizás, la máxima ocupación felicitaria. Piensa él en la amistad intersexual, en el amor de pareja como ocupaciones felicitarias máximas, las más intensas que hombre y mujer puedan conocer. También pone en duda que en la sociedad en la que vive, en el momento de la historia en el que escribe el libro y da las conferencias, este tipo de ocupación ocupe un grado de jerarquía importante.

XVI.- LOS CONTENIDOS PARCIALES DE LA VIDA Y EL BALANCE VITAL

El sistema de la instalación - La proyección

Marías nos dirá que en una investigación sobre este tema, como en cualquier otro que tuviera el centro de atención algo relativo a lo que es humano, tiene que tener una perspectiva biográfica. Es decir, el hecho que todo lo relacionado con lo humano sea pluridimensional no aleja de él un sentido unitario. Vivir es una unidad del cuerpo viviendo la propia vida. El autor se remite a esta significación para validar el término acuñado por él en su pensamiento filosófico que es el de *instalación*, sin el cual, según él, no se puede entender la vida humana como tal. La instalación humana constituye una estructura propia con varias dimensiones (*vectores*). La instalación se rige por el sistema biográfico de la persona, lo sitúa en el contexto exacto que vive como unidad, a pesar de la pluralidad. Marías nos remitirá indudable y repetitivamente a que el concepto de instalación es solamente un elemento de la estructura de nuestra vida al que le acompaña el vector, lo que él llama *instalación vectorial*: la instalación es la que propiamente hace que pueda proyectarme, y no simplemente lanzado; es decir, no sólo me dirijo a un lugar, a una acción o a un fin, sino que voy a ese lugar porque ya estaba instalado previamente. Ese planteamiento lo traslada Marías a la felicidad. Para ser feliz tengo que proyectarme vectorialmente desde un lugar concreto y unitario si no, es en vano.

Mismidad e integridad - La jerarquía de los contenidos - El balance vital

En estos tres apartados del capítulo dieciséis Marías nos remite a la vida misma como el lugar donde acontece la felicidad y en ésta, nuestra vida, ser íntegro, ser uno mismo, es condición inexcusable

para poder palparla. El que es feliz se siente feliz, se siente en la felicidad y, a pesar de estar estando feliz lo integra a su condición íntima y personal a pesar de no ser una certidumbre radical; está en nuestra zona de refugio y espera, se vive a crédito y se bebe a sorbos, pero está ahí para saciar nuestra sed que nos provoca inquietud. La motivación humana nos lleva a buscar, por un lado, quehaceres que integren nuestro vivir en una holgura y bienestar y, por otro lado, aspectos más utilitaristas con unos fines más egoístas y llenos de vanidad: el placer, el poder... Todo lo que viene de fuera y lo tomamos como un ingrediente importante en la felicidad, en la medida que le damos importancia, nos aleja de ella: la posibilidad de una felicidad constante no la encontraremos en las zonas egocéntricas del vivir.

La insistencia, nos dirá Marías, es inevitable en el ser humano; más que inevitable es imprescindible para ejercer un tipo de presión en la unidad de vida, pero la vida tiene una jerarquía que tiene que respetarse para el logro felicitaro. En el vivir social las vigencias establecen ya una jerarquía del vivir: por lo común, las vigencias trasladadas al plano colectivo creaban una unidad de vida organizada que llevaba a un estado ambiente felicitaro. Marías describe, a su parecer, que la situación contemporánea que vive está llena de contenidos artificiales que desvirtúan el vivir y que introduce lo que él llama *desorden de las preferencias*, que llevan a los individuos a vivir la vida en una inautenticidad constante, fruto de este cambio vertiginoso de las vigencias producida por el enorme avance de las tecnologías y de los mecanismos de comunicación interpersonales que le dan una rapidez inusitada, nos cita textualmente el autor:

El viejo consejo romano, *carpe diem*, tiene dos caras. Por una parte, invita al aprovechamiento del momento, que fomenta la felicidad; pero por otro lado lleva a su aislamiento, que la desvirtúa y compromete. Se podría proponer una extensión de esa actitud: *carpe rem*, aprovecha la cosa, las cosas que ofrece la vida, cualquier fracción de realidad que signifique rigurosamente felicidad, precisamente por aparecer en conexión con la vida misma. (Marías, 2003b, p.216).

Vivir es entender y entenderse, dirá Marías. Vivir es dar y darse que diremos cuando dediquemos el próximo capítulo a los aspectos antropológicos de la felicidad y, en concreto, del amor. Y en ese entenderse y darse, la capacidad de amar es un elemento que Marías define como capital y que está desvirtuado dentro de la unidad del vivir, de la educación en general, por eso hace una especial incidencia en este ámbito de la vida humana que él considera abandonado y que es vital para llegar a una estabilidad emocional del ser humano. Él alude a la necesidad imperiosa de tener un estudio especializado a nivel educacional que tenga en consideración todos los elementos que inciden en los sentimientos de las personas para poder enseñar y enseñarse dichos contenidos. Si se abandona el cuidado de aquello personal, íntimo, diario y se basa el criterio de vida en un sentido material y utilitario de las cosas y de las personas, la felicidad, cual barco partiendo de un puerto, nos dice adiós, sin tocar el claxon.

XVII.- LA FELICIDAD MEDIA EN UNA SOCIEDAD

Sociedad y biografía - La expectativa - Los grados de la felicidad - La tensión hacia la felicidad

Este capítulo le sirve a Marías para tratar el propio concepto de felicidad- infelicidad. Al definir infelicidad en el hombre, denotamos la acción del hombre hacia aquello que le pertenece y no llega a conseguir; en consecuencia, el ser humano, en este y muchos otros aspectos ligados a su vivir, se define más por sus necesidades o anhelos y requisitos que por sus posesiones. Al hacerse la pregunta ¿qué se entiende por felicidad media en una sociedad? le lleva a otra: ¿cuál es el quién de la vida colectiva? Es decir, ¿a quién podemos mirar, con ojos de colectivo, para hacer balance de una felicidad social? La primera observación de Marías es que la forma de mirar la línea de pasado, presente y futuro de la vida misma ya difiere notablemente: la vida individual empieza y termina, empezará y terminará con la muerte, con lo que a priori podremos hacer un ideario mental de la misma y sabremos que no podremos hablar de una felicidad absoluta hasta que la persona haya fallecido y, así, hacer balance vital. En cambio, la vida social no muere -al menos no tenemos constancia de una muerte previsible a corto plazo- y su vida (la social) puede ser una sucesión continua de acontecimientos indefinidamente. Para Marías, este problema sólo se puede solucionar acotando *biográficamente* la sociedad, el colectivo, el espacio social que queramos evaluar o estudiar y aparcelandola en épocas. Como las épocas históricas son el reflejo de unas unidades culturales, políticas, relacionales, etc., se puede hacer un análisis del vivir, de las expectativas creadas en cada época y de sus resoluciones.

Ciertamente las expectativas, en el caso de la felicidad, forman parte del individuo, de la persona, de ese *yo* que soy con mi vida y mi circunstancia, y ningún tipo de sociedad, ninguna estructura social determinada, me lleva directamente a mi mundo felicitarlo, aunque sí que puede hacer más probable mi pretensión de felicidad si se dan los elementos subliminales, consustanciales a ello. Una sociedad que no permite, que no favorece, que no tiene las infraestructuras políticas y sociales para determinadas pretensiones no puede, en ningún caso, llevar a las personas por el camino de la felicidad. La pretensión vital tiene que estar en cierta consonancia en la pretensión de la época en que se vive, si no uno vive en disonancia con su propia realidad. Si vivimos en el siglo XXI y no lo hemos hecho en el XII, si estamos en Europa o en África central, no son realidades para poder describir con los mismos parámetros felicitarlos. Cada época marca unos niveles de adscripción a la felicidad colectiva. La felicidad personal, como está impregnada del contacto humano más cercano, puede acontecer, casi casi, de la misma forma en diferentes etapas de la evolución humana.

La felicidad que podemos totalmente tener, abastar, saborear depende también, individualmente, de estas condiciones de la propia vida, del azar, de la propia localización en que uno está, aunque también es cierto que hace falta un cierto grado de tensión, de intención de dirigir nuestra mirada a una unidad completa del vivir que necesita de este ingrediente. Marías hace hincapié en la vida biográfica de cada cual obviando el aspecto psicológico de las personas, aunque, quizás, haya personas que por su naturaleza biológica, por su herencia genética, son incapaces de hacer una presión vectorial hacia un vivir felicitarlo.

XVIII.- LA EXPECTATIVA DE FELICIDAD EN NUESTRO TIEMPO

Rasgos de nuestro tiempo

En este capítulo y en el conjunto de los cuatro apartados *Rasgos de nuestro tiempo*, *El peor de los mundos posibles*, *La crisis de la expectativa* y *Lo personal* Marías entra de lleno en el análisis de la felicidad en nuestro tiempo con la pregunta vital anterior a la propia observación que, como filósofo, se hace: ¿qué se entiende por *nuestro tiempo*? Él entiende por nuestro tiempo el siglo XX (recordemos que él nace en 1914).

Analiza Marías los cambios producidos en la primera mitad de siglo que llevan a nuevas formas de vivir influenciadas y determinadas ineludiblemente por el avance en las tecnologías, que no tienen punto de comparación con el siglo XIX. El filósofo se adentra también en la observación global a partir del desenlace de la Segunda Guerra Mundial. Para el filósofo, los descubrimientos técnicos, el desarrollo industrial, etc. posteriores a este dramático acontecimiento mundial, producen una transformación radical en el mundo, con una inmensa creación de riqueza, principalmente orientada a los países de Occidente. Las comunicaciones han ejercido como catalizadores de los cambios sufridos y afectan a todos los niveles de la vida, no sólo a un nivel macro, sino también micro. Para Marías, el resultado de este crecimiento progresivo a partir de mediados del siglo XX ha creado una disminución del estado de tensión (expectación hacia el futuro) que no ayudan en el hecho felicitario.

El peor de los mundos posibles - La crisis de la expectativa - Lo personal

Marías, invirtiendo el enunciado de Leibniz (*El mejor de los mundos posibles*), dedica un apartado de este capítulo a evaluar la

prosperidad económica en Europa desde la mitad del siglo XX y describe la cualidad futuriza del hombre y como, a su entender, no se resuelve en este período, época que le toca vivir. Dice el filósofo que los problemas económicos no son sólo intraeconómicos, sino que son sociales, humanos, históricos y que si sólo se atiende a una realidad económica no puede favorecer ni ayudar en el plano de la felicidad humana.

Para él, en una época de escasas dificultades (el libro lo publica en 1987), se ha olvidado el esfuerzo (trabajar duro para conseguir algo) en detrimento de una deficiente proyección felicitaria. No se pueden identificar, según el autor, las dificultades con la imposibilidad de felicidad, es un hecho que recrimina en lo que él observa de la sociedad en la que vive. Las dificultades no son un obstáculo. Marías tiene otro punto de vista: son tantas las cosas que se tienen, que se consiguen con suma facilidad, que se logran sin esfuerzo, que hacen que desaparezca la expectativa y con ello la *anticipación ilusionada*, elemento clave de la felicidad

Otro aspecto que se detiene a observar es la visión contemporánea de la felicidad puesta en lo externo y a la vez en lo colectivo. Según Marías, hay una tendencia contemporánea a hablar de felicidad media, a hablar de una macro-felicidad sólo en función de lo que se genera de bienestar colectivo (servicios, protección, etc.), obviando lo personal, las personas, el lugar físico donde se vive... El clima es un factor que puede afectar a la felicidad. Tener a nuestro alcance la vista de un paisaje, el calor, el sol. Otro factor que resalta Marías como grave y desfavorable para un estado personal felicitario es la relación entre hombres y mujeres, poniendo en el plano positivo que, a diferencia de antaño, la mujer está equiparada en un plano de igualdad con el hombre en muchos ámbitos de la vida humana, pero

que en contrapartida, ha disminuido el *deslumbramiento* que se ejercía en la interacción, sobre todo cuando era el hombre que vivía constantemente deslumbrado a la luz de la visión femenina. Un deslumbramiento que estaba lleno de respeto y admiración.

Marías define la época en que vive como una época despojada de un interés en lo que es específico, concreto y en cambio, magistral en aquello que es abstracto, estadístico, con una cierta preponderancia a prestar atención a demasiados acontecimientos negativos que son ineludibles del vivir humano. También hace un reproche personal a lo que él entiende como una situación de preferencias que parte de la humanidad defiende, apoya, en cierta medida proclama, o si más no, conlleva: la preferencia a la intercambialidad de todo frente a lo único e insustituible. Marías alude a las relaciones hombre y mujer como fuente ineludible de felicidad que vive unas situaciones de precariedad. Nos dice:

(...) Si lo que puede dar felicidad es <<un>> hombre o <<una>> mujer, en principio cualquiera, la felicidad no es muy grande. Y no me refiero al amor en sentido estricto, sino a la felicidad que da una persona por ser quien es. Una persona cualquiera puede dar agrado, placer, pero felicidad sólo da quien es insustituible. Esto se ha desvanecido en gran medida. (Marías, 2003b, p.241).

6.2.5 Capítulos XIX al XXIV

Los capítulos que van del diecinueve al veinticuatro de esta obra integran el cuerpo teórico y programático de la obra de Marías, el corpus central de su ideario felicitario y filosófico que se podría englobar en un apéndice dentro del libro como: fundamentos metafísicos y argumentales de la felicidad, la incursión de la felicidad en nuestras vidas, esencia y devenir. Todo lo que Marías relata en esta obra, hasta llegar a un poco más de la mitad, ha sido un camino (método) para conducirnos a lo que es su estructura filosófica radical del vivir, centrado en razonamientos y encuadrados delimitados en la persona, en yo como persona, en mi persona y circundada por la circunstancia. Los títulos que engloban este apartado que hemos delimitado en seis capítulos son parte del corpus de lo que es su pensamiento, y las palabras claves, que siempre sirven para entender una obra programática, están en ellos: *instalación vectorial*, *trayectorias de la vida*, *mismísima articulación del argumento*, *el sentido de la vida* o *lo masculino y lo femenino*. Todos estos conceptos propios de la vida, de la vida humana vistas en función de la felicidad humana, la felicidad como atributo metafísico personal y como atributo estructural dentro de la sociedad en que uno vive. Los temas tratados son:

XIX.- FELICIDAD COMO INSTALACIÓN VECTORIAL

XX.- EL CARÁCTER ARGUMENTAL Y DRAMÁTICO DE LA FELICIDAD

XXI.- LAS TRAYECTORIAS Y LA MISMIIDAD DE LA VIDA

XXII.- LAS PERSONAS COMO FUENTE DE FELICIDAD

XXIII.- LA FELICIDAD EN LA FORMA DE VIDA MASCULINA

XXIV.- LA FELICIDAD DE LA MUJER

XIX.- FELICIDAD COMO INSTALACIÓN VECTORIAL

Los atributos de la vida misma - La dimensión vectorial y el acontecer

Como dice Marías, el centro de la cuestión de la felicidad desde su visión personal llega al núcleo. Nos dice que la felicidad va más allá de la realidad psíquica o social, es decir, está integrada básicamente en la vida biográfica personal de cada cual. Para él, lo psíquico es un ingrediente de la felicidad pero no radica en él. La operación unitaria de vivir es la que encuadra la felicidad y en esa operación el deseo de perdurabilidad de la misma. No la querríamos sólo para un momento (a pesar de que muchas veces la realidad así nos lo ratifica) sino que el pensamiento, el sentimiento interior, es de perdurabilidad. Así opina también del placer, indispensable para el movimiento felicitario, pero en el cual no radica la misma. Uno puede ser feliz en una vida con ciertos matices de austeridad en sexo, comida, bebida y diversiones.

Así mismo se desarrolla en el individuo una dimensión vectorial y proyectiva del acontecer, de lo que uno tiene tendencia a buscar, ir, o ser, estar. La instalación no significa que la felicidad no sea activa. Precisamente por afectar al núcleo de la vida como tal demanda un hacer; por eso, para Marías, la felicidad no es un estado sino una instalación en movimiento.

XX.- EL CARÁCTER DRAMÁTICO Y ARGUMENTAL DE LA FELICIDAD

Disipación y concentración - El planteamiento de la vida

Vemos en estos apartados como Marías nos remite al carácter argumental de la felicidad como ingrediente necesario de la misma vida; la vida sin felicidad será un modo de vida deficiente. Hay una carencia en el sentido estricto de la vida, diferente de la privación. La felicidad forma parte del núcleo de la vida humana y como tal condensa, concentra, pero también nos dice, a lo humano siempre le acompaña transparencia y opacidad. La vida al nacer se nos presenta, aparentemente, como neutra; si bien, las circunstancias incidirán directamente sobre cada uno de los individuos, pero en el curso de la misma, el estar bien o mal planteada será un paso decisivo para relacionarla con la felicidad propia. La vida biográfica del ser, hombre o mujer, cuando es niño/niña establece ya unos parámetros que incidirán irremediablemente en el devenir posterior.

La imaginación

La imaginación funciona como un bosquejo de la felicidad. Toda vida real parte de una vida, que la haremos novelada en función de lo que cada cual llene en su propia hoja en blanco. La imaginación que cada cual le dé a todos y cada uno de los ámbitos de su vida alimentarán de una u otra medida la actitud delante de la felicidad.

Las fases - El dramatismo

El argumento de cada persona está formado por una serie de trayectorias: cuantas más y cuanto más dinámica sea la vida de cada cual, se formará una línea continua, un trazado sin interrupción que abarca desde el nacimiento hasta la muerte, articulada en tramos

biológicos que suelen coincidir con los biográficos (neonato, niñez, juventud, madurez y vejez). La calidad de vida proyecta unos grados de felicidad diferentes, unos hechos argumentales que varían sustancialmente en función del tramo biológico vivido. La felicidad que se desprende en la vida infantil (vida ilusoria y egoísta) es muy diferente del mal de amores de la adolescencia (pasión y fuerza), de las preocupaciones en la madurez (constancia, repliego en uno mismo), de la problemática de llegar a mayor (de hacerse viejo y ver aletargar el tiempo) y encontrarse cara a cara con el destino final, que es la muerte, si la salud y la suerte lo han permitido.

XXI.- LAS TRAYECTORIAS Y LA MISMIIDAD DE LA VIDA

Unidad y multiplicidad - Perpetua innovación - La inserción de las trayectorias - La novedad de lo que no es nuevo - El lugar de la felicidad

Dedica Marías todo un capítulo entero a explicar el concepto de *trayectorias* que ha tratado en muchas obras anteriores (*Antropología Metafísica* y *Ortega y las Trayectorias*, por destacar dos de ellas). Nos explica el significado de una palabra utilizada en español, el *sesgo*. Él lo define como inclinación. Considera que en todos los ámbitos del vivir hay una cierta inclinación hacia las cosas por parte de cada cual, será por afecto o por defecto, por activa o por pasiva, pero en el fondo, cualquiera de las trayectorias escogidas entraran a formar parte de la propia vida biográfica y afectarían enteramente al nácelo felicitarlo. Marcarse una trayectoria vital y conseguirla no es suficiente para entender el concepto de felicidad; todo lo que rodea a la trayectoria, en el ámbito de las relaciones personales es vital para que todo se amase como una porción de harina preparada para llevarla al horno para hacer pan.

Marías introduce nuevos conceptos y repite anteriores. En el camino de las trayectorias, como hemos visto en los capítulos anteriores de esta tesis doctoral, el filósofo da suma importancia a la *vocación* (la voz de dentro), la fuerza vital que nos llama sin pedirla y de la que irremediablemente no podremos huir. También utiliza la palabra *injerto*, imagen botánica, agrícola, que nos aporta datos de interés humanístico. El injerto sería el acoplamiento en nuestras relaciones que hace que se cree ya una nueva situación; no son únicamente dos personas que caminan con dos individualidades concretas sino que la unión provoca ya una tercera situación, que no es individual y que si se da, el resultado será altamente felicitarlo; si no el resultado

es la decepción, inevitable también en el decurso del vivir y que, tomada como una enseñanza y aprendizaje, tiene que servir para reubicar nuestro lugar en la vida. Lugar que, felizmente, no está ni en el poder ni en la riqueza, ni en los bienes, ni en la fama; la felicidad se encuentra en el núcleo de cada cual y este es el vivir y el convivir. Sin la relación intrínsecamente humana no puede existir un alveolo felicitarlo pleno. Teniendo, como no, el azar como *daimon* que puede jugar a nuestro favor o en nuestra contra.

XXII.- LAS PERSONAS COMO FUENTE DE FELICIDAD

Pluralidad personal - El trato personal y la felicidad

A lo largo de la exposición de Marías en este ensayo monográfico, constantemente nos remite a la fuente de la felicidad: las personas, la relación personal con las mismas. El ser personal es pluripersonal, el *yo*, a pesar de ser *yo* y poder existir siendo *yo*, necesita del *tu* para ser alguien; sin el *tu*, el *yo* queda vacío y sin sentido humano. Los atributos que descubrimos en el contacto relacional constituyen lo que se llaman *relaciones transpersonales* y en eso se funda el pensamiento maríasiano:

(...) para que alguien dé felicidad hay que tratarlo como persona; si lo tratamos de otro modo podrá dar trabajo, servicio, placer, pero no felicidad. Y podrá dar tanta más cuanto más rigurosamente personal sea su función en nuestra vida. Por esto la felicidad está condicionada en su máxima parte por las relaciones personales, y el factor decisivo para el grado que se logre es la aptitud y la vocación que se tenga para ellas. (Marías, 2003b, pp.285-286).

No significa otra cosa que la voz interior nos demanda contacto personal con los otros, ni excesivamente pensado, ni añadido, ni sobrepuesto; que sea, es decir, que esté ahí, que se materialice.

El reverso - El sustrato amoroso

Curiosamente Marías hace alusión a las estadísticas y –siendo contrario a ellas- reclama, para el bien de la felicidad colectiva, unas tablas estadísticas de la amistad y de las relaciones, específicamente una *tabla de frecuencia de relaciones de amistad*, un resumen de con qué frecuencia nos encontramos con los amigos: al día, a la semana, al mes, al año. Esto daría una imagen más reveladora del hecho felicitarario colectivo. En un sentido también de elección de la vida, de

elegir las cosas que de por sí también significa preferir, Marías encuentra importante el factor *coincidental* de la vida con las personas que pueden llegar a formar parte de nuestro núcleo de amistad o de amistades. Según nuestra contextura particular estamos abriendo una puerta al destino para que nos lleve a ellas. Nos remite a otra palabra importante en el contexto del vivir: la *generosidad*; la falta de ella es el origen del individualismo que se transmite, y se expande, como una mancha de aceite por la estructura social de las colectividades. A veces se da y no se recibe nada a cambio, pero si no se da tampoco se puede esperar nada importante. Para las relaciones personales es necesario un mínimo de generosidad. La carencia de ella es un elemento '*infelicitario*'³⁷.

Otro de los supuestos personales en el campo felicitarario es la convivencia sexuada en nuestro mundo. Con su presencia en la vida de cada día, con sus relaciones y tensiones, hombres y mujeres crean un universo nuevo y un descubrimiento de dos mundos muy diferentes, parecidos desde el momento en que son dos seres vivos humanos pero con características muy diferenciadas y que veremos en los dos próximos capítulos que Marías le dedica al tema en este libro. La condición amorosa del ser humano hace posible el sustrato del amor en diferentes grados. La apetencia de ser amado es esencial para un equilibrio en la vida y, en consecuencia, para un nivel de felicidad notable. El amor es múltiple, tiene mil formas y vectores, pero lo que es más importante en la vida y en el contexto felicitarario es el amar mismo; la persona que da más felicidad es aquella a quien podemos amar, aquella que se deja ser amada por nosotros.

³⁷ Añade el doctorando este vocablo no registrado oficialmente en ningún diccionario, a imagen de la usada por Marías, *felicitarario*, para considerarlo su antónimo.

XXIII.- LA FELICIDAD EN LA FORMA DE VIDA MASCULINA

Dos versiones de la felicidad - La inseguridad y el esfuerzo

El autor nos recuerda que ha hecho un balance genérico de aspectos de la felicidad que pueden ser considerados igual entre hombres y mujeres, pero al ser la felicidad un asunto personal, de trayectorias y vidas cotidianas -en definitiva, de una vida biográfica de cada cual-, no podemos pasar por alto que la diferencia de género conlleva también una diferenciación de actividades, trayectorias e instalaciones que no tienen aspectos en común.

Dice Marías que entre los hombres hay una valoración tradicional de la masculinidad. Normalmente se hace a expensas de la mujer, a veces incluso el hombre se estima superior a ella (recordemos nuevamente el contexto en el que publica la obra: 1987) olvidando que justamente es el entusiasmo por la mujer lo que le inclina hacia su figura. Para él, cuando el ser humano se encuentra plenamente instalado en su condición corpórea, se siente mundano, valora esa condición y se convierte en fuente de felicidad (el tema de la felicidad relacionada con el propio cuerpo sería hoy debate importante con los cambios habidos en el campo ético y médico). Introduce también en este apartado el hecho lingüístico como fuente de felicidad: utilizar un buen lenguaje, También hace hincapié en que la instalación cronológica, biográfica, centrada en la edad de cada cual, en la edad que toca vivir, da unas tonalidades diferentes a la manera de entender la felicidad: cada edad tiene su momento de ser vivido de acuerdo con ella. Los problemas diarios, vistos desde una correcta vida biográfica pueden contribuir a un mayor grado de felicidad.

Marías destaca en este apartado, en un exceso de contundencia, lo que para él son unos elementos exclusivos de la condición masculina: inseguridad, menesterosidad, ignorancia, indecisión y desvalimiento:

El hombre en general (el *homo*, a diferencia del *vir* o la *mulier*) tiene unos cuantos atributos inseparables de su condición: la inseguridad, la menesterosidad -necesita muchas cosas, incluso cuando las tiene, porque las sigue necesitando-; la ignorancia -no solo porque no sabe innumerables cosas, sino que no sabe lo que tiene que saber, y por tanto no sabe a qué atenerse-; la indecisión, porque está perplejo y no sabe qué hacer; el desvalimiento, porque se siente más o menos abandonado y perdido. (Marías, 2003b, p.299).

Atributos que, justamente, al relacionarse con la mujer y al tener unas relaciones concretas y definidas se vuelven antagónicas ya que la misma relación sexuada le obliga a tomar parte de una posición viril y le empuja a superar esta antinomia y a convertirse y llevar consigo lo que en el concepto griego se denomina *andreia*: la fortaleza que se supone tiene que tener el varón. Para Marías, esta característica que se le intuye al varón no es una dote, un atributo propio de la condición masculina, sino más bien un requisito programático de la vida biográfica del mismo. Para Marías, el esfuerzo que hace el hombre para llevar la condición menesterosa hacia los atributos de género propio de la masculinidad es un elemento clave en la felicidad del varón.

La profesión - La relación con la mujer

Otro de los aspectos que Marías diferencia entre varón y mujer es el factor de la profesión. A diferencia de las mujeres, Marías considera que es vital en el varón que haya una relación intrínseca entre su condición y su situación para que se encuentre en plenitud de fortaleza e identidad felicitaria. La condición laboral del hombre es

importante para el mismo hombre; lo que *uno es*: uno puede ser médico y no tener aún posibilidad de serlo, trabajar de fontanero, pero se siente médico, lo es, lo lleva en su condición personal, por sus estudios, su ilusión, su vocación; su condición no va a variar, pero con un poco de suerte su situación seguro que sí. En el polo opuesto tenemos que uno puede ser carnicero y no estar llamado vocacionalmente a serlo, su condición, y no su situación laboral en aquel preciso momento serán los que influirán negativamente en su felicidad personal. La condición laboral es un ingrediente fundamental en la vida felicitaria del género masculino.

Para Marías varón es aquella persona referida a la mujer, lo mismo que mujer quiere decir aquella persona referente al varón. Marías no considera esa referencia hacia el otro sexo como sexual, sino sexuado. Y, en este apartado hace una definición contundente que relaciona el hecho relacional hombre-mujer como el máximo de felicidad:

Por otra parte, da la casualidad de que esa es la principal fuente de felicidad en este mundo. (...) El hombre deriva su felicidad primariamente de su conexión con la mujer, de su presencia, de su ocupación con ella, de sus expectativas, de las múltiples formas de convivencia; y supongo que a la mujer le acontece algo muy parecido respecto del hombre; ciertamente con profundas diferencias, porque no hay paralelismo: es un rasgo común, pero hondamente diferenciado. (Marías, 2003b, p.303).

El varón se siente atraído por unos elementos físicos y turbadores de la feminidad, pero no es ese el ingrediente vital sino que la condición sexuada es la que lo envuelve todo. Si sólo hubiera identificación sexual, la frustración sería lo más probable (hace una crítica a la libertad sexual que se vive en el período en que escribe este libro). La relación sexual puede tener un amplio contenido felicitario, pero es una condición relativa al ser placentera, efímera y de corta duración.

Otro factor que Mariás ve en negativo de las relaciones entre varones y mujeres es la homogenización: considerar a los dos géneros por igual. Estos factores deterioran las relaciones de felicidad entre ambos sexos. Una época que vive en la homogenización para todo se olvida que defender los espacios de derechos y libertades de todos los individuos, tanto en el terreno social y político, como en el personal, no 'obliga' a considerar que todos estamos instalados en la misma condición

XXIV.- LA FELICIDAD DE LA MUJER

El ocultamiento - Lo que pasa y lo que queda

Al tratar el tema de la felicidad en la mujer, argumenta Marías que al igual que da un trato diferenciado al género masculino, tiene que hacerlo en el femenino, para dar luz, para abrir más claridad al pensamiento y al trato que se le da, en la vida práctica a la felicidad. Marías nos dirá que para él ha sido más complicado indagar ya que él no es una persona femenina, no es mujer, por lo tanto no puede explicar la observación desde la vivencia personal de género. Partiendo de esta premisa, el autor elabora el discurso propio y si en el anterior ya daba unos atributos determinados al hacer masculino, en este apartado se los da al femenino y nos dice de ellas, de las mujeres en general pero unificando la observación a cada una, que la mujer es más secreta que el hombre, que se expresa menos que el varón. Lo remarca pero incluye el apéndice del valor, considerando que cuando la mujer se expresa, y se expresa con contundencia, es porque tiene razón, porque su queja tiene una veracidad y honestidad que no se dan de igual manera en los varones. La mujer es expresiva también con el rostro -dice Marías- y advierte que, en términos generales, la mujer se interesa menos que el hombre por los cambios de las cosas. Para él esto explica el fenómeno de que las mujeres tienen una mayor resistencia a las adversidades, a las desgracias. Curiosamente tienen una fortaleza superior al hombre, tienen más recursos, y por eso tienen mayor solidez y estabilidad fruto de su instalación personal en la vida.

Para Marías la felicidad del hombre depende en gran medida de lo que le pasa; a la mujer también, pero además de lo que le pasa, de lo que es, no en el terreno profesional como decíamos del hombre, sino

de su papel personal, social, familiar. Y en ese ser, la mujer es un ser más bondadoso que el hombre. La mujer necesita estar contenta de sí misma; mientras el hombre está entre las cosas y de vez en cuando en sí mismo, la mujer está habitualmente en sí misma y si no está a gusto en su realización personal, se siente infeliz.

La Dra. Nieves Gómez en su Tesis Doctoral titulada *Mujer: persona femenina. Un acercamiento a la obra de Julián Marías*, dedica diez páginas al tema de la felicidad femenina (pp.511-521). Gómez enumera los rasgos característicos del pensamiento maríasiano respecto a la felicidad y que han sido tratados ampliamente en esta tesis: los conceptos de *imposible necesario, realidad y pretensión, instalación proyectiva, vectorial, ilusionante...* y argumenta los principios en que Marías sustenta la diferenciación de género para valorar el hecho felicitaro. Gómez (2014) detalla que la mujer:

- a) Es nativamente ocultadora, particularmente secreta (con una expresión menos explícita que el hombre).
- b) Denota en la expresión del rostro su estado felicitaro.
- c) Es más adaptable a las contingencias externas.
- d) Tiene una alta resistencia a los problemas inherentes de la vida humana.
- e) Necesita darse a los demás.
- f) Siente el deseo de desear.

Gómez termina este apartado con una cita de Marías de este libro, *La Felicidad Humana*, para definir el concepto que el autor sostiene de la felicidad en la mujer:

(...) El hombre se pregunta muy pocas veces cuándo son felices –si lo son- las mujeres que tiene cerca y que en algún sentido dependen de él. En términos muy generales, creo que la mujer es feliz cuando se siente comprendida, estimada, admirada, sobre todo amada. (Marías, 2003b, p.315.)

Atractivo y generosidad - Injusticia y felicidad

Los dos apartados siguientes que culminan el desarrollo descriptivo de este grupo de capítulos continúan con el desarrollo de la felicidad femenina, entrando en la temática del atractivo, de la seducción. Para Marías reducir la belleza corporal femenina al mero atractivo sexual es un error de grandes proporciones. El atractivo femenino incluye un abanico de manifestaciones, entre ellas la de darse. Una mujer es feliz cuando puede darse. Se da a sí misma y es capaz de recibir. La mujer es hospitalaria, generalmente en relación con el hombre, y lo es en toda su radicalidad en su papel de madre, en su idiosincrasia maternal. La fuente amorosa de la mujer, la realización amorosa de la mujer proyectada vehicularmente hacia los hijos y hacia el hombre es una fuente importante de felicidad. Así como la culminación de sus deseos. El deseo es fontanal ingrediente de felicidad femenino, sobre todo si se materializan los mismos. Marías apuntala la condición de mujer antes de madre, queriendo resaltar que las propiedades intrínsecas de su condición son anteriores a la maternidad.

Marías se pregunta “¿cuándo es feliz la mujer?” (Marías, 2003b, p.315). La respuesta que el filósofo vallisoletano le da es: cuando se siente comprendida, estimada, admirada pero, sobre todo, amada y desde una polaridad femenina. Marías advierte cómo los tiempos modernos tienen tendencia a ‘neutralizar’ los géneros, como si hablando en una concepción neutra del término se obsequiaran a ellas con derechos que les son negados, como si la neutralización

hiciera más rico el contacto y la comunicación con las personas de ambos géneros.

Marías termina este capítulo hablando de las sociedades en las que la forma válida de convivencia entre hombres y mujeres es mayoritariamente la monogamia. Él hace un apéndice para expresar su convencimiento de que estas relaciones son las más aconsejables, en el sentido de que el hombre tenga una sola esposa y la mujer un solo marido, pero se repite en su pensamiento que las formas de amistad entre hombres y mujeres son necesarias para no dejar en terreno angosto el mundo personal de relaciones, y la riqueza de lo que aportan las relaciones inter-sexuadas es mucho mayor que su ausencia.

Termina el autor haciendo uso de una galantería que siempre permanece en su discurso personal, filosófico, argumental, una afirmación con una contundencia que, sin lugar a dudas, daría pie a un nuevo debate sobre la felicidad en el mundo:

Si los hombres fuéramos más inteligentes de lo que somos, habríamos procurado siempre que las mujeres fueran más felices de lo que son, porque es la condición primaria de la felicidad en el mundo. En la medida en que las mujeres no son felices, no hay felicidad; y por supuesto no la puede tener el hombre. (Marías, 2003b, pp.318-319).

6.2.6 Capítulos XXV al XXX

En un horizonte centrado en las ultimidades humanas, Marías aborda los últimos días en el plano de la perspectiva vital completa. El amor, la pretensión de inmortalidad y la ilusión, unos conceptos que crean un marco mental para llevarnos a donde el autor siempre ha estado, en el terreno imaginativo del ser humano, que es ilusionante e ilusionador y, a la vez, el único campo donde puede haber proyección clara de futuro. Se trata de una exposición apoyada, en una sólida observación de la realidad trasladada al terreno de lo intelectual. Los capítulos siguientes son:

XXV.- LA FELICIDAD EN EL HORIZONTE DE LA MUERTE

XXVI.- LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA VIDA

XXVI.- EL AMOR Y LA PRETENSIÓN DE INMORTALIDAD

XXVIII.- LA CONEXIÓN DE ESTA VIDA CON LA OTRA

XXIX.- LA IMAGINACIÓN DE LA VIDA PERDURABLE

XXX.- ILUSIÓN Y FELICIDAD

XXV.- LA FELICIDAD EN EL HORIZONTE DE LA MUERTE

La mortalidad - ¿Es ilusoria la felicidad? - Sin que la muerte al ojo estorbo sea

Dedica Marías el final de este libro a resaltar unos temas que ya están tratados en la presente tesis doctoral: la muerte, el sentido de la vida, la inmortalidad, la vida perdurable y la imaginación. La mortalidad limita el período de vida real pero aún más, actúa contundentemente sobre la realidad, llevándose deseos, proyecciones y expectativas en el horizonte de lo que podríamos llamar futuro. El hombre y la mujer morirán. No es una posibilidad, es una realidad. Tienen que morir un día u otro. Todos los vivientes tendremos que enfrentarnos un día, un solo día de nuestras vidas, con esa irrefutable realidad. Con este futuro cierto y a la vez incierto, pero casi nunca integrado en su totalidad en nuestro pensamiento, se pregunta Marías: ¿es ilusoria la felicidad? Desde el momento que argumenta el carácter *futurizo* de la felicidad, está adscribiendo una imposibilidad futura de felicidad, a no ser que este espacio *futurizo* genere un nuevo estado, superior, por encima del carácter ilusorio. Si el eje central de la vida es vivir amorosamente, y el amor un día u otro dejarán de existir (porque yo o mis amados dejarán de estar conmigo), ¿cómo voy a poder ser feliz siempre? La respuesta a estas preguntas nos lleva a la imposibilidad de la felicidad en un mundo real, en nuestro mundo real de cada día.

¿Destruye la sombra de la muerte la idea de felicidad? Para Marías no. Porque la necesidad humana de aspirar a una plenitud de vida le lleva a postergar esa desilusión, desencanto y desengaño hasta que llegue el día de la cita final. El valor que tiene cada día. La fuerza con que nos caemos y levantamos hace que este pensamiento permanezca como pensamiento pero que se aleje como realidad

continuada. En contrapartida, y quizás como único recurso que nos queda para amortiguar el golpe de la muerte, es que ésta nos da luz para vivir cada día con intensidad, ya que puede ser el último, y con la intensidad darle valor a quienes tenemos a nuestro lado. Ellos, al igual que nosotros, están en situación de extrema vulnerabilidad.

XXVI.- LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA VIDA

El camino hacia arriba y el camino hacia abajo - La pregunta

Con un fragmento del filósofo Heráclito³⁸ (“el camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo”) intenta Marías resolver filosóficamente la pregunta personal hacia el sentido de la vida, comparando la vida con un espiral: un muelle que va dando vueltas y vueltas. Para Marías la vida no es lineal del todo ni cíclica del todo. En este apartado, menciona el placer, y vuelve a expresar la visión de ingrediente complementario de la felicidad por su *impermanencia*,

“La felicidad es inseparable del sentido de la vida” (Marías, 2003b, p.332). Esto nos dice Marías al empezar la segunda cuestión del apartado. La pregunta por el sentido de la vida tiene una respuesta en el filósofo: se parte de un sentido de la vida que en su origen ya es felicitaria y que sólo la adversidad, las cuestiones externas, pueden deslucir. ¿Sería cierto esto para todos los vivientes? ¿El ser humano es, en su naturaleza, un ser proyectado hacia la felicidad? ¿Nacemos encontrando ya un sentido a nuestras vidas? El sentido de la vida, el sentido a la vida, se va encontrando si hacemos un gran esfuerzo de interiorización, en la medida en el que avanzamos en el vivir, cuando, enlazando la vida estructural de la cual provenimos al nacer en un lugar determinado con el balance vital y biográfico de la propia vida, intentamos encontrar explicación a lo que significa nuestro deambular por la vida.

³⁸ Heráclito (540 a.C. - 470 a.C.) se reconoce por su filosofía, sustentada en el cambio como principio de la realidad; todo cambia de una forma constante, lo que es en este momento nunca más lo volverá a ser lo que fue en su momento nunca más lo será. Existen los contrarios de los que surge la realidad: lo frío se calienta y lo caliente se enfría. Así explica el movimiento en el Universo. Como relata el propio Marías en su *Historia de la Filosofía*: “Nadie se puede bañar dos veces en el mismo río, porque el río permanece, pero el agua ya no es la misma” (Marías, 2003a, p.26).

Cotidianidad y proyección

Este apartado le sirve a Marías para enhebrar un corpus relacional de lo que significa la vida cotidiana en relación al ámbito de la felicidad humana. La cotidianidad, ese ingrediente del vivir que da un orden y una estabilidad; es el lugar desde donde cada uno y cada cual se proyectan, proyecta su propia vida. Si en la cotidianidad diaria, que intervienen los ciclos diurnos y nocturnos, el ser humano se despierta en una situación personal de zozobra y desencuentro, seguramente se levantará infeliz, preocupado por lo que le rodea. Por otro lado, una situación de estabilidad felicitaria, provoca un despertar más álgido. La observación, desarrollada largamente en este apartado, encuentra otra vez el carácter proyectivo a la propia vida, pero integra nuevas cuestiones fruto de sus propias preguntas, que él se hace a sí mismo y que son capitales para encontrar respuestas. Se pregunta: ¿qué me importa de verdad? “¿Qué necesito para ser feliz? ¿Qué voy a necesitar siempre? ¿Qué me impide la felicidad?” (Marías, 2003b, p.338). Curiosamente, en este apartado Marías se olvida del hecho *fontanal* del ser humano que repite en otros lugares hasta la saciedad: quién somos, no qué. Obviamente estas preguntas también tendrían que tener ineludiblemente, la versión personal: ¿A quién necesito para ser feliz? ¿A quién necesitaría siempre? ¿Quién me impide la felicidad?... La respuesta al conjunto de estos dos bloques de preguntas nos daría una respuesta bastante esclarecedora del sentido personal que deseáramos darle a la vida y, en consecuencia, obtendríamos la respuesta inmediata.

XXVII.- EL AMOR Y LA PRETENSION DE INMORTALIDAD

El temor a la muerte - La inmortalidad - La capacidad amorosa - La resurrección

Explica Marías en este capítulo la relación entre el amor y la muerte, entre la pretensión de inmortalidad (seguir eternamente vivos) y el amor, aunque no lo relaciona directamente con el tema de la felicidad. Introduce algunos elementos sobre la muerte, este acontecer cierto que aparecerá en una hora incierta. Conduce el texto desde su punto de vista cristiano, de su argumento personal en relación a Dios, la capacidad amorosa del hombre como diferencia substancial con el resto de los seres vivos, el enamoramiento como proyecto convergente y nuevo y, en un contexto no felicitario, explica su visión de la resurrección narrado ampliamente en sus trabajos anteriores específicos y que en esta tesis ya se han desarrollado en el capítulo III.

XXVIII.- LA CONEXIÓN DE ESTA VIDA CON LA OTRA

La muerte como frontera - Esta vida y la otra

El capítulo veintiocho de este libro continua con la tónica del capítulo anterior y, desde su creencia religiosa, introduce lo que a su parecer es la salvación humana en conexión con el tránsito que se produce al fallecer. Traspasamos la frontera de la vida para llegar al lugar desconocido. El tránsito es la muerte; el destino, la otra vida, tiene que ser imaginada. Marías dice: “la vida busca *una buena muerte*” (Marías, 2003b, p.354). En el lenguaje coloquial se suele decir, más bien, que un buen final de vida o en conjunto un buen vivir declinarán en una buena muerte. Que para llegar a tener buena muerte hace falta prepararse en una buena vida. La generalización no es posible en todos los seres humanos que viven en el planeta y si nos detenemos a observar las atrocidades y calamidades que, a nivel global, azotan sociedades y colectividades, estados y países bien dispares, nos daremos cuenta que tratar a la muerte filosóficamente a veces nos puede parecer, casi de un matiz ilusorio. La muerte aparece como una guadaña que nos viene a buscar; viene a buscar un cuerpo que tiene que realizar un tránsito hacia un lugar que desconocemos. Un tránsito que desconocemos en su totalidad.

XXIX.- LA IMAGINACIÓN DE LA VIDA PERDURABLE

Una empresa imposible - Entre lo residual y la plenitud - Estar y hacer

Empieza este capítulo Marías diciendo que “probablemente no debería escribirse” (Marías, 2003b, p.359). Es extraño en él que constantemente apela a la ilusión y a la imaginación como elementos clave dentro de un carácter *futurizo* del ser humano, necesario para una vida, en mejor proporción, feliz. Y vuelve a encarnar un discurso cristiano con su idea sobre la resurrección y el planteamiento que ha tenido por parte de los teólogos de diversas épocas recordando nuevamente los verbos que se utilizan en español, *estar* y *hacer* que, a su parecer, son inmensamente descriptivos de la vida humana y de sus quehaceres.

El argumento - Las trayectorias - Las personas

En estos tres apartados del penúltimo capítulo de su libro, hace una especie de recordatorio de lo que ha sido el corpus programático de sus conferencias, condensadas en este libro. El argumento de vida de cada cual, las trayectorias elegidas para el vivir y una conexión intrínsecamente ligada a las personas para poder vivir de una manera felicitaria. El *imposible necesario* reflejado al final de su libro como lo ha sido al principio.

XXX.- ILUSIÓN Y FELICIDAD

Los caracteres antropológicos de la ilusión - La ilusión personal - Palabras y conceptos

Llegados al final del libro hace el autor un apéndice-glosario de lo que en su libro publicado unos años antes, *Breve tratado de la ilusión*, dejó escrito: la capacidad del ser humano, a diferencia del animal, de crear mundos simbólicos e imaginarios; el cambio de significado semántico de la palabra en el decurso y el paso de los años, dándole en la actualidad una apreciación de sorpresa, anhelo, espera, alejado este concepto del carácter mágico y en cierta medida siniestro de antaño. Explica Marías la ilusión referencial, aquella que es dirigida a las personas, y en concreto a la persona amada y que generará por sí solo, verdaderas parcelas felicitarias. También lo hace implícito al hecho colectivo o social. La ilusión con la que un país, un estado, una colectividad trabajan comúnmente por hacer del lugar en que se vive un sitio mejor es vital para dotar a los ciudadanos de un temple que mantenga energía vital.

El fomento de la felicidad - La vocación de felicidad

Marías en los dos últimos apartados sugiere la idea de que tendría que existir un método para fomentar la felicidad. Método, camino que decía el doctorando al abrir esta tesis doctoral. Método para hacerla más probable y más intensa. Él sugiere que este método se encuentra en el cultivo de la ilusión; crear e intensificar las condiciones antropológicas para, en un sentido radical, aumentar, mantener, pervivir una buena calidad de vida. La felicidad es asunto personal y de orden humano y requiere de una vida biográfica, acorde con la biológica para llevarla a buen puerto.

Y termina Marías con la idea de *vocación de felicidad*. El autor habla de una vocación necesaria. Dice que se puede estimular, sobre todo a nivel social, dando oportunidad a que las personas deseen, piensen, y, sobre todo, puedan poner en práctica todos aquellos anhelos que les llevan a verdades radicales. Concluirá Marías diciendo:

Como vemos, hay dilataciones o contracciones y estrechamientos de la vida. Creo que hay que tomar posesión íntegra de lo que nos da nuestra condición, y la ilusión es un factor decisivo para llegar a la felicidad. Tiene supuestos, primariamente antropológicos. Probablemente no tiene sentido aplicada al animal, que puede tener placer, bienestar, alegría, pero no precisamente felicidad. Para el hombre es un imposible necesario: no podemos renunciar a ella, pero, por lo menos en la tierra, es imposible. (Marías, 2003b, p.384).

PARTE IV

FUNDAMENTOS
ANTROPOLÓGICOS
EN LA FELICIDAD
HUMANA DE
MARÍAS

CAPÍTULO VII – Amor, verdad y libertad en Marías

7.1. Fundamentos antropológicos

Amor, verdad y libertad son tres grandes temas del pensamiento universal que son las bases y la encrucijada de parte del estudio del doctorando y que se quieren contrastar en el estudio de la obra y la minuciosidad filosófica de Marías. Una verdad siempre presente en la obra del autor, abrazando la aventura del día a día, en una búsqueda constante con la libertad y el amor, garantizando entrega total. Para el pensador, la auténtica filosofía implica la búsqueda humana de la certeza radical desde un punto de partida de una fundamental incertidumbre, ese salto al vacío que nos depara el vivir. Es la necesidad típicamente humana de una verdad desde la cual vivir la propia vida. Los verdaderos problemas filosóficos -como reflejará muy bien Marías- son los problemas de la gente real -los propios, los míos, los tuyos, los suyos-. Por eso la verdad cobra una fuerza que trasciende la mera congruencia verbal. Pero la filosofía implica algo más que entender y buscar la verdad, significa entender y *re entender*, reinventar a medida que cambian las circunstancias, o tal vez para que puedan cambiar.

Aunque las respuestas a nuestras preguntas puedan ser problemáticas e incluso imposibles, esto no es razón válida para no buscarlas -en cualquier caso, no hay modo de saber por anticipado si tienen respuesta-. La filosofía, pues, avanza planteando cuestiones. Marías nos dirá, referente a los avances técnicos, que él vive en su época en la electrónica pero que se pueden hacer extensibles a todos los avances que la humanidad ve en su progreso:

La repercusión social y psicológica -humana, en suma- de la Electrónica es, en efecto, inmensa. Y no ha hecho más que empezar.

De manera incontenible, su desarrollo va a transformar las condiciones de la vida más allá de lo que en este momento podemos prever. ¿Para bien o para mal? En mi opinión, no cabe duda: para bien y para mal. Depende de lo que el hombre haga el que la balanza se incline de un lado o de otro, que la Electrónica se *principalmente* una maravilla o un desastre para la humanidad. (Marías, 1985, p.34).

Esa fundamental y amorosa necesidad de expresar la tarea proyectiva y trascendental del vivir tendría que conjugarse con nuestra verdadera historia vital; nuestra historia de amor tendría que ser también nuestra historia vital, porque el amor no es una cosa, objeto o episodio que encontramos en forma definitiva, no es sólo algo que hacemos con alguien, no es un acto, y por ello no es algo presente y que está ahí de forma estática. Utilizando el lenguaje peculiar y particular de Marías, estamos *instalados* amorosamente en la vida del modo más fundamental, porque la condición amorosa es intrínsecamente elemental y vital en la vida humana que se precie y se digne a serlo. Ortega escribió sobre esa realidad radical que siempre ha buscado la filosofía, era justamente *mi vida*, es decir, para cada cual su propia vida, esa estructura esencialmente dinámica de hacer y rehacer con lo que me rodea y que va creando la biografía de cada uno y que culminará con el acto final que no es otro que la muerte de cada cual. No es pues concebida como un proceso biológico, sino biográfico, y en él los ingredientes esenciales, que he mencionado en el principio son el *yo y mi circunstancia* que me rodea y me contorsiona para seguir siendo lo que intento ser. En el mismo año que Ortega creaba esa frase, nacía Marías; era el año 1914.

Marías ha definido la filosofía como la visión responsable, como la exploración de la vida humana. No es una mirada al vacío, sino mirar analíticamente la vida como la vida de cada uno. Se trata de ver lo que está ahí delante, hallándole un sentido, interpretándolo de

manera que podamos responder. Y en ese análisis de la vida humana hay, tras el plano metafísico que exploró Ortega, otro plano que ha denominado *estructura empírica de la vida humana*. En ese plano se cuentan, así de pronto, la corporeidad, la sociabilidad, la convivencia, la sensibilidad, la sexualidad y la instalación de mi *yo* en mi circunstancia.

7.2. El amor

Marías nos habla del don como aspecto fundamental de la vida de la persona. Don con el componente del sentido amoroso. Imprescindible para el hecho felicitario. ¿Qué significa dar? Otorgar algo a alguien. Si queremos expresarlo de modo radical, dar en el hombre es la capacidad de *darse*, es decir, de disponer de la propia interioridad y entregarla a otro. No sólo dar lo que es mío, lo que me pertenece, los bienes que tengo, las cosas materiales que pueden ayudar y beneficiar la vida del “otro”, del “tu” sino darme a mí mismo. Esa donación, acto del amor, tendría que ser, por si sólo manantial de amor, fuente para beber. Para que el hecho amoroso sea completo, para poder haber donación, tiene que haber otro que acepte mi ofrecimiento.

El que ama se percibe como más real; ha experimentado un incremento ¿de qué? No de sus dotes, facultades o recursos, sino de sí mismo, de su realidad; el quién que es le parece intensificado. Y la impresión primera suele ser de sobresalto, inquietud, inseguridad. Normalmente es una experiencia en alguna medida dolorosa, porque significa una poderosa necesidad, de problemática satisfacción. (Marías, 2005a, p.142).

El amor recíproco es la forma más intensa de relación personal. La proyección hacia otra persona se encuentra con la de la otra que *sale al encuentro*. La complacencia mutua adquiere su más alto grado. El quién y el cuerpo mantienen su doble papel sin que pueda producirse la disociación que existe en otras relaciones. Es, por último, la forma suprema de compañía, la superación de la soledad sin que se pierda su necesaria función. (Marías, 2005a, p.148).

El amor compartido se nutre del *entusiasmo* recíproco, factor esencial, cuya ausencia suele ser indicio de falsedad. Y esto implica la exaltación de la realidad de cada uno, el incremento de la tensión vital, que no es en modo alguno permanente a lo largo de la vida.

Darse y ser recibido son dos categorías que sintetizan la esencia del amor: amar es dar el regalo esencial. Un regalo para ser tal tiene que ser acogido; para ser esencial tiene que estar constituido por lo mismo que soy yo. ¿Se puede amar sin ser correspondido? Sí. Pero la plenitud del amor es que tu amor sea aceptado por la persona a la que tú amas y te sea devuelto. Si no ocurre eso el amor se queda desequilibrado. Lo mismo ocurre con el perdón. Perdonar es una acción humana que solamente se puede dar entre dos: tiene que haber uno que solicite el perdón y otro que lo dé. Y, a su vez, el que ha pedido el perdón tiene que aceptar que el otro le perdone. Amar, hacer un regalo, perdonar son acciones estrictamente dialógicas que, por lo tanto, solamente tienen lugar entre dos personas, lo mismo que dar. No hay yo sin tú. Las capacidades humanas más altas y nobles solamente se cumplen cuando hay un destinatario que las recibe y las acepta.

(...) Prescindiendo de las relaciones familiares de convivencia y de las personas a quienes se ve de manera normal, acaso cotidiana, por motivos de trabajo o de ocupación rutinaria (...) habría que determinar el número de personas con las cuales cada uno tiene un trato amistoso –en el sentido amplio del término- y con qué frecuencia.

(...) Pocas cosas pueden dar una idea más certera y eficaz de la configuración de la vida. Por supuesto, creo que es uno de los factores determinantes de la probabilidad de felicidad, incomparablemente más importantes que la posición económica - salvo casos de pobreza extrema, que limitan la vida en casi todos los aspectos, o el estado de salud. (Marías, 2005a, p.163).

(...) Lo que verdaderamente cuenta, lo que importa, lo que da las mayores alegrías o tristezas, aquello de que depende la felicidad, son los asuntos personales. (Marías, 2005a, p.166).

Otro ejemplo que nos sirve es la acción de enseñar: para poder enseñar tiene que haber alguien que aprenda. Si el que debería aprender no lo hace, entonces uno no ha enseñado nada. Se exige un equilibrio y una relación entre dos. El monólogo es estéril. Las capacidades humanas más altas y realmente más interesantes son aquellas que se ejercitan respecto de otra persona. Se dan en una apertura al diálogo. El paradigma de que la tecnología -la transformación técnica del mundo- se presentaba como lo más alto que el hombre puede realizar, ya no nos presenta visos de crecimiento y mejoras, porque estamos convencidos de que el verdadero interlocutor del hombre no es el propio poder respecto de la naturaleza, sino el mismo hombre entendido como imagen y donación hacia sus conciudadanos. El otro es el que me puede perdonar, aprender lo que le enseño, enseñarme lo que sabe, aceptar lo que le doy, entender lo que le digo. Lo realmente radical en el hombre no es transformar la naturaleza, no es observar las estrellas y descubrir los secretos últimos del universo sino, en todo caso, hacerlo con otros y para otros. El destino de la actividad humana son las demás personas, el destino de lo que yo hago tiene que ser alguien: la soledad es la frustración de la persona. Dirá Marías:

El prosaísmo limita el horizonte de la vida. No se advierte que el utilitarismo, en todas sus formas, se queda en los medios para conseguir algo, con olvido de los fines. Por eso se refugia en lo cuantitativo, elimina la variedad de los contenidos y engendra lo que es hoy una de las amenazas más graves que pesan sobre la humanidad: el aburrimiento. La facilidad con que en este tiempo se consiguen las cosas es una causa del frecuente tedio. Y esa facilidad tiene dos orígenes bien distintos pero que resultan convergentes: en primer lugar, la abundancia de recursos, económicos, técnicos, sociales, en principio excelente; por otra parte, la simplificación de las cosas apetecidas. Se desea muy poco, y eso poco se logra con gran facilidad. (Marías, 2005b, p.259).

Amar significa dar porque quién ama, al amar, lo que quiere es el bien para el otro. Y querer un bien para otro es darle ese bien. El que ama da al otro el bien que le quiere. Es un argumento intuitivo. Sea la salud, sea su presencia, sean sus buenas notas, sea lo que sea al amar tú le otorgas -aunque sea sólo con el deseo- aquel bien que tú quieres para él. Si se lo puedes dar, se lo das. Si no se lo puedes dar, se lo deseas. Pero ya le estás dando algo: la afirmación del bien que quieres para el amado.

El amor es el primer don, porque cuando se ama se está dando a alguien el propio amor que se tiene. Por eso, decir que una de las notas esenciales de la persona es la capacidad de dar, de *dar-se*, equivale a decir que una de las notas esenciales de la persona es la capacidad de amar. No se puede hablar de la persona humana, de lo que son el hombre y la mujer dejando a un lado a las realidades humanas que tienen que ver con el amor. En el fondo, lo que realmente nos tendría de importar de verdad para llevar una vida de integridad personal, no son las cosas sino las personas con las que nos relacionamos, con las que nuestra vida constituye un corpus unitario. Son ellas las realidades más significativas. Amar es realizar, es otorgar realidad, pues en el amor lo amado deja de estar ahí para ser lo que importa.

La visión racionalista del hombre, - nos dirá Marías -centrada en la capacidad de conocer del hombre, aporta mucho acerca de la realidad que somos pero el hombre no es sólo inteligencia, sino también voluntad. La voluntad -querer, la capacidad de amar- aporta respecto de la razón la compañía de los sentimientos. Es un volcarse a la realidad, no contemplarla. El amor es lo que despierta los afectos. Lo que nos importa es lo que amamos y por eso miramos de muy distinta manera a una persona que realmente nos importa

que a uno más. Cuando uno ama, por tanto, no trata de buscar el beneficio propio, la plenitud propia, sino la del otro. De ahí se sigue la afirmación de que la plenitud del amor consiste en darse uno mismo. ¿Por qué? ¿Cómo es posible que una persona tenga capacidad de darse a sí mismo? Porque es libre. Pero tiene que tener conciencia de esta absoluta libertad. La libertad es la capacidad que uno tiene de disponer de sí mismo. Disponer de sí es poder darse. Ser libre es ser capaz de donar lo propio: la propia sabiduría, las propias capacidades, incluso –de un modo más radical– a uno mismo. La manera más honda de amar no es dar esto o aquello, sino dar lo máximo: uno mismo. La actividad más alta de la persona se encuentra en la capacidad de amar, *de volcarse a* la vida del otro. Más aún, de dar la propia vida (darse a uno mismo) en bien de otro.

La apertura teológica de esta propuesta es evidente. Quizás una caracterización de la persona como la que hemos llevado a cabo, además de esa excursión tan descriptiva de la que se hablaba al principio, nos haya servido como acceso a las profundidades últimas del hombre: aquellas que nos han sido contadas desde una Revelación, aquellas que son la razón de nuestra esperanza. Como solía hacer Marías, al preguntarse por las cuestiones o temas que eran de su interés filosófico, indagaba primero en su concepción etimológica. El autor en su obra *La mujer en el siglo XXI* nos dice:

Siempre me he resistido a interpretar el amor como un *sentimiento*; es la primera palabra que se ocurre cuando se “habla” de él, “el género próximo” al que se acude cuando se intenta una definición. Por supuesto que el sentimiento no es ajeno al amor, pero se trata de los sentimientos amorosos que acompañan al amor mismo, el cual no puede confundirse con ellos. La otra gran interpretación tradicional es la del amor como pasión; pero tampoco la pasión agota la realidad del amor, que ni siquiera es una de las pasiones, sino que el

apasionamiento puede ser ingrediente del amor, como de otras muy diversas posibilidades humanas. También la pasión acompaña al amor con frecuencia, pero el amor no consiste en pasión. (Marías, 1982, p.188).

Al buscar algunas definiciones del término (como suele hacer Marías al abordar un concepto) descubrimos lo siguiente en dos pensadores contemporáneos de Marías como son José Ferrater Mora y Pedro Laín Entralgo:

Se usa el término 'amor' para designar actividades, o el efecto de actividades, muy diversas; el amor es visto, según los casos, como una inclinación, como un afecto, un apetito, una pasión, una aspiración, etc. Es visto también como una cualidad, una propiedad, una relación. Se habla de muy diversas formas de amor: amor físico, o sexual; amor maternal, amor como amistad; amor al mundo, amor a Dios (...)

Empédocles fue el primer filósofo que utilizó la idea de amor en un sentido cósmico-metafísico (...)

En casi todos los filósofos griegos hay referencias al tema del amor, ya sea como principio de unión de los elementos naturales, ya como principio de relación entre seres humanos. (Ferrater Mora, 1964, pp.86-87)

Pedro Laín Entralgo nos proporciona una definición de lo que a su entender representa el término *amor*:

Dijo Aristóteles y tantos otros han repetido luego que "el ser se dice de muchos modos". ¿Pues qué podrá decirse del amor? Léase estas expresiones: amar a Dios, amar al prójimo, amor propio, amor a la gloria, amor a la verdad, amor erótico, hacer el amor, amor platónico, amor fraternal, amor conyugal, amor a la patria, amor a una profesión, amor a las plantas, amor a los animales... Una pregunta surge al punto: ¿cabe formular un concepto del amor capaz de comprender ese casi innumerable serie de acepciones?".

Por el momento, y sin que enteramente me satisfaga, ofreceré una posible definición no metafísica sino psicológica y ética de este concepto:

El amor es un estado *psicoorgánico* del hombre, de todo hombre que se le manifiesta como sentimiento y le mueve a procurar el bien de una cosa, una obra humana o una persona, y en este caso convivir como propia la fruición o la perfección que esa acción haya deparado a la persona amada. (Lain Entralgo, 1993, p.199).

Otra visión conceptual del término amor lo encontramos en las palabras de un texto impreso por la Universidad de Barcelona, en 1996 dedicado a l filósofo Joaquim Xirau, escrita por varios autores, entre ellos el profesor y filósofo Norbert Bilbeny³⁹ que en su glosa titulada *Joaquim Xirau, l'ordre amorós dels valors* nos dirá:

L'amor és un estat; però sobretot és un moviment vers l' elevació del valor que permet veure l' individu humà alhora com a persona. El ser humà no es limita a viure: amb els seus actes (fent la seva vida, diria Ortega) mostra el que sent i pensa. La persona és un mode consubstancial de sentir i pensar. Quan pensa pot, també, descobrir allò que sent: el fa més intel·ligible, profund, si es vol. I quan sent no fa res menys important. Li fa percebre allò que pensa, el torna més sensible, o si es vol, és elevat. L'amor pertany a això últim. Sense excloure la raó, ben al contrari, donant-li cos fa més grans tot acte i tot actor implicats en el seu moviment. (Bilbeny, 1996, p.31).

El amor es un estado, pero sobre todo es un movimiento hacia la elevación del valor que permite ver al individuo humano a la vez como persona. El ser humano no se limita a vivir: con sus actos (haciendo su vida que diría Ortega) muestra que siente y piensas. La

³⁹Nacido en Barcelona en el año 1953, Norbert Bilbeny es Catedrático de Ética en la Universidad de Barcelona. Profesor, conferenciante, ensayista y escritor ha trabajado como investigador y profesor invitado en algunas universidades fuera de España como Berkeley, Toronto, Chicago y México. En sus trabajos trata especialmente las cuestiones relacionadas con la ética a la ciudadanía, las cuestiones interculturales y el cosmopolitismo. Tiene publicados más de treinta libros (en catalán y en español). Es también articulista de diferentes periódicos (*Avui*, *Público*, *La Vanguardia*) y ha ganado diferentes premios como Joan Estelrich en 1979, Josep Pla en 1984 y Anagrama de ensayo en 1997.

persona es un modo consubstancial de sentir y pensar. Cuando piensa puede también descubrir aquello que siente: lo hace más inteligible, profundo. Y cuando no siente no está haciendo algo menos importante. Le hace percibir aquello que piensa: lo hace más sensible o si se quiere, más elevado. El amor pertenece a esto último. Sin excluir la razón, todo lo contrario, dándole cuerpo, hace más grande todos los actos y actores implicados en este movimiento.⁴⁰

Una de las características de la persona más destacadas es la condición amorosa del hombre. La noción de amor que utiliza no es de algo que se pueda tener o hacer sino que es primordialmente un estado. Recurriendo a las palabras propias utilizadas en su obra *Antropología Metafísica* (1970), el amor es una *instalación* en la cual se está y desde la cual se proyecta hacia otras personas. Esa básica condición amorosa del hombre “se deriva, pues, de la estructura esencial de la vida humana y de su estructura empírica” (Marías, 1970, p.219). En Marías iremos encontrando pinceladas amorosas, fragmentos que nos remiten al tema amoroso en el ser humano; un punto de reflexión que da pie a pensar y actuar, como nos deja explícito en un pie de página de su traducción *Sobre la Felicidad* de Séneca: “Una nota del bien es la de poder alcanzar cualquier magnitud; aquello que al aumentar deja de ser bueno, no lo es propiamente” (Séneca, 2006, p.74).

Si paramos a contemplar y observar el comportamiento humano, en un micro espacio o en un macro cosmos, veremos que esa apreciación es una realidad manifiesta: si en el actuar humano hacemos un exagerado uso de nuestros actos cotidianos, veremos como esos dejan de tener la condición de bondad, para llegar a ser otra cosa. También Marías, al escribir *Historia de la Filosofía* (1941) en su juventud de estudiante, nos remite a la acción del amor ligado al

⁴⁰ Traducción del doctorando de la cita anterior (Bilbeny, 1996, p.31) del catalán al español.

propio interior del ser humano, ya que éste determina todos y cada uno de nuestros actos, pone a la voluntad como en un lugar preponderante del ser, con una misiva, no siempre seguida en su total acepción: *ama y haz lo que quieras*, no simplemente haz lo que quieras (que eso no llevaría a ningún comportamiento de bondad) sino *ama y*, a partir de ahí, deja que la voluntad del propio ser interior determine y allane los acontecimientos de una vida personal.

El alma tiene un peso que la mueve y la lleva, y este peso es el amor: *pondus meum amor meus*. El amor es activo, y es él quien, en definitiva, determina y califica la voluntad: *recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor*. El amor bueno, es decir, la caridad, en su más propio sentido, es el punto central de la ética agustiniana. Por esto su expresión más densa y concisa es el famoso imperativo *ama y haz lo que quieras (Dilige, et quod vis fac)*. (Marías, 2003a, p.114).

7.2.1 El amor en la obra de Marías

Para Julián Marías el amor de pareja consiste en una libre donación de uno mismo, es decir, en un encuentro de dos *instalaciones*. Cuando se ama a una persona, cuando se enamora de ella, se proyecta amorosamente hacia ella y desde entonces aquella persona empieza a formar parte del propio proyecto vital.

El amor recíproco es la forma más intensa de relación personal. La proyección hacia otra persona se encuentra con la de la otra que *sale al encuentro*. La complacencia mutua adquiere su más alto grado. El quién y el cuerpo mantienen su doble papel sin que pueda producirse la disociación que existe en otras relaciones. Es, por último, la forma suprema de compañía, la superación de la soledad sin que pierda su necesaria función.

(...)

El amor compartido se nutre del *entusiasmo* recíproco, factor esencial, cuya ausencia suele ser indicio de falsedad. Y esto implica la exaltación de la realidad de cada uno, el incremento de la tensión vital, que no es en modo alguno permanente a lo largo de la vida. (Marías, 2005a, p.148).

El enamoramiento lleva consigo, como consecuencia el cambio radical de uno, el cambio de su instalación y de sus proyectos; uno mismo ya es otro. Según Marías, todo tipo de amor (sea amistad o incluso el amor a Dios) viene de la condición sexuada del hombre, es decir, de la posibilidad de amor entre hombre y mujer. No es un amor puramente sexual sino más bien que la condición amorosa del hombre se deriva de la estructura empírica de la vida humana, enmarcada en este carácter enamorado. Un carácter en el que el hombre se encuentra en este mundo no como algo abstracto sino históricamente concreto: no se puede vivir fuera de él. Así, el hombre está condicionado por la historia y por el tiempo en el que vive, y

vivir significa ir viviendo. Por consiguiente, el tiempo es el ámbito de la propia instalación, lo que el autor designa como *acontecer*. Este término encierra en sí las ideas de hacer, acaecer, suceder, pasar y ocurrir. En la persona se incluye “la irrealidad por la condición futuriza, la persistencia del pasado a pesar de haber transcurrido. La persona es, pues, una extraña <<condensación>> de temporalidad que se actualiza –es decir, que es real- en cada momento” (Marías, 2005a, p.177). En mi presente está presente el pasado como parte de mi circunstancia, como memoria, y el futuro como anticipación y campo de mis proyectos vitales. El tiempo humano es biográfico y se proyecta en varias direcciones. Cuando se analiza el tiempo en la perspectiva antropológica se puede observar que su carácter principal es la edad ya que es en ésta donde se acumulan las experiencias humanas (biografía) y el campo de las posibilidades.

Todo lo que hace el hombre lo hace para algo que será; sin proyectos, sin pensar en el futuro, es imposible seguir viviendo. El futuro incierto, las ilusiones, las esperanzas y los proyectos del hombre forman parte de su ser, de lo que verdaderamente es. El amor y la amistad forman el grueso de las relaciones personales en las que el estar es un seguir estando. Este estar en el futuro tiene un lugar preponderante (anticipación insegura del futuro) que Marías llama *ilusión*:

Más interés tiene aún la definición misma de la palabra 'ilusión'. Los atributos positivos se acumulan: deleitable, halagadora, que *haría la felicidad del individuo si se realizase* (¡nada menos!), pero que *casi siempre* raya en lo imposible. Domínguez nos deja un respiro: la ilusión está en la frontera de la imposibilidad, pero toda frontera tiene dos lados. Este Diccionario presta una atención desusada a la ilusión, y recoge multitud de derivados: ilusionadillo o ilusionadito (palabras afectivamente positivas), ilusionado, ilusionador («que

ilusiona»), ilusionante («que causa ilusión»), ilusionar («causar ilusión»).

Esta tradición lexicológica relativamente positiva se pierde, casi sin excepción (...) Será menester llegar al *Diccionario de uso del español* de María Moliner (1967) para que el uso positivo sea registrado, después de acepciones negativas: «Alegría o felicidad que se experimenta con la posesión, contemplación o esperanza de algo: 'Miraba con ilusión a su hija. Se ve que no tiene mucha ilusión por su novio. Los niños esperan con ilusión a la abuela.'» El Diccionario de la Real Academia española, todavía en su edición de 1970, se atiene a los sentidos negativos, aunque en 1982 se han aprobado dos nuevas acepciones positivas (Marías, 1984, p. 16).

Es una ilusión en grados que surge del carácter enamoradizo de la vida humana, alimentándose de pequeñas ilusiones que aparentemente no están dotadas de importancia pero que ayudan a vivir en permanente expectativa. Aspectos puntuales y cotidianos que de tan cotidianos suelen pasar desapercibidos: comer, dormir, pasear, leer... Todas estas ilusiones cotidianas poseen un rasgo característico denominado reiteración: siempre se cuenta con que se van a volver a hacer. Marías (1984) nos transmitirá que se vive con la ilusión de que las cosas que se hacen hoy se pueden volver a hacer mañana e, incluso, siempre.

Para el filósofo, la condición amorosa de nuestra vida no se deriva de los sentimientos, estados psíquicos o predisposiciones psicológicas, ni siquiera de nuestro entusiasmo por una persona del otro sexo; es nuestra estructuralmente recíproca necesidad sexuada que acontece la que actúa argumental y *vectorialmente* en una unitaria *instalación* vital. El amor es una experiencia personal pero como acostumbramos a vivir nuestras vidas entre cosas remotas e impersonales, a veces el se introduce sin saber bien como tratarlo. En este contexto, nos referimos a la permanente predisposición humana para amar y no a

su connotación usual de momentos eróticos o predisposición fortuita hacia un miembro del otro sexo. El hombre, nos dice el pensador, es una creación imposible y contradictoria ya que debemos tratar de ser lo que no podemos ser⁴¹, yendo hacia una realidad humana en continua pretensión y proyecto -haz de luz dirigido-. Esa fundamental y amorosa necesidad que expresamos como la tarea proyectiva y trascendental del vivir, significa que nuestra historia de amor debe ser también nuestra historia vital. Como vimos, el amor no es una cosa, episodio u objeto que encontramos en forma definitiva, no es un acto que hacemos con un amante. Por eso se considera que no es algo dado y completo sino un estado del ser que consiste en estar siempre yendo y viniendo a ser. Usando el lenguaje peculiar y particular del autor, estamos *instalados* amorosamente en la vida del modo más fundamental porque la condición amorosa es intrínsecamente elemental.

Un fracaso no es ni una culpa ni una victoria; la vida sólo es valiosa para quien la ama. El amor tiene valor cuando amas, no sólo porque es necesario estar vivo para amar sino también porque es necesario amar para disfrutar de la vida e, incluso, para seguir viviendo. El amor es lo que hace vivir porque hace que la vida sea amable. Es lo que salva y, por consiguiente, lo que hay que salvar. El amor es una *instalación vital* en el sentido preciso en que Marías utiliza el término: no es algo que uno tiene o hace sino un estado en el que se halla instalado y desde el que vive. De aquí su estructura argumental, porque aunque nada promete tanto como el amor, el amor también parece mostrar un carácter caprichoso e irrazonable, sobre todo si hablamos del amor en forma de enamoramiento humano. Ese estado

⁴¹ "El hombre consiste en intentar ser lo que no puede ser, y esto es lo que llamamos, con un verbo excelente, *vivir*. Esta palabra no tiene el mismo sentido cuando se aplica a la planta, al animal o al hombre." (Marías, 2003b, p.25).

pone en cuestión la supuesta condición amorosa de la vida humana y la traslada al mundo de la pasión y el deseo. Marías deja constancia de esta condición en sus obras:

En definitiva, pues, el trato con la realidad consiste en una serie de esfuerzos, en última instancia siempre frustrados, para intentar la posesión. Especialmente en las formas de trato humano, muy concretamente en la amistad, de un modo más enérgico en el amor. En el amor se trata de un esfuerzo titánico por poseer a una persona, de un esfuerzo desmesurado de ser poseído por ella, por dejarse poseer y poseer. Y el intento posesivo aboca siempre en alguna medida a la insatisfacción, porque esa posesión es inevitablemente deficiente y problemática. (Marías, 1954, p.84).

La aproximación entre el amor y lo filosofía tiene una tradición que arranca en los orígenes de esta, incluso de su nombre; en algunos momentos esa vinculación adquiere particular relieve: así en Platón, cuya filosofía tiene carácter *erótico* y donde el *éros* se asimila al filósofo; en la *philía* aristotélica; en la idea agustiniana de la *agápe* o *caritas* como camino de la verdad (*non inatratur in veritatem nisi per caritatem*), explicada por el carácter de *sapientia* o sabiduría que pertenece a Dios (*si sapientia Deus est, verus philosophus est amator Dei*); en San Anselmo, cuyo lema *fides quaerens intellectum* no es separable del amor, puesto que en él la fe viva y *operosa* consiste en *dilectio*; en Spinoza que hace culminar la filosofía en *amor intel.lectualis Deis*. (Marías, 1973b, pp.135-136).

(...) Amor es para Ortega <<el amor a la perfección de lo amado>>. En Spinoza se trataba de algo distinto: el *amor* es *alegría* acompañada de la idea de su causa exterior, y la alegría es el tránsito *del hombre* a una *perfección mayor*; es decir, se trata de la perfección del *amante*, que al hacerse más perfecto se alegra y ama la causa de esta alegría. (Marías, 1973b, p.136).

El amor nos liga a las cosas. El carácter que sobreviene a una cosa cuando es amada es que se nos presenta como *imprescindible*; esto quiere decir que no podemos admitir una vida en que nosotros

existiéramos y lo amado no; con otras palabras, que lo consideramos como *una parte de nosotros mismos*. <<Hay, por consiguiente, en el amor una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de estas, que las funde con nosotros. Tal ligamen y compenetración nos hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado. Lo vemos entero, se nos revela en todo su valor. Entonces advertimos que lo amado es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De este modo va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial>>. (Marías, 1973b, pp.136-137).

Marías define el pensamiento del filósofo Agustín de Hipona anotando que, partiendo del amor como principal eje y motor de la persona, ésta puede alcanzar el camino de la beatitud, de la plenitud, de la felicidad. Consideraba que el amor y el conflicto eran principios respectivamente de la unión o separación de los elementos que constituyen el Universo.

El alma tiene un peso que la mueve la lleva, y este peso es el amor: *pondus meum amor meus*. El amor es activo, y es él quien, en definitiva, determina y califica la voluntad: *recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor*. El amor bueno, es decir, la caridad, en su más propio sentido, es el punto central de la ética agustiniana. Por esto su expresión más densa y concisa es el famoso imperativo *ama y haz lo que quieras (Dilige, et quod vis fac)*." (Marías, 2003a, p.114).

7.2.2 Amor y amistad

Marías situará el amor como centro de la persona, vital para realizarse como tal, pero también como ingrediente básico en el hecho felicitarario y lo hace situándolo en el vivir diario, en el de cada cual, y en ese vivir, en un eje que el autor centra en el amor de pareja, entre hombre y mujer, lo abre vectorialmente hacia las personas que le rodean y que con las que convive más allá de las necesidades familiares o habitables. Esos son los amigos y amigas, no los conocidos, aquellos con los que tenemos algún tipo de trato, sino aquellas personas con las que nuestra realidad se enriquece al contactar con ellos. Esto es lo que se denomina amistad, y a la cual Marías no hace distinción de género, sino que enaltece la amistad varón-mujer y que a lo largo de su obra, explicita constantemente, y que también da evidencia práctica de ello en la narración de sus Memorias, donde aparece el pensamiento de Ortega:

Para la persona –decía Ortega– sólo es goce suma la intimidad de la otra persona; por eso la existencia culmina en el amor, donde dos personas se hacen mutua y suprema donación de sí mismas (...) La forma soberana del vivir es el convivir, y una convivencia cuidada, como se cuida una obra de arte, sería la cima del universo. (Marías, 1963, p.156).

¿Dónde acontece la amistad? ¿En qué zona de nuestro ser se da la relación amistosa? Si tuviera que caracterizarla con dos solas notas, serían éstas: intimidad y respeto. Es un fenómeno íntimo la amistad. Pero a diferencia del amor, está hecha de respeto. Entendámonos, el amor respeta a la persona amada, pero no su intimidad, sino que penetra en ella; la amistad se nutre de reserva; es siempre un pacto tácito de no agresión, de no invasión. Los amigos no pueden nunca abandonar un freno; y la delicia de la amistad está en su propia limitación (...) La amistad este siempre medida, está hecha de medida, mientras que el amor es desmesurado; la amistad es un sentimiento exacto. (Marías, 1963, p.157).

La amistad significa el contacto de dos mismidades pero no su fusión (...) En el amor, por el contrario, hay siempre enajenación, que falta en la amistad. Esto explica la posibilidad de una pluralidad de amistades, mientras el amor auténtico es único...

La amistad es, a mi juicio, la forma suprema de la compañía. El amor es más que compañía pero otra cosa. Y si quiere serlo, si por alguna razón lo necesita -por ejemplo el amor matrimonial- requiere integrarse con amistad. Adviértase que el amor, aún siendo auténtico puede ser efímero, inclusive no lograda; hasta unilateral. El amor para ser no necesita ser correspondido, mientras que la amistad es recíproca. Pero para ser duradero el amor exige amistad. Por eso es frecuente que tenga que improvisarla y forjarla después y como esto acontece muchas veces cuando el amor ha declinado, se produce la ilusión óptica de que la amistad es ceniza que deja el amor, No creo que sea así. (Marías, 1963, p.161).

Y en otras de sus obras nos remite al tema amoroso relacionándolo con la amistad y la proyección de pareja:

La amistad es una relación *íntima*, de persona a persona, pero hecha a la vez de *respeto*, no ya a la persona, requisito de toda relación humana valiosa, sino a la intimidad del otro. La amistad *no es invasora*. Está hecha de contención, de limitación, de refrenarse y buscar la distancia justa; por eso he dicho a veces que es una relación -y un sentimiento- *elegante*. (Marías, 2005b, p.269).

El amor puede no ser correspondido, y por desgracia muchas veces no lo es. La amistad es mutua, exige la correspondencia, no puede ser unilateral. (Marías, 2005b, p.269).

Si la amistad es verdadera amistad, y es amor, y no otra cosa, aquello en que se <<convierte>>, la amistad no se destruye sino que pervive. Le ha sobrevenido un *injerto*, que da origen a una variedad de amor, nacido de una amistad, sustentado en ella, que suele tener calidades excepcionales. Probablemente los amores matrimoniales más intensos y duraderos son lo que han resultado de una amistad previa y conservada como parte de su sustancia. (Marías, 2005b, p.272).

En su realidad <<biográfica>>, temporal, forma radical de convivencia, el amor consiste principalmente en el mutuo *decirse*. Por supuesto mediante la palabra -hay que desconfiar de todo amor taciturno-, pero también en el silencio compartido, en la mutua presencia, en la caricia, en el acto sexual cuando acontece entre dos personas insustituibles. En el amor acontece la creación o el alumbramiento *compartido* de los proyectos, que no son ni individuales ni colectivos, sino *duales*, de dos personas en radical compañía. (Marías, 2005b, p.280).

La actitud propia del varón es el entusiasmo por la mujer. Si esto falta, es inevitable su decaimiento. Por otra parte, la mujer, situada por la sociedad en una actitud habitual de <<espera>>, desarrollaba una imaginación cuyo temple general era amoroso. (Marías, 2005b, p.281).

En su realidad temporal, a lo largo de la vida (...) el amor consiste muy principalmente en *dejar ser*. Esta es la raíz de su imprescindible *respeto*, compatible con su avidez que llega hasta la insaciabilidad de que acabo de hablar. El que ama necesita tanto a la persona amada, que tiene que dejarla ser lo que es, lo que tiene que seguir siendo.

(...) El que quiere transformar a la persona amada -error tan frecuente- no la ama de verdad. (Marías, 2005b, p.281).

7.2.3 El sentido amoroso en la proyección de vida

Como veremos en este capítulo, Julián Marías se preocupa por el amor desde los primeros escritos de su producción filosófica, pero su pensamiento personal es abordado desde la persona que tiene un lugar de inicio en los padres; un lugar de partida al cuál le da un valor importantísimo por la situación amorosa de la persona y que él lo explica en primera persona en sus memorias:

Creo que la atmósfera envolvente de mi casa, desde que nací, fue el primer estímulo para eso tan importante, tan desatendido, tan olvidado que es la educación sentimental. Hay dos formas de cariño, que pueden y deben combinarse, pero que a veces andan disociadas: el cariño de *apego* y el de *complacencia*. El primero era frecuente en muchas familias españolas; el segundo, bastante menos. Mi madre, sobre todo, prodigaba los dos; no se limitaba a <<cuidar>> a los suyos, sino que -hasta donde puede percibir un hijo- estaba enamorada de mi padre, y él de ella; para los hijos, desde niños, esa vivencia es decisiva. No se trata de <<explicar>> nada, sino del supuesto de la vida misma: imagínese lo que es encontrar *amor* desde el nacimiento. Significa, nada menos, la evidencia de que existe. (Marías, 2008, p.54).

Marías asumirá sus intuiciones sobre el amor en los personajes de las novelas de Unamuno y el rigor filosófico de Ortega desde la razón vital. Por un lado, de Unamuno prende el lugar central que ocupa el amor intersexual como presupuesto de la condición amorosa del hombre, en la que se muestra el fondo de la persona. El amor despliega todo lo que de auténticamente personal tiene la vida humana. De Ortega, en cambio, asume su visión del amor como proyecto con otro desde la esencial circunstancialidad de toda vida humana. En este caso, utiliza una terminología diferente fruto de su personal visión antropológico-filosófica.

El descubrimiento del amor de Julián Marías desde la novela unamuniana va tomando tintes filosóficos desde los parámetros metafísicos en cuanto se fundamenta la realidad radical como proyectiva y biográfica y al situar la instalación amorosa dentro de la estructura empírica de lo que llamamos hombre . El autor considera como auténtico amor el enamoramiento e intenta relacionar la condición amorosa con la postulación de la perduración. El amor como enamoramiento desde lo que es la vida humana, como circunstancialidad que manifiesta su menesterosidad y eleva una distancia entre sexual y sexuado.

Hace muchos años vengo utilizando una distinción lingüística del español, que me parece preciosa: los dos adjetivos <<sexual>> y <<sexuado>>. La actividad sexual es una reducida provincia de nuestra vida, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento y suele terminar antes de nuestra muerte, fundada en la condición sexuada de la vida humana en general, que afecta a la integridad de ella, en todo tiempo y en todas sus dimensiones. (Marías, 1970, p.160).

Marías habla de *distinción* y no de escisión ya que considera que la escisión es propia de las cosas: o hay unas u otras. La condición sexuada, lejos de ser una división o separación en dos mitades, refiere la una a la otra; hace que la vida consista en habérselas cada fracción de la humanidad con la otra. Esta polaridad recíproca no consiste en el estar pasivo de un sexo frente al otro sino en una dinámica de convivencia, estar orientado al otro, viviendo su instalación sexuada cada uno respecto al otro, previo a todo comportamiento sexual.

Para el pensador lo importante de la condición sexuada de la vida humana consiste en su menesterosidad, en necesitar del otro para ser yo. Haciendo una visión paralela con la frase y tesis de Ortega “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a esta no me salvo yo” (1914, p.43-44), para Marías el hombre no es una isla ni tampoco una cosa que pueda definirse por sus elementos constituyentes. Yo soy un ser circunstancial que realiza una vida, mi vida, en unas circunstancias concretas en la que hago cosas con lo que me pasa. En este pasar conviviendo con otras personas la menesterosidad se nutre de esta condición sexuada, una reciprocidad polar, un magnetismo intrínseco de un sexo hacia otro que nos lleva a una *instalación* desde la que cada cual ejerce su vida referida al otro. Así, el carácter biológico no tiene un carácter preferente sino que la propia vida biográfica desde la cual uno se proyecta es el fundamento del vivir. Aquel quién soy consiste en un proyectarme, en ser un *viviente*, un ser que postula una proyección sin fin y que tiene su origen en el amor hacia la persona elegida, como perduración de la vida humana. Para Marías el amor no es un sentimiento en sí; enamorarse es una instalación, una proyección:

Yo soy en la medida en que me proyecto hacia la amada y mi proyecto vital no es el mismo una vez entra en el ámbito de mi vivir. El hombre y la mujer se necesitan mutuamente para ser cada uno quien es. Mi proyecto incluye a la mujer de quien estoy enamorado. (Marías, 1982, p.222).

7.3. La verdad

En las páginas iniciales de esta Tesis doctoral, citábamos unas premisas que entendíamos necesarias e imprescindibles para que se den esos encuentros que posibiliten ese *imposible necesario* llamado felicidad; hay unas condiciones preliminares o subyacentes a las mismas que forman parte del sentido humano del vivir: esa condición preliminar es que el amor, la verdad y la libertad envuelvan ese camino, tanto en el terreno personal como en el campo social o el colectivo. Para Marías, *verdad* y *libertad* son dos dimensiones complementarias del hombre: la verdad permite reconocer la estructura de la realidad y dibujar el espacio en que se puede mover la libertad mientras que la libertad permite acceder a las cosas como uno pretende proyectar, poniéndolas en su verdad. Con la influencia de Ortega, el autor nos repite un mensaje personal que encontraremos escrito de manera idéntica en dos de sus obras escritas en diferentes años:

Creo que los que pasamos por manos de Ortega hemos sido desde entonces incapaces de engañarnos a nosotros mismos, incapaces de fingir que entendíamos, que nos gustaba lo que no nos gustaba o que amábamos lo que no amábamos. La verdad de la vida y la libertad como esencia del hombre serían las dos normas rectoras de las cuales dependía para mí el que la vida tuviera una significación y un interés. (Marías, 2002, p.22 - Marías, 1973, p.17).

Para Marías, la auténtica filosofía implica la búsqueda de la certeza radical partiendo de una fundamental incertidumbre: la necesidad, típicamente humana, de una verdad segura desde la cual vivir la vida. Los verdaderos problemas filosóficos son los problemas de la gente real. Por eso, la verdad cobra una fuerza redentora que trasciende la mera congruencia verbal y el dato comprobable. Marías habla de la urgencia por completar las tareas y dejar las cosas bien

hechas en todos los órdenes de la vida. Se trata de la clásica paradoja de la filosofía que debe poner siempre en cuestión sus afirmaciones y buscar sin descanso nuevas justificaciones y rumbos. La filosofía implica algo más que decir la verdad, porque la verdad dicha sin más puede caer en la fórmula dogmática; para que siga siendo verdad, debe ser contada de nuevo, reinventada a medida que cambian las circunstancias o tal vez para que puedan cambiar. Para el autor, en vez de ser más relevante el contenido y su peso doctrinal, considera esencial que la verdad sea atractiva y eficaz. No es un lujo o un añadido sino una urgencia y una necesidad primaria para el hombre y, por esta razón, la verdad debe ser reflejada por cualquier filosofía auténtica.

Aunque las respuestas a las preguntas puedan ser problemáticas e incluso imposibles, esto no es razón válida para no buscarlas, porque no hay modo de saber por anticipado si no tienen respuesta. La filosofía auténtica avanza planteando preguntas y no decidiendo por anticipado las respuestas. Nos sirve de guía saber que la vida humana es dramática, no principalmente a causa de sus escenas y su trama sino porque consiste en un drama personal íntimo y esencial. En la línea de pensamiento a la que pertenecen Ortega y Gasset y Unamuno, la vida es la realidad fundamental de la filosofía porque las demás realidades sólo aparecen y son conocibles para nosotros desde nuestra perspectiva vital. Esto quiere decir, en suma, que la filosofía recae sobre una metafísica de la vida humana. Julián Marías muestra un camino filosófico partiendo de la base que frente a la disfunción espiritual está la renovación interna: en vez de condenar siempre al mundo existente, la opción más noble es salvarlo. Para él, la verdadera originalidad consiste en ser fiel al propio origen, que no debe ser confundido con la mera conformidad con la conveniencia y

la imperfección. Supone volver a la fuente o ir en su busca, repetir lo real y viable en vez de declararlo nulo y sin valor. La innovación auténtica significa crear algo nuevo dentro de lo viejo y esto supone respetar y hacer uso de lo que es históricamente real. Como he anotado anteriormente, *verdad* y *libertad* están estrechamente relacionadas, de manera que no puede tenerse una de ellas, como dice un autor contemporáneo:

(...) Pueden compararse con una cadena, una red o un camino. Es para facilitar el paso por la vida a los que no les gusta pensar o profundizar en este tipo de temas. Una vez en el buen camino, todo sale bien. Hace falta esfuerzo, porque todo logro lo requiere, pero no hay que complicarse la vida. La verdad suele aparecer clara, arrastra a todos. (Vázquez, 2004, p.89).

Marías, fiel a la búsqueda conceptual de los términos que utiliza, hace una definición de la verdad:

Son bien conocidos los sentidos primariamente adscritos a las palabras que significan <<verdad>> en las tres lengua que han influido más enérgicamente en la formación de la mente europea, es decir, en griego, latín y hebreo: *alétehia*, *veritas*, *emunah*. (...)

El término griego *alétehia* (...) Significa, pues, lo que no está oculto o escondido, lo que está patente, manifiesto, descubierto o desvelado. La falsedad es, por el contrario, el *encubrimiento*. Y repárese en que tanto el descubrimiento como en el encubrimiento presuponen un previo estado <<neutral>>, que pudiéramos llamar el estar <<cubierto>>, es decir, lo *latente*, que podría ser descubierto como lo *que es -verdad-* como *lo que no es*, es decir, suplantado por otra cosa que se superpondría a ello y lo encubriría *-falsedad-*. Verdad es, pues, en griego patencia o descubrimiento de las cosas, es decir, desvelamiento o manifestación de lo que *son*; (...)

Veritas apunta, más bien, a la exactitud y al rigor en el decir; *verum* es lo que es fiel y exacto, completo, sin omisiones (...) *Veritas* envuelve una referencia directa al decir, y más que al decir

enunciativo o *apofántico*, al decir *narrativo*; es el matiz que tiene la palabra castellana veracidad.

Por último el hebreo *emunah* –de la misma raíz que *amén*–, encierra una referencia personal: se trata de la verdad en el sentido de la *confianza*; el Dios verdadero es ante todo, el que cumple lo que promete como el amigo *verdadero* es aquel con quien se puede contar. (Marías, 1947, pp.104-105).

Marías ha escrito mucho relacionando la cuestión problemática del vivir con el vivir en la verdad. En uno de sus artículos en la revista *Cuenta y Razón* –que él mismo fundó– desarrolla el concepto desde su punto de vista filosófico, especificando los cuatro puntos cardinales por los que se mueve el ser humano: a) vivir en el ámbito de la verdad, b) la pretensión de la verdad que hay en la acción de cada ser humano, c) la vida al margen de la verdad y d) vivir contra la verdad.

(...) Yo voy a hablar hoy de la verdad, que es un asunto por el que tengo pasión, al que he dado mil vueltas y sobre el que he escrito mucho. He encontrado que en un libro mío ya muy viejo, *Introducción a la filosofía*, dediqué un largo capítulo a la verdad y a todas las implicaciones de ésta, y hay un punto en él, que hoy quiero recordar, donde yo examinaba cuatro posibilidades o formas de relación del hombre con la verdad; naturalmente, estas formas afectan de modo diferente a las distintas épocas, en cierta medida a los distintos países e incluso también a distintos grupos sociales que no son un país entero.

Una de estas cuatro formas de relación del hombre con la verdad era la que yo llamaba “vivir en el ámbito de la verdad”, que se refiere principalmente al primero de los dos tipos de verdad que yo distinguía en este libro: uno, la verdad en que se está y, dos, la verdad a que se llega. Ambos tipos de verdad son muy distintos y tienen funciones vitales muy diferentes. La verdad en que se está es primariamente la verdad de las creencias, porque en una creencia se está, se vive la realidad desde esa convicción, aunque normalmente

no se tenga conciencia ninguna, en principio, de ella. Hay épocas que viven justamente en un estado satisfactorio de creencias; que las creencias sean verdaderas o no es un problema secundario, se trata de que sean verdaderas creencias en el sentido de que sean verdaderamente creídas, en el sentido de que se esté realmente instalado en ellas. En las épocas y en los países en que esto ha sido posible, la vida ha sido satisfactoria: los hombres han estado instalados en un sistema en el cual vivían y que era verdadero, y era verdadero porque sus vidas los eran. Naturalmente, existe el problema de que, si esas creencias son puestas a prueba intelectualmente, si son examinadas desde el punto de vista de las ideas, puedan resultar menos verdaderas, tal vez falsas o, en todo caso, dudosas; porque las ideas son siempre algo discutible, algo sujeto a examen y, por tanto, las ideas son dudosas por esencia. Pero las creencias no, las creencias son otra cosa. Esta situación se ha dado en épocas en que los hombres han vivido instalados en la verdad, y las vidas han solido ser auténticas y, con bastante frecuencia, felices. Pero, en nuestro tiempo, no es fácil, no es probable, yo creo que esto no se da quizá en ninguna parte.

La segunda forma de relación del hombre con la verdad responde a lo que yo llamo "la pretensión de verdad". Es ésta una actitud que se da cuando el hombre nota las faltas y las deficiencias, cuando tiene dudas, problemas o dificultades de cualquier tipo, pero, aun así, tiene confianza en que la verdad es posible y accesible: tiene pretensión de verdad. En esta segunda forma, aunque con una instalación menos cómoda, menos tranquila y menos fija, la vida también tiene un coeficiente de verdad bastante alto y es posible la felicidad, ciertamente es una felicidad siempre expuesta a la duda, al conflicto, a las dificultades, pero bastante satisfactoria.

La tercera actitud es la que yo llamaría "vivir al margen de la verdad", lo cual quiere decir que se vive contando con que hay verdad pero sin una vital necesidad de ella, sin tomarla muy en serio; que se vive dando por buenas las cosas en que más o menos se cree, o que circulan, o que se admiten, pero sin estar seguro y sin ponerlas a prueba, sin tener esa profunda y vital instalación en las creencias. Yo creo que ésta es la actitud más frecuente en el mundo actual; vivir al

margen de la verdad es una situación evidentemente mucho menos favorable, más peligrosa, más inquietante.

Y hay una última posición que es muy extraña pero que yo analicé en este ya muy viejo libro, y es la de “vivir contra la verdad”. Parece extraño y parece imposible pero, sin embargo, esto es un hecho: a veces se vive contra la verdad, a veces no sólo no se acepta la verdad, sino que incluso se acepta una tesis contraria a la propia con tal de que sea falsa. Cuando hay un cierto apasionamiento, cuando se dan esas actitudes en que el partidismo se lleva al extremo y, sobre todo, cuando hay fanatismo, la verdad es entonces el gran enemigo y no se la puede admitir; se puede admitir la tesis o la posición contraria, con tal de que sea falsa, se puede discutir con ella o se puede aceptar tácticamente, pero la verdad no. Hay cuestiones sobre las cuales se acepta que se diga algo o que se diga lo contrario, eso circula bien y se puede vivir con ello; pero si alguien intenta decir toda la verdad y decir, por ejemplo, lo que hay en cada lado de una cuestión conflictiva, combatida o dudosa, esto se rechaza con casi total unanimidad. Repito que esto se da en casos de fanatismo, en casos de un partidismo que deforma el sentido mismo de la verdad y, entonces, se considera a la verdad como enemiga. Yo creo que, en el fondo, se trata de miedo a la verdad; hay personas, hay grupos y, a veces, puede haber pueblos enteros que sienten miedo a la verdad. ¿Por qué? Porque la verdad destruye su propia realidad. En definitiva, el que vive contra la verdad suele tener gran descontento de sí mismo, se desprecia, no se estima, y esta situación sumamente grave se disimula, naturalmente, a fuerza de jactancia, de orgullo, de exhibiciones, pero en el fondo late en ella un desprecio de uno mismo, una convicción de que se está en una situación falsa, insegura. La palabra inautenticidad es excelente, es el modo de no ser de la vida humana; las cosas existen o no existen, o se destruyen, y la vida humana es siempre, la vida humana sigue existiendo, sí, pero cuando es inauténtica, es el modo que tiene de no ser, de no ser mientras se es, mientras se sigue siendo. (Marías, 2002^a, p.9-18).

Marías continúa en este artículo de la revista *Cuenta y Razón* del año 2002 y explica, desde su punto de vista, como a través de las diferentes épocas históricas, con sus altibajos, que si la verdad ha

tenido una presencia destacada, la felicidad ha sido frecuente. Utiliza una palabra propia de su vocabulario filosófico: *holgura*, para definir aquella situación personal o social en la que todo se mueve con *fluidez*, es decir que se pueden hacer las cosas con espontaneidad, eso requiere vivir en la verdad y vivir en libertad. Con estos requisitos, la vida social y personal puede alcanzar un nivel importante de felicidad:

(...)Decía antes que, si se hace un balance general de la Historia, se ve que ha habido altibajos, que ha habido épocas en que la verdad ha tenido una situación satisfactoria, en que la felicidad ha sido frecuente, posible en alguna medida; digo lo mismo de la libertad. La libertad ha sido radicalmente desigual, ha habido épocas en que se ha gozado de libertad altísima otras épocas en que se ha gozado de una falta total de ella. En el mundo que nos rodea, en el mundo que nos es próximo, hay situaciones en las cuales casi no se puede vivir, no se puede hablar, la gente no tiene ese maravilloso concepto que en español se llama *holgura*, es decir, poder hacer las cosas, poder vivir con espontaneidad, poder decir lo que se piensa y poder pensar; hay zonas de la realidad en las cuales esto no es posible y resultan asfixiantes. Esta situación puede ser algo acotado, limitado o superable, pero puede no serlo, puede extenderse, puede ampliarse, puede envolver países enteros e, incluso, podría ocurrir que envolviese a la humanidad entera. Éste es el gran peligro, porque, entonces, lo que está en juego es la condición misma de la vida humana: la libertad. La vida humana consiste justamente en la libertad de cada uno, porque mi vida no está hecha, sino que yo tengo que hacerla, tengo que elegirla, tengo que decidirla y, para poder hacerlo, necesito conocer la verdad de las cosas, la verdad mía, la verdad de mis proyectos, ¿qué es lo que verdaderamente quiero?, ¿qué es lo que verdaderamente pretendo?, ¿qué es lo que me puede satisfacer o incluso hacer feliz? Si esto se oscurece, si –para decirlo en pocas palabras– el hombre olvida que es persona y no cosa, y no vive como tal, entonces carece de la verdad de las cosas y de la libertad que es necesaria para vivir. (Marías, 2002a, pp.9-18).

7.4. La libertad

Para Marías (1996a) la libertad es la condición intrínseca de una vida humana digna. La libertad radical de la persona es la que permite que pueda elegir entre muy diversas posibilidades y trayectorias. Como vemos en su planteamiento sobre el tema, el autor cree que incluso en situaciones de privación de libertad la libertad no queda del todo anulada. Hay siempre en el ser humano un reducto de libertad que por mucho que las circunstancias adversas le amputen capacidad de acción está ahí, en el propio interior. La libertad es una condición necesaria para realizarse como persona y ineludiblemente para poder aspirar a unos mínimos de condición felicitaria. Si pensamos en lo fundamental del pensamiento de Marías, *verdad* y *libertad* son los dos conceptos que nos vienen de inmediato en la mente. Cualquier tema de su pensamiento (político, sociológico, moral, antropológico o metafísico), la verdad y la libertad aparecen siempre como un ingrediente esencial, un ingrediente 'a doble faz', si se me permite la expresión.

Siguiendo el pensamiento de Ortega, Julián Marías hace de la vida la razón por excelencia y considera estas posiciones como etapas intermedias entre la razón pura del idealismo y la razón vital de su raciovitalismo. No hay otro camino que conciliar vida y razón en el vivir mismo, pues es allí donde se muestra la coherencia racional de la vida. La vida humana, en tanto que moral, no es irracional aunque en ella pueda anidar la sinrazón si el hombre usa la libertad radical que le constituye para la opción caprichosa o inauténtica. La vida no es un hecho sino un hecho haciendo y mientras dura esta tarea, el hombre está tentado a declinar, a huir ante el esfuerzo, en detrimento del uso de la razón que necesita para vivir. Enfrentarse a las dificultades es una decisión racional y moral a la vez porque obliga a

pensar la realidad para encontrar las mejores soluciones, aunque no sean las más sencillas. Para el autor, la libertad hay que entenderla en su sentido radical: no como un mero derecho más sino también como una obligación. Se es libre no para hacer cualquier cosa o lo que se debe hacer sino lo que se tiene que hacer: la libertad como dimensión inexorable de una elección moral. La libertad así aceptada es la única forma de ensanchar el horizonte de las limitaciones humanas.

La libertad con la que Marías se siente identificado, tiene en su obra una raíz metafísica. Desde su obra *Antropología Metafísica* (1970), la libertad aparece como uno de los ingredientes esenciales de la realidad humana. El hombre se constituye como tal en una circunstancia o mundo en el que cada acto ejecutado en él implica libertad; libertad de movimiento, de elegir entre las diversas posibilidades que se ofrecen en cada momento, de resignarse o no ante una situación inaceptable, de recogerse en sí para reflexionar sobre la realidad circundante, de buscar su verdad, de rectificar una trayectoria iniciada si se perciben elementos erróneos en ella, de cultivar de la manera más eficaz las facultades propiamente humanas del hombre con el fin de llegar a ser dueño de sí mismo y conseguir hacer lo que se pretende con la mayor perfección posible. Así, pues, en cada ámbito o plano de la vida humana, la libertad no tiene el mismo peso específico -si se me permite la expresión-, pero sí la misma importancia. Esta distinción es esencial para entender el sentido polifónico de las palabras *libertad* y *liberal* en la obra de Marías. Su filosofía es una filosofía de la persona, escrutada y analizada en todas sus dimensiones de modo sistemático. El concepto *libertad* tiene sentidos varios, complementarios y unificados en la vida del hombre, siendo la libertad interior el elemento principal y de más peso. Deducimos, también, que esa libertad

interior implica verdad, requiriendo una búsqueda razonada y razonable fundamentada en la libertad. Sin verdad, no hay libertad. Es preciso añadir, sin embargo, que si los problemas no faltan, los recursos intelectuales y morales para hacerles frente tampoco. Hace falta, eso sí, tener la voluntad de usarlos, no sólo de modo colectivo sino prioritariamente en la vida de cada cual, personalmente.

La vida del hombre es la aventura biográfica de una continua pretensión –poseerse a sí mismo, poseer el mundo- y la reiterada experiencia de haber logrado lo que se pretendía o de haber fracasado en el empeño de lograrlo. Se define la estructura de esa inacabable empresa de apropiación como el conjunto de los siguientes momentos de realidad del hombre: la libertad, la imaginación, la vocación, la esperanza y la idea de sí mismo. Para Julián Marías, la libertad hay que entenderla en su sentido radical, es decir, no como un mero derecho más sino también como una obligación. Se es libre no para hacer cualquier cosa ni lo que se debe hacer, sino para lo que se tiene que hacer; la libertad como dimensión inexorable de una elección moral. El concepto de *libertad* así aceptada es la única forma de ensanchar el horizonte de las limitaciones humanas.

El hombre es libre, quiera o no, porque no tiene más remedio que elegir, decidir, en cada momento de su vida; la libertad es el elemento que acontece la vida humana, mientras alienta. Pero el ámbito de sus posibilidades puede ser angustiosamente estrecho, y entonces la vida se contrae, se retrae sobre sí misma, llega a ser una fracción de lo que podría ser, de lo que tenía que ser. Por eso la mutación de la libertad es el despojo máximo que se le puede hacer al hombre, la suprema injusticia social –una vez que el hombre ha llegado a la vida y mientras se le permite seguir en ella.

Esto quiere decir que, aunque ningún poder exterior es capaz de anular la libertad, la puede restringir de tal manera, que la vida se vuelve precaria, inferior a sí misma, degradada. Es muy difícil para un hombre o una mujer ser plenamente libres si la sociedad en que viven no lo es, porque la vida humana es convivencia, y la libertad existe proyectivamente, entrelazándose con la de los demás, potenciándose unas con otras. (Marías, 1986, p.17).

Añádase la desvirtuación de la conciencia de *libertad*. El hombre es *forzosamente libre* (expresión de Ortega desde hace medio siglo) porque su vida les es dada, pero no le es dada hecha, porque tiene que elegir entre sus posibilidades y hacerla con las cosas. Pero se le intenta convencerlo de que no es libre, de que está determinado por condiciones psicofísicas o económico-sociales, de que no es persona, sino cosa; no *alguien* sino *algo*. (Marías, 2000, pp.24-25).

La pregunta pertinente que debemos plantear es: *¿Qué quiere decir que el hombre es libre?* Sólo así tendremos motivos serios para defender la expresión de esta profunda característica humana. En la persona la libertad consiste en la capacidad de auto poseerse. Disponemos de nuestra intimidad; tenemos capacidad de poseerla y entregarla, de ocultarla, de decidir sobre ella. La persona es libre aunque la encarcelen, aunque la torturen. Es una característica, por decirlo con palabra filosófica, que pertenece a la realidad ontológica del hombre. Se puede manipular a la persona, por medio de la violencia en su cuerpo o en su estructura psíquica. La libertad es algo que no se le puede quitar a la persona contra su voluntad. No se puede obligar a nadie a hacer una cosa si esa persona no quiere salvo dándole un golpe, coaccionando. La degradación que se ejerce sobre ese ser humano siempre será menor de la de quien voluntariamente le degrada.

La persona, por ser una realidad corpórea, tiene una instalación espacio-temporal y aunque estemos inmersos en el tiempo, tenemos la capacidad de situarnos *por encima de él*. La intimidad detiene una capacidad sorprendente de situarse por encima del tiempo, en una especie de elevación que se advierte, al menos, en lo que sigue: en la capacidad de volver sobre el pasado (la memoria es la capacidad de retener el pasado, de hacerlo presente, recordarlo mediante fotografías, recuerdos...) Esta referencia temporal de la persona humana al pasado tiene que ver con el origen de la persona: ¿quién soy yo?, ¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy? En la capacidad de anticiparse al tiempo, de advertir y preparar el futuro, el hombre anticipa a lo que va a suceder imaginándolo. El hombre suele actuar condicionado en parte por lo que se va a hacer, por lo que supone que va a venir después. Y esta rara y sorprendente capacidad de que su conducta esté organizada previendo el futuro, es una característica singular del hombre. El núcleo de la intimidad tiene que poseer un contenido, tiene que estar articulado en torno a unas verdades básicas -religiosas, morales, culturales, humanas-. Si no se articula de esa manera, entonces la vida de esa persona se torna en una vida errática, incapaz de dejar huella.

Cuando dos personas se relacionan entre sí, su relación puede ser una relación basada en la superficialidad de una coincidencia casual, de un intercambio de puntos de vista meramente aleatorio, y en ese caso se trata de una relación que no podríamos calificar de amistad. Pero las relaciones entre las personas pueden basarse también en abrir la intimidad y, por decirlo así, entrar en el núcleo personal del otro. ¿Y cuál es ese núcleo? Las cosas que le importan: la amistad existe cuando lo que realmente importa es lo que tiene de importante- Julián Marías insiste en que el hombre tiene capacidad

de proyectar su vida futura, de pensar cómo va a ser, qué es lo que va a hacer:

La amistad es una relación *íntima*, de persona a persona, pero hecha a la vez de *respeto*, no ya a la persona, requisito de toda relación humana valiosa, sino a la intimidad del otro. La amistad *no es invasora*. Está hecha de contención, de limitación, de refrenarse y buscar la distancia justa; por eso he dicho a veces que es una relación –y un sentimiento– *elegante*. (Marías, 2005b, p.268).

El hombre vive pensando en el tiempo que todavía no ha vivido pero que va a vivir, y su vida presente la vive conforme a lo que va a hacer después. Por ejemplo, un estudiante dedica unos años para prepararse en una profesión que más adelante va a ejercer, pero que no la ejerce en este momento. Es una inversión, es decir, una apuesta de adelanto de lo porvenir. Esta doble relación del hombre con el tiempo es lo que le da a la vida humana su *carácter biográfico*. Está tremendamente de moda hablar del hombre según esta dimensión *biográfica*. Nadie vive la misma vida, y ella depende de alguna manera de nuestros proyectos, de lo que nuestra libertad decida: cada vida, cada existencia, es una historia personal, tan irrepetible como el rostro, como los más íntimos anhelos. Quiénes somos es algo que en buena parte nos viene dado por nuestra biografía: qué es lo que hemos hecho, qué vida hemos vivido en cuanto que veo mi pasado y de él puedo aprender para anticipar y prever mi futuro; si soy yo el autor de mi propia historia, si soy el *protagonista* de ella o buena parte de lo que vivo es inauténtico o si guardo una fidelidad conmigo mismo.

También hay un modo de formar esa tabla personal de valores: lo que podríamos llamar *experiencias radicales*, que marcan la visión que uno tiene de su vida. Las experiencias radicales son esos momentos

cruciales en los que uno ve claro lo que tiene que hacer. Otra manera de acercarse a lo que estoy indicando se puede definir genéricamente como el 'encuentro con las grandes verdades' (la vida, la muerte, el amor, la amistad, el triunfo, el fracaso), realidades con las que en determinados momentos de la vida uno se tropieza sin haberlas buscado. Esas experiencias son muchas veces lo que marca de una manera más intensa a la persona, dejándole una huella imborrable. Ejemplo de ellas serían la muerte de un ser querido, un desengaño amoroso, un descubrimiento intelectual o científico, un éxito profesional buscado... También dependen en buena medida de quién sea yo a esa altura de mi vida, del momento de mi vida, de la etapa generacional en la que me encuentre.

La tabla de valores, que sirve como criterio de actuación concreta, es algo que no es fácilmente cambiable, sobre todo a medida que uno va avanzando en la vida y teniendo más edad. Forma uno de los núcleos esenciales de la persona. En toda persona hay un núcleo de convicciones y de valores, de cosas que realmente importan, que son lo que genera el proyecto vital, la biografía, y lo que realmente da inspiración a la vida. Una persona que estuviera vacía de ese núcleo de valores personales, lo tendría que tomar de fuera, y probablemente desarrollara un tipo de vida muy basada en la exterioridad ya que carecería de interioridad. De este auto dirigirse que implica el carácter biográfico de la persona aprendemos una cosa nueva. Los proyectos que tenemos para el futuro los decidimos según unas preferencias, y esas preferencias son las que marcan nuestras elecciones. Esos objetivos los elegimos en función de un determinado tipo de valores, que para nosotros son más importantes: la familia, la profesión, una afición determinada...

Hay una realidad en el ser humano de la verdad que se nos viene dada: hay cosas que *nos pasan* en un nivel muy profundo de lo personal (el momento de la historia en que nacemos, el lugar, las tradiciones que recibimos, la constitución concreta de nuestro ámbito familiar...) y otras desde un punto de vista más ocasional (el despertar de un afecto, la lluvia gris en lunes, la cara hosca de una persona que nos encontramos en la calle...). Sin embargo, aquellas que sí decidimos, las decidimos conforme a una tabla de valores, de preferencias que varían de unas personas a otras. Para unos la preferencia fundamental puede ser la diversión del fin de semana; para otros tener un buen currículum profesional, una formación determinada o un determinado negocio. Lo realmente importante es darnos cuenta de que esas preferencias son la fuente de donde salen nuestros ideales, nuestras convicciones, nuestras ilusiones. Cuando alguien tiene la convicción de que algo es sumamente importante para él, aquello le ilusiona. La ilusión es un elemento sin el cual la vida es gris, un arrastrarse que no *nos tira*. Convicciones, ideales y preferencias precipitan y decantan en las ilusiones. Uno se levanta por la mañana con ilusión o sin ella, para vivir un día de una vida que le puede parecer una mala vida o apasionante.

Es sumamente importante el modo en que se llega a formular en la vida de cada persona esa tabla de preferencias, que son la base de las ilusiones. Podríamos hacer diversas clasificaciones: en primer lugar, los valores que tenemos, los fines últimos de la acción, se encuentran vigentes en la sociedad en la que se vive, o en los medios de comunicación. Quizás no es el primero cronológicamente, pero sí en importancia: lo que está vigente en la sociedad en la que vivo. En un segundo lugar, la tabla de las preferencias se recibe en la educación. No me refiero sólo al ámbito de lo académico ya que hay todo un

conjunto de verdades mucho más importante que las estrictamente teóricas o profesionales. El ámbito de la educación debe responder también a las 'verdades existenciales', que más que con largas teorías se aprenden con el *roce*, con el descubrimiento de su encarnación en la acción cotidiana de las personas que queremos (las que se nos dan y a las que nos damos). Por tanto, la educación puede venir por medio de un amigo, la abuela, los padres, el maestro -en el sentido clásico del término-. Y es por esas vías por medio de las que podremos acceder al conocimiento de lo que realmente importa.

Siendo el hombre quien ordena intelectualmente el mundo que le rodea asignando nombre y definición a cada una de las cosas, su mayor dificultad surge cuando ha de definirse a sí mismo y analizar su propia naturaleza. En la medida que una ciencia reduce a otras, la naturaleza de las reducidas queda perfectamente identificada en los parámetros que la justifican. En el paradigma del universo intelectual cada cosa es lo que puede predicarse de su esencia o naturaleza, ya que lo no conocido o inexplicable a lo sumo puede ser objeto de enunciación sin definición hasta que alguna ciencia pueda desentrañar y reducir bajo alguna ley los elementos singulares que la caracterizan. Estando el ser humano en el vértice superior de la pirámide intelectual puede, mediante el análisis, llegar a conocer la ley que ordena todo el mundo material, pero su propia identidad intelectual no puede ser conocida sino por reflexión, porque ningún saber puede al mismo tiempo reducirse o abarcarse a sí mismo como en un único acto de conocer y ser conocido, ya que lo conocido no cabría como reducido en el propio acto de conocer sino por reflexión o contemplación refleja del mismo acto.

Todo lo material del hombre se presenta como un estado de la materia y por ello puede ser definido según la ley de ese estado, pero

la unidad de la persona en su globalidad de ente psicológico se escapa a la determinación que se podía esperar de la conjunción de sus formantes materiales. El mayor escollo no está en las diferencias de comportamiento de las distintas personas, ni en la diferenciación de los propios actos personales, sino en la conciencia de libertad para el ejercicio intelectual. La mayor característica del ser humano no es que pueda pensar abstracciones a partir de las percepciones singulares asimiladas mediante impulsos sensibles, procesados y recreados en la mente, sino que a esos pensamientos corresponda una respuesta indeterminada, no vinculada necesariamente a una ley de acción-reacción, sino intelectualizada, creativa, libre. Este modo de ser humano le caracteriza como un ente de doble procedimiento: el físico-mental y el psico-intelectual. Esta doble articulación en una unidad responsable es lo que ha inducido la definición de persona como *ser singular de naturaleza intelectual*. La singularidad sería la característica de orden material organizada unitariamente e informada por una sustancia intelectual igualmente única y propia formando un conjunto unitario y distinto capaz del recurso creativo.

Concebir el doble procedimiento del hombre como una genuina unidad exige que los actos intelectuales versen sobre los actos mentales. La abstracción o idea, el pensamiento que conoce y relaciona la actividad mental con la realidad física exterior, es la imagen desmaterializada que informa la intuición espiritual capacitándola para obrar en un determinado sentido. Proporcionalmente a la maduración de esa intuición se sustenta la intelectualidad, se desarrolla la creatividad y se genera la libertad. La definición de la esencia del ser humano como una unidad de doble procedimiento físico-mental y psico-intelectual supera el escollo de las concepciones materialistas y espiritualistas del ser

humano. Las primeras abocan necesariamente a la negación de una libertad real para la persona y las segundas desencarnan el hombre hasta conducirlo a un idealismo irresponsablemente desvinculado de la realidad material. Marías nos dirá:

(...) de lo primero de que se da cuenta el hombre es de *haber ejercido su libertad* –por eso es indudable, una evidencia que no lo abandonará nunca, aunque lo procure-; esto lo hace comprender que esa condición va inexorablemente unida a sus actos; que lo que haga en lo sucesivo va a ser libre, y de ello tendrá que dar cuenta –por lo pronto y por lo menos a sí mismo-. Con el horizonte de la libertad se descubre la gravedad o el peso de la vida. (Marías, 1996b, p.25).

El núcleo más profundo de la moralidad afecta a la *vocación*. Ante todo, por su carácter global, que corresponde al *sistema* de la vida, que es lo que a última hora decide, donde encuentran justificación todos los contenidos parciales (...)

Por otra parte, en ella convergen los factores capitales en la constitución de la personalidad: el azar, el destino, la libertad. Ni la circunstancia ni la vocación son <<elegidas>>, aunque en cierto sentido son objeto de elección. La circunstancia –que condiciona pero no determina –es *impuesta*-, en ella nos encontramos sin haber participado en ella ni en nuestra pertenencia; pero es modificable, y hasta puede ser sustituida –parcialmente solo, no se olvide- por otra. Mi cuerpo y mi psique, mi origen, mi vida realizada hasta cierto nivel biográfico, todo eso forma parte necesaria de mi circunstancia, aunque pueda emigrar a otro lugar o a otras condiciones sociales.

En cuanto a la vocación, no me es impuesta, pero tampoco soy <<autor>> de ella: me es *propuesta* inevitablemente; pero lo es ante mi libertad originaria, y esto es lo que excluye la imposición o forzosidad. (Marías, 1996b, pp.161-162).

Cuando se descubre que algo que nos llama es auténtico, es decir, parece encajar en un hueco preexistente, no manifiesto hasta la aparición de esa realidad con la que no se contaba, se siente una

impresión de <<necesidad>> frente a la cual, sin embargo, se conserva la libertad (...) Esa coexistencia paradójica de necesidad y libertad produce automáticamente un incremento de intensidad de la vida, una peculiar forma de <<alegría>> que responde a una forma radical de crecimiento, el que afecta a la misma realidad personal. (Marías, 1996b, pp.163-164).

Añadía yo que no es lo mismo tener libertad –y Unamuno lo había comprendido bien- <<tener libertad>> que <<ser libre>>; hay muchos que teniendo libertad no son libres interiormente y viven enredados en sus propias cadenas o en el temor, sobre todo en el temor a la verdad. Se dirá, y se dirá muy bien que sin libertad no se puede ser libre, pero siempre se tiene alguna libertad, por lo menos la que está uno dispuesto a tomarse. (Marías, 1962, p.277).

Que la vida, para ser vividera, para tener intensidad, sabor y verdad, requiere como condición inexcusable, libertad, Nadie está más persuadido de ello que yo; creo que la vida humana es intrínsecamente libre... Y no es lo mismo tener libertad que ser libre (...) la libertad no es tanto algo que hay como algo que se hace, y se hace ejercitándola en la mitad de las posibilidades. (Marías, 2000, p.41).

Como en el tema de la verdad, Marías dedica artículos periodísticos y filosóficos, que muchas de las veces son puras transcripciones de conferencias suyas, para desarrollar su pensamiento sobre el tema en la revista *Cuenta y Razón*, que él mismo fundó en 1981. En ésta encontramos un artículo descriptivo de su pensamiento sobre la libertad y que detalla la relación que el filósofo le da en el acontecer de la vida social, en el encuentro de unas realidades personales que aúnan motivos para corroborar en una vida digna y que se precie de serlo:

En este curso, han seguido ustedes –en colaboraciones mucho más interesantes que la mía– el examen de una serie de aspectos muy importantes de los cambios producidos en este siglo que acaba de comenzar. El día 14 de Enero di la primera conferencia, una

conferencia sobre la verdad; hoy, 27 de Mayo, voy a hablar de la libertad. Recuerdo que, al final de aquella conferencia ya lejana, recordé la cita evangélica “La verdad os hará libres”, es decir, establecía la conexión entre la verdad y la libertad. Sigo creyendo que la verdad es la condición de todo lo demás, creo que uno de los problemas del mundo actual es el uso –el abuso– de la mentira; la falsedad es otra cosa, la falsedad no es voluntaria, todo el mundo puede caer en error, pero esto se suple, se corrige o se rectifica, mientras que la mentira no, la mentira es voluntaria, el que miente sabe que miente, y eso deja una huella profunda en todo y, muy principalmente, como vamos a ver, en la libertad.

(...)

Por tanto, la situación de la libertad en el mundo no es satisfactoria, es precaria, en una porción muy grande del mundo no sólo no existe, sino que ni siquiera existen las condiciones para buscarla, pero en otra parte del mundo muy grande sí y, por fortuna, esta parte del mundo es la rectora, es la que sirve de orientación, aquella de la cual se nutren los demás. La realidad verdadera en que estamos, la realidad a que pertenecemos es el mundo occidental, no Europa ni América, que son dos lóbulos de Occidente; piensen ustedes que los muchos enemigos que tiene Occidente lo combaten con armas occidentales, e igualmente son occidentales las ideas, las ciencias, las técnicas que tienen, pues si no las tuvieran, no podrían ni intentar siquiera combatir a Occidente. Esto quiere decir que es la libertad la que triunfa, es la libertad la que a última hora se impone.

Pero la libertad triunfa y se impone si no la malgastamos, si no la ponemos en peligro, si no la perdemos; porque el hombre es capaz de perder las cosas. Hace mucho tiempo que he hablado de lo que yo llamo la fragilidad de la evidencia: el hombre ve a veces las cosas claramente, las ve con plena evidencia pero, sin embargo, al cabo de cierto tiempo, la presión de lo que se dice o de lo que impera hace que deje de ver eso que vio tan claramente y pierde la evidencia, vuelve a caer en una confusión. Esto ocurre, en gran parte, porque hay en el mundo actual dos cosas que no había en otras épocas: la organización y la publicidad. Casi todas las cosas que pasan en el mundo están muy organizadas, responden a propósitos deliberados

en que intervienen muchas personas que tienen técnicas certeras. Recuerdo que mi gran amigo el filósofo Gabriel Marcel hablaba de las técnicas de envilecimiento, les techniques d'avilissement, que existían antes y existen ahora, y si se aplican esas técnicas el resultado es desastroso; hay que defenderse de ellas y no aceptarlas nunca, ¿cómo?: recurriendo precisamente a la verdad. La verdad —lo vimos en el comienzo de este curso— tiene una virtud particular: es coherente, la verdad no se contradice a sí misma, sobre la verdad se puede edificar algo; pero la mentira no es coherente, la mentira se rectifica, se corrige, se falsifica a sí misma, y no se puede construir sobre el suelo de la mentira. Por eso, si importa la libertad, es tan enormemente importante mantener sin ningún resquicio la exigencia de verdad.

Como ven ustedes, la conexión entre la primera de estas conferencias y la última es sumamente estrecha, pues la verdad y la libertad son dos caras de la misma moneda, de la misma realidad, y si se pierde una, la otra queda gravemente comprometida. Por eso, creo que quien quiera vivir en libertad tiene que ser implacable con la mentira, tiene que mantener la exigencia de verdad sin un desmayo; podrá haber momentos en que no se sepa bien qué hacer, pues la duda es perfectamente legítima, el hombre está lleno de problemas y, si se hiciera el catálogo de las cosas que no entendemos o que no sabemos, éste sería interminable, pero algunas las sabemos o, sobre todo, las podemos saber, las podemos ver claramente si pensamos sobre ellas, si hacemos un esfuerzo; al final, resulta que con ellas se va construyendo una imagen del mundo coherente, un mundo habitable, un mundo en el cual, aunque con inseguridad siempre, se puede estar, se puede proyectar, se puede imaginar, se puede intentar realizar.

Éste es el destino de los diferentes países y de las diferentes épocas, en algunas ha predominado una cosa y en otras ha predominado la otra, pero sin duda ninguna la libertad es la consecuencia casi inexorable de esto. Yo siempre he pensado que los grandes desastres que la humanidad ha padecido a lo largo de milenios han tenido detrás un error intelectual. Y también ha habido grandes logros, grandes momentos de plenitud o de felicidad, pero la

felicidad es siempre relativa, es insegura, improbable y, sobre todo, asunto personal. Yo recuerdo que, en la guerra civil española, cuando se hablaba de la Unión Soviética en la zona en que yo estaba, se decía: “los 150 millones de hombres felices”, y a mí me parecía ridículo; ningún régimen puede dar felicidad, algunos pueden quitarla o no darla, pero la felicidad es asunto puramente personal, depende de lo que uno hace, de lo que uno es y también de lo que le pasa, pues el azar constituye parte decisiva de nuestra vida y la felicidad depende en gran medida de ello. Se puede vivir infelizmente en un mundo que por lo demás es bueno y puede también ocurrir lo contrario, pero, naturalmente, la libertad es lo exigible, la libertad es lo que necesitamos mantener y defender.

(...)

Por tanto, lo decisivo de la libertad es su ejercicio; no hay libertad: la libertad se hace. Se puede gozar de ella en la medida en que la hay, en que la tenemos, pero no la hay más que si la hacemos. Si cada uno de nosotros nos miramos en el fondo de nuestra alma, reconoceremos si hemos hecho lo posible por ejercer la libertad, si hemos estado dispuestos siempre, esto sí, a pagar el precio necesario, que no tiene que ser tremendo ni tiene que ser dramático ni mucho menos melodramático.

(...)

La libertad es la condición misma de la vida humana, y la verdad y la libertad son absolutamente inseparables. El Evangelio dice: Veritas liberavit vos, “La verdad os hará libres”, y es cosa de tomarlo en serio pues, aunque no se sea creyente, es una verdad que está al alcance de todos, que es evidente. No permitamos que esa evidencia sea frágil, no dejemos de verlo ni de pensarlo. En este momento en que estamos superando las causas más graves de la crisis profunda iniciada al comenzar este siglo, no podemos dormirnos, no podemos olvidarnos, no podemos creer que la cosa está ya resuelta, que la libertad está ya asegurada; hay que seguir manteniéndola cada día, constantemente, de un modo cotidiano.

(...)

Los dos extremos de este curso se unen ahora: verdad y libertad son totalmente inseparables, no podemos renunciar a ninguna de ellas, las dos son dimensiones constitutivas, absolutamente necesarias la una respecto de la otra. Si miramos cómo está el mundo, veremos que evidentemente hay falta de libertad, pero si miramos un poco más a fondo, encontraremos que por debajo de las apariencias hay una gran falta de verdad y un predominio constante de la mentira. Ante lo que se dice en los periódicos, en los libros, en la televisión, en la radio, etc., ¿cómo reaccionamos?, ¿vemos que es falso, y no falso simplemente porque sea error, sino que es mentira?, ¿o vemos que es verdad, que el que lo dice lo piensa, nos lo comunica y podemos participar de ello? Ésta es la cuestión decisiva, de la que nuestra libertad depende literal y esencialmente. Sin verdad no hay libertad, y sin libertad el hombre no es hombre, no puede vivir su vida humana. (Marías, 2002b, pp.197-205).

PARTE V

CONCLUSIONES

CAPÍTULO VIII - Conclusiones

Este apartado de la tesis va dedicado a las conclusiones, que van a tener tres partes diferenciadas:

- 1) *Óptica Mariasiniana*: se tratará de resumir los elementos antropológicos, metafísicos y estructurales del pensamiento de Julián Marías a lo largo de la tesis. Sus conceptos filosóficos. El desarrollo discursivo sobre el tema de la felicidad que desarrolló en tantos años de fecunda actividad.
- 2) *Hipótesis relacionales*: se contrastará la información que se ha desprendido del trabajo realizado con las hipótesis a priori redactadas por el doctorando en la presentación de la tesis.
- 3) *Síntesis conclusiva*: valoración global del tema de la felicidad en Julián Marías en el marco de un concepto general e histórico de la felicidad.

8.1. Óptica Mariasiniana

8.1.1 Análisis

Las definiciones terminológicas y el sustrato filosófico de su pensamiento referente al tema de la felicidad quedan ampliamente reflejados en el relato de parte de los textos de diferentes épocas de su formación personal y profesional como escritor, profesor, conferenciante y articulista; hemos definido algunos conceptos propios de su pensamiento, acuñados por el autor vallisoletano.

- A) Conceptualización de la felicidad
- B) La fórmula mariasiniana de la felicidad
- C) La felicidad en sociedad
- D) La imposibilidad de la felicidad
 - D. 1 Balance vital
 - D.2 Crisis de expectativas
- E) La felicidad y el conjunto de actividades diarias
 - E.1 modos de la felicidad
 - E.2 el carácter argumental de la felicidad
 - E.3 Cuenco personal
 - E.4 las formas sexuadas en la felicidad
 - E.5 La muerte en la estructura humana de la felicidad
 - E.6 La imaginación en el corpus felicitario

A) Conceptualización de la felicidad

Cuando se intenta contestar a la pregunta del sentido de la propia vida se plantean multitud de interrogantes. La simplificación a un sentido primario sería haber tenido una vida feliz, respuesta que nos abre un amplio abanico de posibilidades e imposibilidades, por lo tanto, encontrar el propio sentido será un trabajo difícil y en el que el concepto de felicidad seguramente estará presente en la mayoría de los hombres. Un concepto que, según cada época, ha tenido un tratamiento intelectual diferente. En la época de los clásicos, la felicidad solía ser considerada como la recompensa a una virtuosa y sabia vida, dejando al margen otras cuestiones como el amor, la libertad personal, el camino hacia la muerte, los bienes materiales... Si la naturaleza de la felicidad es escurridiza, la interpretación conceptual se ha movido, como decíamos, a la vez que la sociedad moldeaba su caminar. En las culturas clásicas de nuestro *ethos* occidental, griega y romana, Marías encuentra supuestos y teorías que constituyen los antecedentes de la idea cultural de felicidad, empezando por Aristóteles con el enunciado, ya citado en el principio de esta tesis, de que *todo arte y todo trabajo tienen que tender al bien*, que es el camino de la felicidad junto con una vida virtuosa y en la que con el cultivo de la amistad, también como bien supremo, llevan a una autarquía duradera.

Aún así, esta vida virtuosa no puede ser solitaria sino que tiene que tener el componente de vida social o colectiva, y en ésta, la praxis de la amistad junto con *la theoria* de vida buena. Eso se interpretaría con dos expresiones: *eudaimonia* y *makaría*. La necesidad menesterosa de unir autosuficiencia y dependencia humana. Una teoría del vivir sin el vínculo con el prójimo no sería nada más que papel mojado; palabras inertes carentes de vida real. Dada la orientación intelectual

de Marías, con los referentes Orteguianos, éste insiste en el hecho de que la vida y el ser mismo del hombre y mujer están circunstancialmente condicionados, por lo que esta relación intrínseca con lo que envuelve al individuo al nacer ya, de por sí, augurará un devenir, que se volverá condicionado o no en función de la voluntad, del deseo, de la capacidad y fortaleza de cada cual.

B) La fórmula maríasiniana de la felicidad

La vida personal, inmersa en un mundo donde vivir es una suma de ingredientes de contenidos de todo tipo, donde los conocimientos de un ser humano se dispersan, entrelazan, suman y escampan por diferentes ámbitos del saber, las Ciencias Exactas conviven con las Sociales, con los ramales de la Historia, con la Espiritualidad, con la Medicina... ¿Existen fórmulas para poder descifrar la felicidad, medirla y entender que siguiendo unos parámetros preestablecidos esta será posible o nos acercaremos a ella? Marías deja un relato filosófico donde una fórmula probable y posible de enunciar sería:

$$\text{Realidad} / \text{Pretensión} = \text{Felicidad}$$

En la medida que el resultado de la fracción se acerque a la unidad, la acción del vivir se acerca más a una felicidad plena.

C) La felicidad en sociedad

Sin prescindir del argumento manifestado reiteradamente por Marías del carácter individual y único de la felicidad en el ser humano, cabe también añadir, como el estudio así lo demuestra, que un nivel o ambiente social generalizado de felicidad influye directamente en las vidas individuales. Puede existir una consciencia personal de autonomía individual pero ahogada por fuerzas externas de convivencia colectiva. Se puede dar el caso en sociedades donde, conscientes de la falta de recursos (materiales, estructurales, etc.) generen lo que podríamos denominar una *infelicidad inducida*. Son aquellas colectividades que se comparan a otras y encuentran el sinónimo de sociedad felicitaria en aquellos lugares, países, etc. donde la prosperidad y el éxito económico y tecnológico predominan. Cuando este modelo societario aparece como referente se genera un cierto imperativo moral y modal que atrapa a aquellas sociedades que no siguen el mismo ritmo de la modernidad operante.

Como hemos visto, no todas las sociedades manifiestan la misma intensidad hacia el nivel de expectativas colectivas o individuales que acrecienten en la incidencia felicitaria. Lo que Marías llama *modos de inserción* se refiere a lo que favorece la posibilidad de felicidad en nuestras decisiones personales y que tiene que ver con el grado de nuestro deseo y anhelo en hacer que coincidan nuestras pretensiones personales con las generales de la sociedad. En esta inserción felicitaria en el lugar donde decidimos vivir, trabajar, etc. influye mucho la fluidez de uno mismo y la capacidad para integrarse en los usos, modos y vigencias de la época en la que a uno le toca vivir. Pero ahí también se instala un alveolo de imposibilidad felicitaria, ya que los paradigmas abstractos nos influyen y a veces

pueden no ser concordantes: hay factores económicos, políticos que importan y que no siempre pueden estar al alcance decisorio del que vive. También hay otros factores que, como hemos visto, son fuente y manantial de felicidad y que no siempre están con nosotros: amigos, familia, clima, lengua, marco cultural o paisaje y que, como podemos constatar en nuestra actualidad más cercana, no acompañan en el devenir diario de la multitud de personas que viven sus particulares éxodos personales. Todas estas realidades, íntimas y personales, pero a la vez fraguadas en el vivir en colectivo crean un gran vacío cuando nos faltan, porque sin ello la vida cotidiana pierde sabor, valor, gracia y hondura, y sin ellos, la posibilidad de ser más felices se atenúa en el pasar de los días.

En el momento de valorar la felicidad en colectivo, Marías, más allá del análisis teórico o complejo de estudios analíticos, estadísticos, etc., valorará el *enfoque visual*, un enfoque que le llevó a transmitir su visualización del mundo que pisó en sus viajes y que dejó escrito en muchos de sus trabajos. Para Marías el pisar los diferentes suelos y territorios, contactar en persona en los sitios, lo traduce como una observación de *la felicidad ambiente*, aquella que no es individual pero que se delata casi sin el contacto lingüístico con los habitantes de lugar. La alegría en la calle, la sensación de seguridad, la amabilidad, las sonrisas, la educación, son síntomas de que nos encontramos en un lugar donde se dan recursos felicitarios. Por el contrario, una calle hostil, peligrosa, violenta, hace difícil la percepción de un ambiente felicitario.

También hay una serie de factores que inciden directamente en la posibilidad de este ambiente colectivo de alegría: libertad política, empleos bien pagados, trabajos interesantes, ocio, cultura histórica, recursos personales y colectivos, transportes... pero, sobre todo, que

haya un marco social que permita que el nivel de expectativas sea acorde con las posibilidades reales de llegar a ellas, y aunque parezca paradójico, estas expectativas, enclavadas en el futuro imaginario que no podemos palpar, son las que alimentan la abstracción que es la felicidad. Lo que sí que es una realidad plausible es que de la misma manera que el miedo y la alegría en sociedad se palpan y reflejan el marco real de convivencia grupal, que la felicidad es asunto personal en su esencia, la implicación (directa o indirecta) de los gobiernos, de los políticos, de las organizaciones, del propio vivir con las vigencias, usos y costumbre, puede ser causante de cierta, poca o mucha infelicidad en los habitantes de un lugar, país, región o estado, porque una imposición exagerada de control y leyes, unas restricciones abusivas, una intromisión constante en el vivir cotidiano, lo único que consiguen es una sociedad cansada, desilusionada que se observa en hombres y mujeres cansados, desilusionados, infelices.

Nuestra realidad personal es primaria y radical pero también acontece en un marco histórico y temporal, por lo que el grado y el ángulo de inserción personal, de compromiso y adscripción a una colectividad pueden variar sustancialmente, desde las sociedades occidentales, a las sociedades árabes, orientales, africanas, se dará un desarrollo diferente de esta temática, por lo que, a priori, esta formulación *mariasiniana* estaría enclavada en un contexto socio-histórico occidental.

D) La imposibilidad de la felicidad

D.1 La basculación vital

La vida humana en su hecho relacional, en su integridad práctica y unitaria nos resulta circunstancial, biográfica e inscrita en una realidad natural y social. Vivir una vida es entenderla y entenderse y, como reiterará Marías, más allá del plano analítico en el que queramos situarnos, la vida se nos manifiesta latente con solo abrir los ojos y mirar a nuestro alrededor. Esto no excluye una multiculturalidad, una multidimensional dada, un anhelo de la persona inteligente en abrirse paso a las preguntas y dudas, generando a su vez más preguntas y más respuestas, porque la pregunta es el inicio pero no el final. Vivimos la vida siempre en movimiento, porque la vida en sí, la vida de la naturaleza es ya vida en movimiento, siempre igual y siempre diferente. Transmitiendo el mensaje que Marías deja de la persona trasladado a la naturaleza: siempre es el mismo, nunca lo mismo: el ciclo natural de un día se compone del mismo movimiento: sol que sale de la oscuridad de la noche, sol que se pone en el horizonte del día al atardecer; ciclos constantes nunca idénticos.

Las vidas personales son únicas e intransferibles y se sitúan en este marco de temporalidad creciente y variante en biografías que sólo se completan cuando llegan al fin de la vida terrenal. Puede haber momentos de felicidad compartidos con otros de infelicidad. Puede haber una sensación personal de felicidad media al llegar a un curso importante de vida vivido o puede, también, después de esa misma sensación caer en el vacío más absoluto por acontecimientos dramáticos difíciles de superar o conllevar. Pero esto no es obstáculo para que nos encontremos con lo que Marías repite sistemáticamente,

que, independientemente de este sustrato de abstracción que llena el contenido de nuestras vidas personales, la pretensión del ser humano es, en su naturaleza y en sus inicios, una pretensión de felicidad, una pretensión que se encuentra dentro del ámbito de la felicidad, aún sin saberlo, aún sin haberlo pensado todavía. La vida se mueve en el concepto de la satisfacción y la plenitud a pesar de que tenemos presente que la infelicidad puede estar presente en nuestras vidas. No podríamos ser infelices si no tuviésemos ya una noción de felicidad. Por eso Marías lo llama imposible necesario: 'necesario' porque viene adscrito a nuestra piel e 'imposible' porque una vida, en toda su magnitud es un ventanal abierto a todo tipo de aconteceres, de preciosos amaneceres, de bucólicos atardeceres, pero también de devastación, tormenta, drama y desespero.

D.2 Crisis de expectativas

Vivimos en el contento y el descontento. En esa estructura dinámica que es el vivir las cosas pasan y nosotros las pasamos con ellas, de manera que cualquier cosa que hagamos gravita en el conjunto de lo que estamos viviendo pero con la irrevocabilidad que está en cada momento de la vida. Vivir es siempre un paso hacia delante; por eso, acertar en la dirección es vital para el encuentro con esa proyección personal que dé hondura, fondo, profundidad a la característica de ser persona. Ante una variedad de cosas, acontecimientos, proyectos, de posibles caminos por emprender, no queda otro remedio que elegir unos y rechazar otros, y ahí también se encuentra el sinsabor de la felicidad, el amargo despertar a los sueños, el pensar si la decisión es acertada o no, si el camino elegido truncará los objetivos felicitarios. Por eso en esa vida futuriza los acontecimientos venideros, en función del sendero escogido, se verá, también lleno o no de un bálsamo de felicidad.

La expectativa abierta generará ilusión o desencanto. Por eso el placer no es fuente suficiente de felicidad, ya que una vez colmado, saciado, el hombre y la mujer quieren volver a sentir en su interior un deseo de curiosidad e interrogación, porque la felicidad entra como función de la vida personal con un carácter proyectivo. Paradójicamente, un cierto estado de felicidad puede darse en circunstancias inverosímiles (enfermedad, pobreza), lo mismo que la infelicidad puede hallarse en el interior de personas que se bañan en la abundancia y en la riqueza. Por tanto, las expectativas humanas hacia la felicidad muestran una tensión que está sujeta a fluctuaciones y oscilaciones: péndulos vibratorios del vivir.

E) La felicidad y el conjunto de actividades cotidianas

E.1 Actividades felicitarias

Para Marías, siguiendo el enfoque de su maestro Ortega, relaciona las ocupaciones felicitarias con cuatro ámbitos del vivir que hoy en día quedan desfasados, o que se denominarían de otra forma. Ortega, y posteriormente Marías, denominan a la caza, la danza, la carrera y la tertulia como ocupaciones básicas para un desarrollo activo de la felicidad humana. Si bien es cierto que estas actividades continúan vigentes en muchas de las sociedades occidentales - particularmente la española-, la diversificación del ocio, producido por un enorme desarrollo en las comunicaciones y las tecnologías ha diversificado enormemente el conjunto de actividades, individuales o grupales, fuera del ámbito familiar o profesional. El desarrollo de muchas actividades deportivas, la proliferación de grupos con actividades de senderismo y montaña, el cine (del cual Marías era un aficionado empedernido), los deportes de masas, el teatro, las actuaciones musicales, las relaciones interactivas, etc. etc., harían de las ocupaciones felicitarias, un conglomerado importante. Marías denominaría *tiempo personal* (tiempo dedicado a uno mismo excluido el trabajo reenumerado y tiempo que pasamos yendo o viniendo de él, excluido el tiempo dedicado a la actividad burocrática que se tiene que gestionar en una vida), a todos esos momentos de interacción que dedicamos a indagar, descansar, relacionarse.

Hoy en día las tertulias, antaño en centros, ateneos, sociedades, casinos o lugares específicos se han substituido por conversaciones interactivas, a través de los ordenadores o los teléfonos móviles, en unas redes tecnológicas acondicionadas para ello, con mucha comodidad para el usuario (no hay el desplazamiento personal) y

con un abanico de posibilidades muy grandes al recibir mucha y variada información por estos canales de transmisión: películas, música, conferencias, etc. Por lo que se refiere a las *carreras*, el fútbol sería un perfecto sustituto a las carreras como actividad felicitaria. Mueve millones de personas en todo el mundo: pasión y rivalidades se encuentran en él como, así mismo, unas infraestructuras de juego y de mercado mercantil y pecuniario (al estilo de las carreras de galgos que existían en los canódromos). Por lo que se refiere a la *danza*, evidentemente el abanico en el marco de la representación teatralizada y musicada ofrece muchos recursos, muchas actividades que, en el contexto cultural, son actividades felicitarias. El mundo del arte en sus vertientes de pintura, escultura, museos de todo tipo, bibliotecas... ofrecen también nuevos espacios donde las personas encuentran sus momentos de felicidad. Quizás la actividad que más ha entrado en declive ha sido la *caza*. En los tiempos contemporáneos no se dan muchos atributos a la caza, sólo en determinadas zonas, muy delimitadas y hacia grupos de animales también delimitados.

E.2 El carácter argumental de la felicidad

Exceptuando casos concretos, tanto el hecho de vivir como la felicidad son pensados por el ser humano en clave de permanencia, de duración y de movimiento. El vivir demanda que la felicidad acontezca, esté presente, viva y latente. Aunque en el lenguaje coloquial se use la expresión *soy feliz*, en realidad la felicidad no es un estado del ser, porque implica un hacer. Y porque hacer algo con lo que nos pasa es vivir, la felicidad mantiene los mismos atributos que el vivir: un argumento al unísono de los días que pasan en nuestro caminar. El *carácter vectorial*, que nos dice Marías en su obra, adopta la forma empírica de anticipo de una felicidad que se promete, que tiene que venir: la esperanza es pensar que aquello que pueda suceder y que esté en nuestro mundo real, sucede; de hecho, la fe es la creencia de que aquello que pueda suceder en un mundo futuro suceda. Así pues, el carácter argumental de cualquier vida biográfica, nos devuelve a la realidad constatada de irrecuperabilidad. Marías lo define como una *nostalgia* que aparece a veces en el umbral de la felicidad, cuando esa misma felicidad nos recuerda que es ya momento pasado y que no se repetirá en las mismas condiciones. El propio Marías define a la nostalgia como la presencia de una ausencia.

La vida es intrínsecamente dramática en la medida que nuestra línea argumental sobrepasa lo genérico y nos exige concreción en nuestras causas personales. Y estas causas personales son la fuente donde emana el argumento para la felicidad con un añadido: la felicidad es un decidir, un escoger, en cierta medida un riesgo que correr; el que se expone a ser feliz se expone también a ser infeliz; el que no quiere exponerse, entrar en el camino de las decisiones ulteriores e

importantes, no será ni una cosa ni la otra, ni feliz ni infeliz... ¿Acaso impertérrito?

E.3 El cuenco personal

Hemos observado como Marías nos habla del ser y su circunstancia constantemente, pero también que la felicidad no puede ser reducida a una circunstancia; dónde nos encontramos? Vivir significa hacer algo, pero no por el simple hecho de hacer algo, sino algo que llene nuestra vida. Como decíamos, al enunciar la felicidad en un estado -no en una posición estática-, en el estar en la vida se encuentra la estabilidad. Puedo imaginarme que soy un gran aviador, pero si no vuelo, si no he aprendido a volar, difícilmente este sueño se hará realidad. *Estar* para el filósofo vallisoletano es *estar instalado vectorialmente*, pero no de una manera estática. Esta estabilidad relativa del cuenco personal lo podemos denominar como *situaciones*; el tiempo de nuestra vida, de nuestro acontecer en la vida, lejos de ser un tiempo amorfo, muestra una situación articulada en movimiento. Nuestra vida no deja de ser una continua obra de vida discontinua con comienzos, expectativas y desenlaces, haciendo un símil teatral, como la trama: inicio, nudo y desenlace. La *espera* es el nombre que le damos a este espacio de resolución de los proyectos, una espera que se mezcla con el abrir y cerrar los días, de tal modo, que en el momento que deja de ser espera, entra la felicidad.

El temple en la vida, este temple masculino o femenino que le damos al vivir está concentrado en el semblante, en la personalidad que acuñamos a fuerza de aprender lo que es vivir y que, en un grado importante, despoja nuestra historia personal, la desnuda ante los demás y la muestra. Una muestra sustancial de este temple vital

aparece en los contextos felicitarios en diversas formas, matices y grados. La suma interpretación y reflejo del mismo no es otro que la misma felicidad reflejada en el rostro, un marco ineludible de fidelidad y transparencia del vivir personal. A diferencia de algunos aspectos del vivir, que son perseguidos por muchos de los vivientes (fama, poder, riquezas, placeres) que son elementos colaterales y periféricos del vivir, sólo la felicidad entra en nuestra cuenta personal. Por eso no nos sorprende escuchar decir reiteradamente al filósofo que la fuente de donde vamos a alimentar la felicidad es la vida con los demás; son los demás, los seres con quienes vivimos la cotidianidad y la sencillez del día a día. Hablar de una persona, es hablar de las demás personas. Los elementos que acompañan esas relaciones (amistad, conversación, cariño) son los elementos amorosos del vivir sin los cuales la felicidad sería una cuenta que *anidaría* en lugar vacío. Pero no es fácil llenar nuestra vida personal de estas relaciones. Vivir también presenta obstáculos de convivencia y entendimiento. Pero la premisa es clara en el autor: sólo aquellos a quienes tratamos como personas pueden ofrecernos felicidad personal; sólo aquellos a quienes tratamos como personas nos recompensarán con felicidad personal. Profunda y sincera intimidad, diferente según el grado de relación, sea amistad o amor de pareja. Es cierto que también las relaciones con las personas pueden ser motivo de infelicidad debido a que nos pueden defraudar o podemos ser nosotros los causantes de la frustración ajena. Si no miramos a las personas que nos rodean desde el utilitarismo puro y duro, a pesar de que no pueda haber entendimiento, las deficiencias de la relación nunca llegarán a extremos de crear una decepción importante. Y aquí volvemos una y otra vez al enunciado anterior: en un sustrato de relación amorosa, sólo seremos felices si descubrimos que la persona que nos ofrece detalles felicitarios es aquella a la que podemos y

queremos amar, aquella que entra dentro de nuestra vocación personal.

E.4 Las formas del género en la felicidad

Al pensar sobre el tema de la felicidad orientado hacia los seres humanos que vivimos en este planeta, buscamos respuestas genéricas para todos: hombres y mujeres. Para Marías, el ingrediente del género, desde su génesis, hace diferentes hombres y mujeres, lo que querrá significar que, a pesar de este sustrato hondo y común de atributos parecidos y recíprocos, la felicidad asume dos formas diferentes y sexuadas: masculina y femenina (porque hay unos ámbitos importantes de las vidas de hombres y mujeres que caminan por senderos bien diferentes).

La condición masculina, nos dirá Marías, presupone un entusiasmo esencial por la mujer que invalida una idea de neutralidad sexuada. Para Marías el hombre es menesteroso, débil, sin embargo la condición masculina exige de él fuerza, suficiencia y conocimiento. Tiene que poseerlos. Marías nos dirá que ser hombres es, sobre todo y ante todo, tratar de serlo; y en el camino de esta conquista se halla también una conquista de felicidad. El autor no ve censurable el posiblemente genético deseo masculino de superar circunstancias y desafíos, ya que el hecho de hacerles frente puede ser una fuente de felicidad. Cuando la meta es clara y el camino honesto no tiene porque llegar el desasosiego e infelicidad. Para Marías, la felicidad tiende a ser expresada en el hombre en función de lo que ocurre, de lo que hace, de lo que representa, de lo que ejecuta; en la mujer, en cambio, pienso que la expresión de felicidad el resultado de quién es, de su sustrato personal e interior dado que, según el filósofo, la

mujer a lo largo de la historia ha mostrado mayor saber estar y dosis de moralidad más integras que los hombres.

Mirando retrospectivamente, Marías sugiere como motivo de esta distinción que las mujeres sentían la necesidad de estar contentas de sí mismas, mientras que los hombres acostumbraban a pasar sus vidas inmersos en el desafío de cosas externas o trascendentales, exceptuando las visitas esporádicas a su vida interior (caso diferente es el de los hombres reclusos en oración, la plegaria o el retiro espiritual). La mujer suele vivir más inmediatamente dentro de sí misma, tiene un grado superior de inmanencia y si no va todo bien en su interior no puede ser feliz, porque no es feliz consigo misma: ser buena con los demás para serlo consigo misma. La mujer es ella misma su casa y morada.

E.5 La muerte humana en la estructura de la felicidad

Marías nos dirá en su obra, dentro de ese aforismo suyo de *imposible necesario*, que si la felicidad es necesaria en nuestro vivir pero tiene que acabar en el fin mortuorio, este hecho es un engaño, un ilusorio del vivir, porque dentro de la estructura empírica del vivir, ésta es una estructura cerrada que a pesar de un constante movimiento vital, se termina con la muerte. ¿Esta realidad ineludible modifica nuestras esperanzas y anhelos de felicidad? El pensador dirá que la esperanza (o fe) en la inmortalidad humana ha de ser un garante en la persistencia de una felicidad humana en nuestro vivir. Para él la esperanza cristiana descansa en última instancia en la verdad revelada, una verdad que trasciende la dialéctica intelectual, porque aunque nos dirigimos a la inmortalidad, desde la creencia y la fe no podemos demostrar categóricamente que ésta nos aguarde y espere. A pesar de todo, esperanza en la inmortalidad o no, la vida presente y la futura -la realidad de la propia vida- nos lleva a pensar en esa gran realidad que es el final del ciclo de la vida; nuestro estar en el mundo limitado demanda darle un extraordinario valor al tiempo, qué hacemos con él, cómo lo vivimos. La mortalidad nos obliga a optar por lo que queremos y para siempre ya que no hay vuelta atrás.

Marías advierte en sus comentarios filosóficos que la época moderna vive en una tendencia a integrar en su *modus vivendus* la apreciación de que el mundo es absurdo, trivial, opaco, porque la interrupción en nuestras vidas de la muerte (nunca en primera persona, sino a través de los seres queridos que nos rodean) la hace dramática y sin sentido. Intentará explicar la conexión entre esta vida y la otra, la del más allá desde el sentido amoroso del ser humano, ya que para él, en la medida que uno ama necesita seguir viviendo para seguir amando y para amar eternamente hace falta pasar a otro estadio de vida.

E.6 La imaginación en el corpus felicitarario

Para Marías la felicidad acontece en estrecha unión y relacionada de forma interesante con la ilusión, con el concepto actual que se tiene de este vocablo. En su obra de referencia, *La Felicidad Humana* (1987), y en *Breve tratado de la Ilusión* (1984) se detiene, con gran desarrollo literario, a analizar estos vínculos, partiendo de su raíz etimológica, del significado que se le ha dado a lo largo del tiempo, de cómo un sentido 'ilusorio' del término como magia y encubrimiento que se le daba en el siglo XVIII ha pasado a tener un significado de esperanza en el futuro, de anticipación positiva de lo que ha de venir. Este cambio en la denominación e interiorización del término es vital para el filósofo vallisoletano para entender la conexión directa de la ilusión con la felicidad, porque para él, felicidad y proyecto *futurizo* son conceptos también que van siempre aparejados, por lo que el carácter *futurizo* de un proyecto necesita de la ilusión para poder ser representativa en el marco mental de las personas.

Para Julián Marías la condición de unidad entre ilusión y felicidad permiten que el cultivo de esta conquista genere a sí mismo unas condiciones antropológicas que pueden favorecerla. El ser humano, la persona, el hombre y la mujer que habitan en nuestro planeta tienen condiciones primarias para la felicidad -la desea y la necesita- pero estas condiciones no están desarrolladas y si no se hace una cierta presión sobre ellas, se oscurecen y desvanecen. En su obra *La Felicidad Humana* (1987) el filósofo hace alusión al sociólogo Auguste Comte⁴² y al término acuñado por él: la *movilidad social*. Éste detalla que los límites de la variación de la realidad humana, de la

⁴² De Auguste Comte (1798-1857) Marías nos dirá en el prólogo de su traducción del *Discurso sobre el espíritu positivo*, que: "Hay en Comte, fuera de su estricta intención filosófica, muchas cosas fecundas. Hay una visión de la realidad histórica entera; un intento -cuando menos- de sociología; ideas claras sobre la política de su época y acaso, en cierta medida, también de la nuestra". (Comte, 1997, p.8).

estructura del hombre, no son biológicos sino históricos, es decir, que el hombre varía históricamente y, por tanto, hay una variabilidad y modificación social de origen histórico y no biológico. Para Marías la *ilusión* es un elemento clave para originar en el pensamiento una idea que nos lleve a un método (o camino) para fomentar la felicidad humana, que sería el desarrollo de las dimensiones en las que ésta pueda acontecer; y ésta, como nos dice Marías, sólo puede acontecer cambiando la realidad antropológica del vivir, orientado el vivir hacia las dimensiones regladas de la vida personal y biográfica, olvidándonos, en parte, de las estructuras económicas, sociales o políticas que nos envuelven.

8.1.2 Extracto mariasianiano

- 1- Todo lo que el hombre hace, lo hace en búsqueda de la felicidad.
- 2- La felicidad afecta a la vida entera; lo que el autor define como *instalación* y como un concepto de *radicalidad vital*: la felicidad es sentirse feliz estando y siendo feliz.
- 3- La felicidad tiene que ser mía, no sólo individual, particular, sino sobre todo tiene que tener conexión con el quién proyectivo que es cada uno. La felicidad es personal, no individual, por eso es muy importante tener en claro, sobre todo, *a quién* necesitamos para ser felices.
- 4- La felicidad es la realización de la pretensión. La fórmula orteguiana aparece nuevamente: si no hay una respuesta adecuada de la circunstancia, la pretensión no se puede realizar, y no es posible la felicidad.
- 5- Relación felicidad-tiempo. Estando la vida ligada a la temporalidad, es ineludible esa relación siendo la felicidad un atributo metafísico humano. Ser feliz, en realidad, se nutre del sentido de *futurición*: voy a ser feliz. Como en tantas cosas del vivir, los preparativos y los preámbulos superan el momento en sí.
- 6- Relación felicidad-vocación. Cuando se relaciona la vocación (lo más íntimo de uno, lo que surge de por sí sin limitaciones, con la propia realidad programática), la felicidad acontece y la instalación queda colmada. Aparece una sensación de eternidad, siempre presente en el pensamiento humano.

7- Para J. Marías lo cuantitativo tiene poco lugar en la vida humana (lo vemos cuando hace crítica de la estadística moderna): la felicidad consiste primariamente en la *intensidad* de la vida, no en la cantidad.

8- Relación felicidad-ambiente. La felicidad social o ambiente influye directamente a la felicidad personal. La alegría de la calle y la ausencia del miedo favorecen la situación colectiva de la felicidad y, en consecuencia, la personal.

9- Vivir en un término medio, no sólo económico, afecta directamente al núcleo felicitario (lo que él denomina *holgura*).

10- Ilusión. Es una pieza básica por su conexión esencial con la vocación, con la condición amorosa, con el sentido futurizo del ser humano y al que, como hemos destacado a lo largo de esta tesis, Marías dedicará entero el último capítulo.

8.1.3 Compendio de la felicidad maríasiniana

Si alguien nos pregunta ¿qué es la felicidad? es probable que nos cueste encontrar una respuesta. No es fácil definir qué es la felicidad pero, en cambio, es muy probable que podamos contestar si creemos que somos felices o no. Lo sabemos porque la felicidad es una emoción que experimentamos. Quizás no la sabemos explicar, pero sí sentimos su presencia o su ausencia. ¿Qué es, exactamente? ¿Qué podemos hacer para encontrarla? No sólo cada persona tiene su propia idea de lo que es ser feliz sino que esta idea varía en la medida de la edad y del género. Las relaciones sociales juegan también un papel clave en la realización personal de una vida que tenga un alto componente de acción felicitaria. No a todos les hacen feliz las mismas cosas: hay quien disfruta ayudando a los demás, hay quien prefiere que los otros le adulen, hay quien se siente satisfecho de todo lo que ha conseguido en la vida... Cualquier persona es uno mismo, él mismo, diferente y único y con la capacidad de cualificar lo cuantificable como lo incuantificable, tanto objetivo como subjetivo.

Hay datos que son evidentes (si tenemos o no una buena salud, si nuestra economía va o no mal, si los seres queridos están o no a nuestro lado) que nos van a indicar si las sensaciones de felicidad se acercan a un buen parámetro o no. Un ingrediente importante en la valoración de la felicidad es la sensación de satisfacción: sentir que estamos en el lugar en que nos toca estar, con las personas queridas a nuestro lado, con las vigencias de la época que confluyen con nuestros objetivos; sentir que nuestro caminar por la vida ha respondido y responde a un quehacer positivo, amoroso, constructivo y equilibrado. El tiempo nos empuja siempre hacia adelante, pero paradójicamente buscamos sentido a la vida mirando

hacia atrás. Es entonces que sabemos si lo que hacemos, tenemos y somos responde a las expectativas que nos habíamos hecho. ¿Queríamos trabajar en este trabajo? ¿Vivir en esta ciudad? ¿Tener o no tener pareja? ¿Hijos? Si el presente se ajusta a las expectativas es más fácil que nos sintamos satisfechos. En cambio, cuanto mayor es la divergencia mayores son las posibilidades de sentirnos insatisfechos. Mirar atrás es crucial, porque nos ayuda a encontrar un sentido a las cosas, a entender qué ha pasado y por qué. Pero mirar atrás es un cuchillo de doble filo, capaz de provocar un sentimiento negativo, una profunda insatisfacción.

Que la sensación de estar satisfechos o no con la vida sea importante a la hora de determinar la felicidad tiene mucho que ver con cambios sociales y culturales. Cada vez más las nociones de felicidad, bienestar y calidad de vida no están vinculadas sólo a si nos sentimos felices o no, sino también al hecho profundamente espiritual de si nuestra vida tiene sentido. Entramos aquí en un terreno complicado, porque en nuestra sociedad se extiende la idea de que debemos sentirnos realizados, que tenemos que encontrar y desarrollar nuestro potencial, a menudo escondido. Una idea que, aunque positiva, añade aún más presión y puede hacer que, si creemos que no hemos alcanzado nuestros objetivos, nos sentimos fracasados, lo que ayuda a sentirnos infelices.

Como comentamos en este apartado, las claves de la felicidad varían en función de la edad. Para una persona joven su proyección es muy diferente que la de una persona de mediana edad y, a su vez, ésta será distinta a la de una persona mayor. Esto significa que no sólo cada persona tiene su propia idea de lo que es ser feliz, sino que esta idea varía a medida que nuestra vida biológica avanza. La idea de la felicidad o, para utilizar un término más actual, de la calidad de vida

como referente de felicidad, es completamente personal y íntimamente vivida según la edad en que estamos viviendo. ¿Qué hace falta para ser feliz? ¿Qué hay, que tener, hacer, o ser para entrar en el misterio de la felicidad? Una de las teorías más famosas es la de Maslow⁴³, que apunta a que más allá de las fronteras sociales y culturales, todos los seres humanos compartimos unas mismas necesidades. Maslow diseñó una pirámide, en cuya base están las necesidades básicas (comer, beber, no pasar frío, descansar) e, inmediatamente por encima, la necesidad de sentirnos seguros. El volumen central de la pirámide lo configuran las necesidades psicológicas: el amor y la sensación de pertenecer a un lugar o grupo, y la autoestima, la sensación de prestigio social. Finalmente, en el punto superior existe la necesidad de sentirse realizado, de encontrar y explorar tu potencial. Cinco necesidades, cinco claves, que, una vez están cubiertas, nos deberían abrir la puerta de este sentimiento tan preciado: la felicidad.

La felicidad es necesaria para la estructura misma de la vida humana y para la realización personal. Es evidente que toda persona quiere ser feliz pero lo problemático es establecer cómo se puede llegar a *serlo*. Podríamos definir la felicidad como la máxima realización de la naturaleza humana, sin dejar de considerar que van a surgir problemas porque, sencillamente, el hombre no tiene una naturaleza fija como tienen el resto de los seres vivos. “En el hombre, nada humano es meramente natural. El hombre es esencialmente artificial

⁴³ Maslow (1908-1970) es conocido como psicólogo estadounidense y como uno de los principales exponentes de la psicología humanista. El desarrollo más conocido de su obra es la Pirámide de las necesidades, modelo que plantea una jerarquía en la que la satisfacción de las necesidades más básicas da lugar a la generación sucesiva de necesidades más altas. Según este pensador, únicamente aquellas necesidades no satisfechas generan una alteración en la conducta ya que una necesidad suplida no genera por si misma ningún defecto. Otro principio de su pensamiento es el que sugiere que las únicas necesidades que nacen con el individuo son las de la base, es decir las fisiológicas, y que las demás surgen partir de que éstas ya han sido suplidas.

o, si se prefiere, histórico” (Marías, 1954, p.83). Por esta razón, el autor afronta la cuestión desde la excelencia o el logro de la máxima calidad: una vida feliz sería lo mejor que podamos tener. En este sentido, se podría atender a la diferenciación de personas y también, por supuesto, a la diferenciación de los sexos. Si nos centramos en la hipótesis que una vida feliz es lo mejor, ésta lo será en cada caso particular, en *cada* hombre y en *cada* mujer; por lo tanto, ese ‘mejor’ es relativo ya que se debe adaptar a las posibilidades y recursos vitales de cada persona. La condición sexuada y la edad serán elementos diferenciadores de una posición *felicitaria* delante de la vida.

Por estas razones, es complejo afirmar sin más que la felicidad es la posesión de la realidad ya que ésta es terca, no se deja poseer. En esto consiste la pugna básica del hombre, una lucha entre su deseo de seguridad y la radical inseguridad de la vida humana misma. Y aquí está la clave de la cuestión: para llegar a entender en qué medida es posible la felicidad humana, es necesario partir de la base que esa felicidad es insegura y quizás es erróneo plantearla como una mera posesión, como algo que se tiene y se controla. ¿Cuál es entonces, el elemento que falla en el planteamiento? El hombre es en sí mismo una contradicción y se define por su profundo descontento vital: aunque las circunstancias que le rodean sean enteramente positivas y tenga todas sus necesidades totalmente cubiertas, disponiendo de tiempo libre y de múltiples posibilidades de formación y de ocio, todavía está insatisfecho consigo mismo y con su propia situación. El hombre aparece formalmente definido por el descontento que es, en absoluto, inexorable y, a la vez, ente que absolutamente necesita ser feliz y no se resigna a no serlo.

De modo que es la vida misma la que podría ser denominada como *una tarea imposible*, porque vivir implica la búsqueda de seguridades

con la conciencia de que su posesión es insegura; en este contexto es dónde se tiene que insertar la felicidad sin olvidar ninguno de los dos polos: su posesión, sea en el grado que sea, estará marcada por esta seguridad-inseguridad simultánea. Esto conlleva a que la limitación de la vida impulse constantemente a una elección, regida por una posible pérdida inevitable de muchas posibilidades deseadas. Es de aquí de dónde parte el descontento y la permanente insatisfacción del hombre, que se puede dar de dos modos paralelos: en cuanto a la pérdida de posibilidades deseadas y en cuanto a la limitación de la posibilidad escogida. Por tanto, al tratar la felicidad hay que tener en cuenta que está entremezclada permanentemente con la infelicidad: no se puede dar un 'estado puro' de la primera sin que esté rodeada de la segunda.

La felicidad se convierte, entonces, en un impulso voluntario de la persona para transformar circunstancias adversas y convertirlas en positivas, o en la voluntad de buscar lo positivo en un marco negativo. Contando con que la elección se realiza con inteligencia, es decir, de la mejor forma posible, se va construyendo una vida que es la mejor de las posibles, pero incluso así la felicidad debe ser replanteada respecto a la primera definición. Hace falta ser consciente del propio proyecto vital, de las posibilidades y de su alcance, así como de sus limitaciones. Esta concienciación es el primer paso para lograr la realización de la felicidad y se podría definir con el término *realismo*. Conseguir ser feliz se convierte en un proceso que implica actividad y un esfuerzo continuo por ejercer una presión sobre las circunstancias que rodean la propia vida, para poder realizar ese proyecto vital. Este segundo rasgo se define como *fuerza de voluntad* para conseguir aquello propuesto por el proyecto vital.

Otro elemento a tener en cuenta es la necesaria limitación de ambos aspectos, es decir, incluso aunque el proyecto vital esté definido y las circunstancias sean favorables para conseguirlo, es preciso ser consciente de que la felicidad plena nunca puede ser lograda. Una primera consecuencia podría ser la actitud desertora movida por la lógica del mínimo esfuerzo: si es radicalmente imposible conseguir la felicidad, es mejor abandonar incluso su búsqueda. Una actitud no sólo más inteligente sino mejor éticamente, llevaría a considerar la realidad misma en su limitación: si es posible conseguir una felicidad mínima, y además coexiste con la infelicidad, lo lógico es buscar ese núcleo último de donde parte la realización de sí mismo y que remite a la dimensión más personal.

¿Cómo podría explicarse, entonces, que teniendo en cuenta todos estos elementos, y que llevarían más bien al predominio de la infelicidad sobre la felicidad, en la mayoría de las épocas haya sido más común la segunda, al menos como proyecto general? Sobre este hecho, Ortega opinaba que la cuenca del hombre en cada época era feliz aunque por ello habría que tener en cuenta el repertorio de posibilidades históricas de cada una. Incluso en las épocas más difíciles, en las que predomina el sufrimiento y donde las condiciones objetivas para el logro de la felicidad son muy complicadas, el hombre es capaz de encontrar pequeñas parcelas que normalmente brotan de su propia interioridad sin conformarse con la infelicidad. En este aspecto, es posible mantener una actitud decididamente positiva en la que predomina la confianza en el poder de la razón humana y de su fuerza de voluntad. El mayor impedimento para poder lograr esta búsqueda constante es la mediocridad en dos sentidos: tanto en sentido vital, es decir, aplicada a la persona que no se esfuerza por buscarla, como en sentido

general, al nivel de una sociedad que encasilla de algún modo a las personas y les impide un margen de creatividad y de originalidad personal.

En el primer sentido habría que contar con la aceptación de la realidad; entraría aquí la actitud de tomar el mundo como mundo y de no considerarlo como un espacio perfecto, en el que todos los proyectos humanos se van a cumplir de un modo pleno. La muestra de madurez vital estaría, por lo tanto, en saber encontrar la serenidad en la limitación, aceptando su parte negativa, pero también viendo como positiva sus posibilidades. Esta madurez llega cuando la persona es consciente de que la vida es agri dulce y sabe aceptar que la felicidad está constantemente mezclada con lo desagradable, la resistencia y el fracaso. Sin embargo, aún contando con las mayores dificultades, es necesario plantearse un hecho que va más allá de la necesaria limitación: dada la estructura de la vida, ésta es siempre fluyente. Por tanto, la consecución de la felicidad dependerá, en gran medida, de esta apertura vital, además de los elementos ya citados anteriormente. Quizás el mayor inconveniente para la consecución de la felicidad sea la oclusión del horizonte vital, en parte, por una consideración utópica o desenfocada del mundo y sus posibilidades.

A este tema clásico de la filosofía ha dedicado Marías, como decíamos al inicio, un considerable -y original- esfuerzo intelectual. Su intento ha sido esbozar una teoría de la felicidad desde el punto de vista de la vida individual y colectiva. Al tema de la felicidad, por tanto, afecta la estructura vital básica que se apoya en la sucesión de edades. La realización de la felicidad tiene que tener en cuenta esta división porque a cada edad le corresponde una forma concreta, teniendo siempre en cuenta las posibilidades y circunstancias personales, así como también los azahares propios:

La vida humana tiene edades. Cada año de nuestra vida es distinto del anterior y del posterior. Si perdemos la niñez, la hemos perdido irremisiblemente. (...) Cada edad tiene su quehacer; por tanto, tan pronto como se pasa el momento en que hay que hacer algo, ya no puede hacerse; o a veces se hace, y es todavía peor.

El hombre no tiene más remedio que acertar y elegir bien, porque se juega la vida en cada decisión, en cada elección. Por esto su vida es drama, como Ortega repite una vez y otra. (Marías, 1954, p.88).

Este elemento es ya una primera pista para la realización de la felicidad: la persona tiene que ser consciente de esa limitación de la vida y aceptar con todas las consecuencias la etapa de la vida en la que se encuentra sin pretender realizarla según el ideal de otra etapa. Por ejemplo, un joven no puede pretender realizar su proyecto de felicidad según el modelo de un hombre adulto porque no cuenta ni con su madurez ni con sus posibilidades económicas, sociales, culturales; por el contrario, una mujer adulta no puede pretender que sus comportamientos sean iguales que los de una adolescente irreflexiva, y éstos sean aceptados, porque ese no es su modelo de felicidad. La aceptación de la realidad significa no pretender planificarlo todo, despojarse en cierta medida del afán de seguridad completa, porque la vida tiene un componente considerable de azar: si no se acepta que la vida es insegura, probablemente el resultado sea el aburrimiento y, a fin de cuentas, la infelicidad. Por el contrario, el riesgo de lo inesperado puede introducir un factor de interés en la vida y de desarrollo de las propias capacidades.

Todo esto conlleva a que la limitación de la vida impulse constantemente a una elección, con el consiguiente aspecto de pérdida inevitable de muchas posibilidades deseadas. Es de este punto de donde parte el descontento y la permanente insatisfacción del hombre, la cual se puede dar de dos modos paralelos: en cuanto a

la pérdida de posibilidades deseadas y en cuanto a la limitación de la posibilidad escogida. Por lo tanto, al tratar el tema de la felicidad hay que tener en cuenta que está entremezclada permanentemente con la infelicidad; de ahí que Marías lo subraye como ese *necesario imposible*.

La felicidad para Julián Marías es pretensión: el hombre desea encontrarse bien en el mundo *-encontrarse*, encontrar lo que de verdad es él mismo- y más en concreto en su propia vida, dónde se encuentra la *vocación*⁴⁴ como elemento de vital importancia. La felicidad no se relaciona con un placer momentáneo sino como una *instalación* permanente, duradera. Por esta razón, la felicidad afecta a la futurición: al afirmar 'soy feliz' en realidad estamos diciendo 'estoy siendo feliz' o 'voy a ser feliz'.⁴⁵ Pero nos encontramos con la paradoja de que todo hombre necesita ser feliz y no puede serlo: lo necesita porque la felicidad es la pretensión de la vida, pero no puede realizarla porque nunca se puede llegar a cumplir adecuadamente. Cabe destacar que la felicidad es también realidad y tiene que contar con ella porque es su punto de partida. Si la vida se caracteriza por la emergencia, la fugacidad, la duración y la futurición, la felicidad también tiene que ajustarse a estos elementos. Por eso, la felicidad no es estática como se la ha entendido e imaginado siempre sino que es dinámica, argumental y proyectiva; en una palabra: dramática. La forma de felicidad tiene que ver en

⁴⁴ Marías define el concepto 'vocación' en su obra *La Filosofía española actual* (1963): "Es menester, por consiguiente, *escoger un programa de existencia*, y esto supone a la vez *renunciar* a todos los demás posibles, y por tanto *preferir* uno a otros. Cada ocupación *ocupa* efectivamente un insustituible espacio de tiempo, y representa un ingrediente constitutivo de ese <<argumento>> en que consiste nuestra vida. Y entre las ocupaciones hay dos clases bien distintas: las que no vienen impuestas por la necesidad y no se ejecutan por gusto ni por interés directo, sino por su rendimiento *-en suma, el trabajo-*, y las que elegimos libremente, por pura complacencia (...) *-la vocación-*, y que nos proporcionan felicidad". (Marías, 1948, pp.99-100).

⁴⁵ La riqueza del verbo 'estar' en español ha sido señalada en más de una ocasión por Marías, porque es un término que permite introducir en el lenguaje y en el pensamiento matices que en otras lenguas no son posibles, ya que no existe la distinción entre ser y estar.

gran medida con el proyecto de vida de cada persona, pero también habría que considerar un posible peligro: al ser la felicidad dinámica -y por lo tanto, nunca segura- entra en contraposición con el deseo de seguridad del hombre y se podría producir la simplificación de la felicidad, con la reducción de los propios proyectos. Con ello, el hombre consigue asegurar el bienestar y eliminar o reducir el dolor pero, de este modo, cierra también el paso a la felicidad.

En J. Marías significaría hablar de porciones de todos y cada uno de su casi centenar de libros y muchos de sus artículos en revistas y periódicos. En todos ellos hay un acercamiento a ese tema humano que ha trascendido a lo largo de los siglos. Siguiendo el pensamiento de Ortega, el pensador hace de la vida la razón por excelencia y considera estas posiciones como etapas intermedias entre la razón pura del idealismo y la razón vital de su raciovitalismo. No hay otro camino que conciliar la vida y la razón en el vivir mismo, pues es aquí donde se muestra la coherencia racional de la vida. La vida humana, en tanto que moral, no es irracional, aunque en ella pueda anidar la sinrazón si el hombre usa la libertad radical que le constituye para la opción caprichosa o inauténtica, es decir, amoral. La vida no es un hecho sino un hecho haciendo y haciéndose, y mientras dura esta tarea, el hombre está tentado a declinar, a huir ante el esfuerzo, en detrimento del uso de la razón que para vivir necesita. Enfrentarse a las dificultades es una decisión racional y moral a la vez porque obliga a pensar la realidad para encontrar las mejores soluciones aunque no sean las más sencillas.

Se trata de pensar con una cierta rigurosidad la apreciación -a veces compartida- de que nuestra sociedad ha progresado en muchos aspectos, sobre todo de carácter técnico, alcanzando logros que parecían imposibles pero sin que haya habido un desarrollo análogo

en temas como el de la felicidad humana. Ésta parece trivializada y reducida a aspectos pasajeros y frívolos de la conducta de la persona, al consumo y al simple placer; además, es entendida como algo externo a uno mismo, como algo que viene de fuera destinado a llenar un vacío cuando justamente la riqueza está en el interior y tiene que proyectarse hacia fuera. *Vivir* debería ser sinónimo de *plenitud* porque la vida está potencialmente llena de quehaceres, de proyectos alcanzables. La esperanza en el futuro que constituye una vida humana realizada en integridad total, tendría que formar parte de una sociedad que parece desilusionada en el vivir esperanzados. Parecería como si la cultura de las civilizaciones modernas ha contribuido a debilitar las aspiraciones en un mundo donde quizás un exceso de expectativas fugaces han debilitado las que si son posibles.

Julián Marías, hoy, quizás nos diría que sería *menester* (palabra constante de su vocabulario intelectual) poner en claro una teoría de la vida humana a partir de la irreductibilidad de la vida misma. Vivir es estar en la inevitable levedad de tener que hacer algo y nadie tendría que obviar que se trata de una dificultad, no de puro sacrificio. Dificultad y responsabilidad, responderían mejor a una comprensión activa delante de la vida que el entender principalmente la vida como sacrificio y resignación. El verdadero problema de la vida no estriba en el sufrimiento que a veces conlleva el vivir, sino ejecutar bien el proyecto, afinar bien para no desviarse del camino y llevar en él aspiraciones frustradas que entorpecen también la relación con los demás. El sacrificio como disciplina nos sirve siempre y cuando tenga un sentido, que esté orientado a un fin concreto y no como simple imposición gratuita y circunstancial. Como el placer, que adquiere todo el sentido en el seno de una vida

de responsabilidad, no cuando se deja al libre albedrío. La ética, por tanto, no es una imposición que viene de fuera sino una necesidad imperiosa de tomar decisiones en las cuales al hombre le va su propio vivir porque, al decidir, elige cómo definir los problemas radicales de su propio caminar por el mundo, en la época y generación que le ha tocado sufragar.

La razón se da en la vida y es una facultad humana al alcance y servicio de lo humano, pero requiere un esfuerzo para hacerla funcionar. La aceptación de ese esfuerzo sería la *moralidad*, imposición para una vida en libertad, con los deberes que no se pueden eludir en la propia vida humana. La condición moral del hombre no es por tanto un añadido sin la condición misma donde los deberes no son imposiciones extrañas sino propias. La cuestión radical es que la vida tiene que hacerse precisamente fuera del individuo en un mundo a veces extraño, pero se trata de un asunto personal, propio e intransferible.

La raíz de la condición moral del ser humano no proviene de la supuesta alma colectiva del vivir en sociedad sino de la fuerza, del resistirse, a veces, al impulso de la masa. La presión social existe y es eficaz en muchos aspectos de la convivencia como, por ejemplo, la transmisión correcta de los usos sociales para la transmisión de los hechos culturales y cívicos, aunque no puede doblegar una actitud moral razonada. La moralidad tradicional cumple la función de suministrar normas que, aunque son en su origen racionales, pierden su sentido, pero no su vigencia, hasta que son sustituidas por otras. De tal manera, a los períodos de crisis suelen seguir los normativos, repitiéndose los ciclos. Aunque la norma moral es opuesta al capricho.

¿Es, pues, la felicidad individual la que adecuadamente orientada puede facilitar la felicidad general? Según Marías, para conseguirla sólo es necesario que cada cual se implique en su propio proyecto de felicidad y que, después, sea capaz de abrirlo y expandirlo, concéntricamente, desde la pareja hacia la familia, los amigos y la sociedad. El autor parte de la relación de amor de una pareja como núcleo del devenir posterior, fructífero, lleno, consolidado, quizás con un acento unicolor que le hace olvidar otros tipos de relaciones humanas, también existentes en la sociedad. Mejorar, ganar atractividad y madurar como personas es la fórmula que posibilita el éxito en las cuestiones de amor, y amor es lo que falta para transformar el mundo. No un amor egoísta de persona inmadura sino el amor solidario de las personas maduras. Amar es convivir con espíritu de compartir, no cohabitar con espíritu de exigir.

8.2. Hipótesis relacionales

Al inicio de la presente tesis doctoral, establecíamos una hipótesis a priori de lo que podríamos encontrar. Se establece la premisa de que en la búsqueda, la conquista, el acercarse a ese *imposible necesario* con que denomina Marías la felicidad, son necesarias unas condiciones preliminares o subyacentes a las mismas que son fundamento antropológico de la vida humana como seres personales, como seres que, no sólo viven y habitan, sino que lo hacen en unos sistemas estructurales de convivencia ya adquiridos en el momento de nacer y que construirán un entramado unitario de vida.

El conjunto de la biología con el carácter biográfico de la persona construirá un lugar en el mundo, habitado y vivido de una determinada manera; el paso de una trayectoria histórica, heredera de culteras y sabidurías pondrá al ser humano, hombre y mujer, que conviven en sociedades bajo un prisma *personal*. La persona no es persona por ser un ente vivo sino por crear, a través de la procreación sucesiva de individuos humanos, individuos con el prisma característico de la humanidad: el hecho personal: ser personas con rostro, herencia, pasado, presente y futuro que nos movemos, regimos y ordenamos de muchas maneras, pero en los que encontramos una serie de haceres, comunes, disipados, intensivos, dilatados, excelsos que en esta tesis doctoral concentramos en tres: el amor, la verdad y la libertad. Éstos son el hilo conductor de unas vidas que envuelvan ese camino, primariamente en el terreno personal, para poder postergarlo en lo social y que se hacen vitales para conyugar una buena vida, una vida buena; en definitiva, una vida dotada de un alto grado de felicidad.

El amor recíproco entre personas que se ven como un fin y no simplemente como un medio; son las que ofrecen vida plena y por consiguiente, felicidad suprema. Se trata de una felicidad irrevocable y entonces los compromisos nunca adquieren carácter de carga, de trabajo agudo, sino todo lo contrario: la vida adquiere los tintes y colores del vivir y no se puede concebir un vivir sin la otra persona y ahí empieza también el drama del vivir con la sombra de la muerte que nos amenaza, no ya por nosotros, sino porque vendrá a buscar también la persona que está a nuestro lado. Y la imposibilidad de la felicidad plena revive de nuevo. Quizás, observando las múltiples maneras de organizar uno su propia vida, en diferentes ámbitos del vivir, en soltería, en pareja, en comunidades religiosas, etc., etc., dan la sensación de que la felicidad plena sólo puede darse en las personas que viven encarnadas hacia la Divinidad, que proyectan sus vidas a un amor unidireccional. Ese amor en el Absoluto es el único que no se ve amenazado en la vida terrenal y la relación que se establece nunca encontrará el camino de imposibilidad.

El valor de la vida no es lo que justifica el amor que le tenemos sino al contrario: el amor que le tenemos es lo que da valor a la vida. El amor no depende del valor de su objeto, el amor es creador de valor. No deseamos una cosa porque sea buena, la juzgamos buena porque la amamos. Esto indica aproximadamente en qué consiste la salud psíquica: es el gusto por la vida, que permite gozar y gozarla, que permite amarla. Es la experiencia de todos nosotros. No hay más alegría que amar y no hay amor que no sea de alegría. Ahora bien, hemos visto que el contenido verdadero de la felicidad es la alegría real o posible, lo que equivale a decir que sólo existe la felicidad de amar cuando se está amando. ¿Cómo podría ser feliz el que no amara nada ni a nadie, el que ni siquiera se amara a sí mismo? Sin amigos, decía Aristóteles, “nadie elegiría vivir” (Aristóteles, 1985, p.323).

El hombre feliz es el que vive objetivamente, el que tiene afectos libres y se interesa en cosas de importancia intrínsecamente relacionadas con las personas y el que asegura su felicidad gracias a esos afectos e intereses. Es legítimo y deseable aspirar a una máxima realización de uno mismo, siempre y cuando esto no sea en detrimento de otros. Marías nos diría que todo hombre, empero, al final de sus días se da cuenta de que ha realizado solamente una parte de sus deseos y sus sueños y que es imposible la realización completa de uno mismo. Se trata de un ideal de felicidad necesario y a la vez imposible ya que jamás se podrá concretar en su total plenitud. Es cierto, también, que existen vidas más completas que otras, pero nadie puede declarar al final de su vida que ha logrado todo lo que quiso emprender y contado con toda la felicidad que pudo desear. Siempre hay en la tierra una distancia irreductible entre el deseo y la realidad: deseamos más de lo que podemos alcanzar. Por eso, todo creyente aspira a un más allá de la felicidad terrenal. Pero la insatisfacción es fundamental: explica toda nuestra vida.

Mis momentos de felicidad no son momentos en que espero con más fuerza que de costumbre, sino momentos en que gozo con lo que es. La felicidad no es la meta del camino, es el camino mismo. Hay cosas indispensables para la mayor parte de los hombres que son sencillas: la casa, la comida, la salud, el amor, el éxito en su trabajo y el respeto de los suyos son las que aglutinan el máximo índice de felicidad personal. El cariño recibido es una causa importante de felicidad pero no es puramente la persona que lo pide, aquella a quien se le da. Vivir feliz es en gran parte lo mismo que una vida buena. No cabe duda de que deseamos la felicidad de aquellos que amamos; pero no como una alternativa para nuestra propia felicidad, sino porque dando a los demás es cuando más crecemos como personas.

En la vida de las personas, el amor y la felicidad tendrían que ir unidas aunque a veces esta mano nos deja y caemos en la infelicidad: amor y desamor, felicidad e infelicidad. Por ello, creo que la mejor manera de facilitar la felicidad es convivir con amor aunque esta opción sea, a la vez, una posibilidad de conflicto debido a que la principal dificultad del sentimiento amoroso no es disfrutarlo, sino mantenerlo. El amor aparece y desaparece, nace y muere, y el tiempo que permanece entre nosotros no se puede determinar previamente. La madurez y los valores personales pueden propiciar su emergencia pero no mantener su presencia. Estableciendo un paralelismo, podríamos decir que el enamoramiento nace gracias al arte y el amor se mantiene gracias a la ciencia. En todo caso, para mantener el amor será necesario el esfuerzo y la paciencia que caracterizan al científico como dice un escritor contemporáneo:

El amor lo es todo. No se puede vivir sin amor. Estrictamente hablando, no se puede ser feliz, ni siquiera de manera parcial, sin amor. La vida sin amor es un infierno. (Vázquez, 2004, p.43).

El amor a Dios es *estar agradecido con la existencia*, dar gracias por haber sido incluido en la lista de los seres humanos que van a experimentar la vida. El amor a Dios es amor a nuestro prójimo, que es manifestación del amor de Dios, materializado en forma de persona. (...) El amor a Dios es *amarse a uno mismo*, aceptándose uno como es (...) El amor a Dios es *amar los grandes valores* o conceptos que Él representa: la Justicia, la Bondad, la Paz, la Sencillez, la Sabiduría, la Belleza, la Verdad, etc. (Vázquez, 2004, pp.46-47).

El deseo es escasez, el amor plenitud; desear algo es carecer de ello. Del deseo nace el apetito que lanza la vida hacia la consecución y la posesión de algo que nos es, por el momento, ajeno. El amor no se propone nada ni desea nada; no pide, sólo da. En algún sentido, todo lo quiere y a todo aspira para la persona amada. Ilumina sus valores más altos, los comparte y halla en ello la plenitud y el goce perfecto.

Nada es capaz de calmar el amor ya que es por esencia insaciable. El deseo se satisface pero el amor es eterna satisfacción. En la insatisfacción y el anhelo mismo es dónde halla el amor la suprema felicidad. El amor supone objetividad, separación, respeto, distancia. Querer una persona es siempre quererla en sí misma, en lo que es, independientemente de los azares de mis modificaciones subjetivas caprichosas y arbitrarias. El placer o la utilidad no merecen el amor por sí mismos, por lo tanto, una conducta sexual es moralmente buena simplemente cuando va acompañada de amor. La presencia o la ausencia de la actitud típicamente amorosa es lo que caracteriza una relación erótica de moral o de inmoral. De ella, arranca la estimación y el respeto que le otorga nobleza.

Este tránsito amoroso es, diríamos de una manera emotiva, el único antídoto a la infelicidad, la única medicina que puede aliviar lo que conlleva la misma: angustias, miedos, malhumores, desórdenes, altibajos, estados depresivos, gravitación errante... Pero sabiendo que el hombre no es una isla, sabiendo que no vivimos solos (hecho que nos invalidaría en la acción de amar al prójimo), que formamos parte de unas colectividades, que de una manera comunitaria o asociativa han decidido unirse en el día a día de sus vidas, sabiendo que el ser humano es social y que es intrínsecamente relacional, las dificultades de la propia convivencia piden, demandan al hecho amoroso, unos pilares en que sustentar las relaciones, micro, macro, pequeñas, grandes, locales o globales.

Ahí, en el camino de este mundo interrelacionado, la obra de Marías se sustenta, como hemos visto en el transcurso de esta investigación y a lo largo de la vida y obra del autor, en base a unas premisas indispensables para una vida vivida con holgura, transparencia y lo que es más importante, con dignidad. Sin la dignidad, diferente y

específica en cada momento biográfico del vivir, el ser humano pierde el norte y se vuelve todo un sinsentido. Para que los elementos de la dignidad humana estén presentes en las vidas del vivir es necesario que la verdad y la libertad estén presentes en todo momento y en este orden de preferencia. Una libertad sin la verdad adecuada, certera y única no es nada más que un instrumento vacío, vacío, sin servicio a la humanidad. La verdad, por sí sola, por la enorme fuerza que tiene al cristalizar, al dar luz, al desvelar todo lo oscuro, imprime la solidez necesaria para que ese vivir en libertad sea completo.

A lo largo de este trabajo hemos podido comprobar cómo la hipótesis anunciada vive de un contacto relacional directo con la obra de Marías. Es difícil encontrar un solo párrafo donde, al hablar de la felicidad no encontremos alguno de estos argumentos. Es difícil, asimismo, encontrar en sus artículos filosóficos o en sus obras, una desvinculación de estos tres elementos del vivir. En la óptica maríasiniana, conjugan, desde el inicio de su obra escrita los tres. El orden, asimismo, guarda relación: encontró un ambiente amoroso en la familia (en sus memorias lo recuerda), hizo valer desde casi niño su palabra de decir siempre la verdad, y actuó, dentro de las posibilidades de su época con un margen de libertad notable. Estas tres condiciones aportaron en equilibrio emocional en su vida; en palabras propias del pensador: *holgura*, que le permitieron un camino fecundo en la vida intelectual.

8.3. Síntesis conclusiva

Al hacer balance de este recorrido por el camino del saber filosófico, cabe decir los diferentes ámbitos de la filosofía en los que nos hemos movido: la filosofía como ese saber que nos acerca al conocimiento de las cosas; la filosofía como una flecha proyectiva en el vivir y desvivir humanos; la filosofía como una forma de vida, y así como una manera de ver palpar, encontrarse en el acontecer diario.

En la vida humana se manifiestan, por encima de las funciones elementales de la vida, una serie de actividades cuya esencia consiste en salir de sí mismas y aspirar más allá de la inmanencia de la vida, a algo que trasciende y las gobierna. Frente al equilibrio de las funciones apacibles de la vida animal, sólo perturbada por los impulsos que le llevan a la satisfacción de sus necesidades perentorias, la vida humana es esencialmente una vida desequilibrada, vive constantemente sin vivir en sí, en perenne donación de sí misma. De ahí su miseria y su grandeza y la profunda y estrecha correlación entre una y otra. La vida es en sí misma movimiento, cambio, flujo y reflujo, tensión y creación.

En su impassibilidad impersonal, el ser humano atrae valores que lo subyugan y lo alientan pero, al mismo tiempo, contradicen su curso espontáneo. El curso de la vida y de la historia oponen constantemente su movilidad creadora y destructora a lo que constituye, al propio tiempo, su más alta aspiración inmanente: la constitución de un orden ideal, atemporal, eterno. Vivir es trascenderse, penetrar en la realidad plenaria del mundo circundante, incorporar el mundo a la propia existencia y henchirla de sus tesoros inagotables. Toda vida posee una dirección, se traza un camino y abre ante sí un ámbito de luz. La energía vital descubre,

mediante la entrega amorosa, el sentido, la importancia y el valor de las personas y las cosas y los incorpora a su intimidad.

Los seres humanos tenemos una necesidad de auto-realización que implica aumentar su valor, bondad, conocimiento, amor, honestidad y generosidad. Cuando satisfacemos esta necesidad nos sentimos bien con nosotros mismos y entramos en la esfera de la felicidad. Somos libres de elegir lo que queremos ser, aunque seamos fruto de un origen biológicamente predeterminado, y dotados de una naturaleza esencial que requiere el encaje adecuado en un mundo vivido en el exterior, con el exterior. La vida ética es la alternativa más importante a la opción de ocuparse únicamente por el propio interés. Optar por llevar una vida ética es una decisión de mayor alcance y más poderosa que ningún compromiso tradicional.

La felicidad no es una promesa ni una idea política sino que se ha convertido en un derecho e incluso en un deber: ser persona equivale a poder acceder a la felicidad. La felicidad es aquello que da un suplemento de ser, una dimensión nueva a la vida: vale la pena vivirla cuando se es feliz. El bienestar es, entonces, morada en el camino de la felicidad. La mejor teoría sobre la felicidad nos haría muy poco felices si no supiéramos ponerla en práctica de una u otra forma. "No es la ortodoxia teórica sino la ortopaxia vital lo que culmina la vida sabia" (Díaz, 1987, p.21). Un discurso brillante no puede influir en quién no tiene su corazón dispuesto, ya que nuestra más querida teoría es nuestro más acariciado proyecto vital. La felicidad es la indicación de que el hombre ha encontrado la respuesta al problema de la existencia humana, siendo simultáneamente uno con el mundo y conservando la propia integridad. El hombre da y recibe más felicidad de lo que

suministran las cosas, por lo que el valor del hombre no puede ser medido, no es finito, sino incalculable e inconmensurable.

La felicidad no comienza con la filosofía: ha habido gente feliz y gente desdichada antes que los filósofos reflexionaran sobre ello. Pero con la filosofía se da comienzo a un cierto modo de pensarla y, por tanto, también de buscarla. Tradicionalmente, se llama felicidad a la idea de una vida que sea lo mejor posible, que sea plenamente satisfactoria. Y yo me pregunto: ¿quién no lo querría para él mismo y para las personas que ama? Y creo que la respuesta es nadie, a no ser que se esté sumido en el egoísmo más puro. Pero ni el arte de gozar ni el de querer nos pueden garantizar la felicidad, porque ésta es también una *bon-heur* en francés o una buena ventura en castellano: un golpe favorable, una buena fortuna, un asunto de azar o suerte como otro ingrediente más del vivir.

La felicidad sería la satisfacción de nuestras inclinaciones y nuestros deseos; des de este punto de vista, el concepto de felicidad es indeterminado ya que todo el mundo quiere ser feliz, pero no todos sabemos exactamente como serlo. Por ello, la felicidad es también una idea ensoñadora, fruto de la imaginación, y que necesita de la *ilusión* -término al que Marías le dedicó un libro entero⁴⁶ - para poder llevarse a término. No se puede olvidar que toda felicidad requiere una relación con la verdad, pues si se vive en la mentira o en el sueño sólo se conocerán o falsas felicidades o venturas ilusorias.

Si Marías dedicó un libro entero al tema de la Ilusión, también lo dedicó (como hemos visto en el transcurso de esta tesis doctoral) a la Felicidad Humana en el año 1987. Entraña la lectura y el análisis desgranado de su capítulos un hecho que hemos de remarcar: la

⁴⁶ Marías, J. (1982). *Breve Tratado de la Ilusión*. Madrid: Alianza Editorial.

direccionalidad de los filósofos mencionados, en la historia del devenir filosófico por parte de Julián Marías, que siendo muy joven, con veintidós años, escribe, redacta y publica su obra *Historia de la Filosofía* en 1941 (dos años después del conflicto bélico de la Guerra Civil española), donde desarrolla vida y obras de los filósofos que él cree interesantes en desvelar su vida y obras.

En sus 374 páginas del libro, y sus treinta capítulos temas y autores delimita, parcela, escoge a unos referentes filosóficos. Hemos encontrado en falta autores que creemos que han desarrollado ideas y pensamientos importantes sobre el tema de la felicidad a lo largo del pensamiento filosófico y humanista: Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard, Bergson, Scheler, Husserl y los más contemporáneos Russell, Ricoeur, Rawls, Arendt, Habermas, Gadamer... En una lista de autores, no coetáneos a él, posteriores, pero en plena vigencia en los años en que él publica.

Un aspecto interesante a destacar en este apartado de ausencias que encontramos en este libro, es la de algunos filósofos de su tiempo, aunque de una *escuela diferente*: la de Barcelona. Marías nos habla constantemente en su biografía personal de su vida al lado de grandes pensadores, en la primera mitad del siglo XX, de la Escuela de Madrid, pero hace una mención escueta a otros pensadores como Xirau o Nicol. El filósofo Joaquim Xirau tiene en su biografía personal (corta por su fallecimiento en pleno desarrollo de facultades intelectuales) grandes tratados sobre el tema del amor (*Amor y mundo*, 1940), esclarecedor y relacional con el tema tan tratado de la felicidad en las personas. En su autobiografía, Marías nos habla de algunos de los integrantes barceloneses con los que se encuentra en el Crucero en el Mediterráneo que hizo el 15 de junio de 1933 y que partió de la Ciudad Condal: Rosselló Porcel, Amalia Tineo, Salvador

Espriu y Guillermo Díaz Plaja, pero no se describen por parte de él, en sus comentarios memorísticos, de contactos personales con filósofos catalanes del momento.

Marías, germinando su saber en la Escuela de Madrid anterior al conflicto bélico de la Guerra Civil española, vivió, después, un exilio interior, basado en una posición firme hacia el vitalismo de Ortega, y unas convicciones católicas que le situaban en un lugar “incómodo” y en el que no tuvo continuidad en el mundo universitario español como docente a pesar de un gran dominio de lenguas, lo que le permitía leer directamente los autores y, hablar en el idioma propio del lugar en sus conferencias. Este aspecto es relevante en el momento del análisis intelectual de la obra del autor, ya que, alejado del mundo universitario español, Marías elabora un corpus personal de pensamiento, innovador, particular, pero que le mantiene en paralelo a las líneas de pensamiento que rigen en las universidades del país y que, también avanzan, proyectivamente hacia diferentes áreas de conocimiento, a medida que la sociedad avanza política y socialmente.

Su faceta de múltiple escritor y ensayista se desarrolla por encima de la de investigador universitario, y esparce, con un lenguaje que puede llegar a mucha gente al evitar tecnicismos propios de un desarrollo intelectual severo, sus pensamientos, teorías, su desarrollo discursivo maríasiano que atrae a mucha gente con ansias de escuchar un orador, que, al no utilizar en sus conferencias apuntes escritos, llega profundamente al interior de los oyentes. En Marías vemos a un filósofo que observa lo que le pasa alrededor, de una manera vital y directa, y en base a su observación difunde su pensamiento. No tan sólo, como veremos en la bibliografía a nivel de ensayo, sino conreando otros ámbitos de la vida intelectual:

publicando en revistas, periódicos, organizando cursos, y, desgranando la actualidad del vivir: el cine, la técnica, la medicina, los avances tecnológicos, los transportes, etc., como hechos reales de la realidad real de la época, momento y situación que le toca vivir, y, que con una observación y desarrollo programático sociológico sabe describir, desarrollar y esparcir entre sus coetáneos.

Volviendo a la temática concreta de su obra, para Marías la felicidad no está en el tener ni en el ser, sino en el estar y actuar: sólo se puede disfrutar con lo que hace, es decir, la única felicidad humana es una felicidad en acto, en la acción. Los que están felices ya no tienen que buscar otra cosa que no sea su vida tal cual es, tal cual les ocurre. El verdadero secreto es que la felicidad sólo se obtiene si se deja de buscar, y no porque se haya encontrado sino porque se ha comprendido que lo que importa no es la felicidad estática sino la vida real tal cual es, dichosa o desdichada. Si lo que pensamos amar es la felicidad, la vida casi siempre nos separa de ella; y a la inversa, si amamos la vida incluso en sus momentos de dolor, de angustia y de desdicha, entonces el objeto de nuestro amor está allí mientras estemos vivos. Sólo puede ser feliz quien ama la vida por encima de la felicidad ya que, en este caso, la felicidad sería la recompensa por esta donación hacia la propia vida.

El pensamiento surge cuando a la persona le entra el mundo entero, entorno y retoño para ser descubierta. La filosofía es un hecho de radical libertad y a la vez responsabilidad. (Marías lo llamó una visión responsable). La vida filosófica, la vida de contemplación y acción nos obliga a ver la vida y a vernos a nosotros mismos caminando con ella.

La filosofía se entrega a la vida y a cada una de sus aspiraciones y, al hacerlo, toma posesión de ella. Domina el amor, la reflexión y el conocimiento, el arte, la ciencia a la política y la religión respetando su realidad intacta y en su más puro perfil. Es la luz que ilumina, la palabra que esclarece. Con la luz que nos ha iluminado, con la verdad a nuestra vocación, a la cual hemos sido fieles, y con la libertad de pensamiento, acción y reacción de la que nuestra época nos ha dotado, la felicidad del doctorando se ha visto colmada a bastamente.

PARTE VI

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAPÍTULO IX- Bibliografía

9.1. Bibliografía de Julián Marías

Existe diversidad de planteamiento en el momento de elaborar y presentar una bibliografía. Actualmente los recursos informáticos, la información que existe en la enorme cantidad de páginas web han variado el sistema tradicional de confección de la misma. Hemos dividido esta parte VI y última de la Tesis Doctoral en tres capítulos temáticos.

- a) El primero, el de este capítulo destinado a reunir toda la bibliografía, traducciones, tesis, lo que atiende a la obra de Julián Marías en primera persona.
- b) El segundo cataliza la obra de estudiosos e investigadores que han ampliado y divulgado el conocimiento del filósofo.
- c) El tercer y último apartado reúne la bibliografía consultada para la elaboración de este trabajo de investigación, como, así mismo, un detalle genérico y temático de obras relacionadas con el concepto de felicidad y enlaces en la red.

Existen hoy en día, como decíamos al inicio, diversas páginas electrónicas que enlazan con la vida y obra del autor y nos brindan, muchas de ellas bien estructuradas cronológicamente, información sobre su obra. Desde su fallecimiento, en diciembre del 2005, se ha ampliado notablemente el número de tesis doctorales sobre la obra del filósofo, así como las traducciones en diversas lenguas; información detallada que se puede encontrar y que, como el nombre informático define: *Windows*, abre constantemente ventanas y más ventanas, archivos de mucha información escrita, en audio o

audiovisual. Conferencias, entrevistas a medios de comunicación, presentaciones, etc., pueden ser vistos y escuchados si se hace uso de las nuevas tecnologías informáticas, de los recursos de transmisión a través de la red. Destacamos algunos sitios que han sido visitados por el doctorando, en los cuales hay una amalgama de libros y artículos de revistas en *pdf*, vídeos, etc., de fácil acceso y viaje en las mismas:

- a) El archivo web de Francisco J. Salgado.
- b) La página web de la Biblioteca Nacional de España.
- c) La página web de la Real Academia de la Historia y su reciente Diccionario Biográfico con el trabajo de uno de sus máximos seguidores y exponentes: Helio Carpintero.
- d) La Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, bajo la tutela y exposición de Juan Padilla.

Hemos dividido el primer capítulo de este VI apartado en:

- 9.1.1 Obras
- 9.1.2 Obras traducidas de Julián Marías
- 9.1.3 Obras con otros autores
- 9.1.4 Prólogos y comentarios
- 9.1.5 Traducciones
- 9.1.6 Artículos en diferentes medios de comunicación
- 9.1.7 Cursos

9.1.1 Obras

Período 1914 - 1951

- Marías, J. (1941). *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1941). *La filosofía del Padre Gratry. La restauración de la Metafísica en el problema de Dios y de la persona*. Madrid: Escorial.
- Marías, J. (1943). *El tema del hombre*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1943). *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa Calpe.
- Marías, J. (1944). *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1947). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1948). *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*. Madrid: Espasa Calpe.
- Marías, J. (1948). *Ortega y la Idea de la razón vital*. Madrid: Editorial Edad y Vida.
- Marías, J. (1949). *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1950). *La filosofía en sus textos*. Barcelona: Editorial Labor.
- Marías, J. (1950). *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*. Buenos Aires: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1951). *La Escolástica en su mundo y en el nuestro*. Madrid: Sabino Torres.

Período 1951 - 1975

- Marías, J. (1953). *El existencialismo en España*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Marías, J. (1954). *Aquí y ahora*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Marías, J. (1954). *Filosofía actual y existencialismo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1954). *Idea de la metafísica*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1954). *Biografía de la Filosofía*. Buenos Aires: Emecé.
- Marías, J. (1954). *Ensayos de teoría*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (). *Universidad y sociedad en los Estados Unidos*. Ed. Lanza. Madrid.1954.
- Marías, J. (1955). *Ensayos de convivencia*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1955). *La estructura social. Teoría y método*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Marías, J. (1956). *Los Estados Unidos en escorzo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1956). *La imagen de la vida humana*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1956). *El intelectual y su mundo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1957). *Comentario a Ortega y Gasset, J. Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1957). *Ataraxia y alcionismo*. Madrid: Instituto Ibys.
- Marías, J. (1958). *El oficio del pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marías, J. (1958). *El lugar del peligro*. Madrid: Taurus.
- Marías, J. (1959). *La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*. Buenos Aires: Emecé.

- Marías, J. (1960). *Ortega. I. Circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1961). *Ortega ante Goethe*. Madrid: Taurus.
- Marías, J. (1961). *Imagen de la India*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1962). *Los españoles*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1963). *La España posible en tiempo de Carlos III*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Marías, J. (1963). *La filosofía en sus textos*. Barcelona: Labor.
- Marías, J. (1964). *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*. Barcelona: Edhasa.
- Marías, J. (1964). *Al margen de estos clásicos*. Madrid: Aula.
- Marías, J. (1965). *La realidad histórica y social del uso lingüístico*. Madrid: Discurso de recepción de la Real Academia Española.
- Marías, J. (1966). *Consideración de Cataluña*. Barcelona: Ayumá S. A.
- Marías, J. (1966). *Meditaciones sobre la sociedad española*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1966). *El uso lingüístico*. Buenos Aires: Columba.
- Marías, J. (1966). *Nuestra Andalucía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1966). *Valle Inclán en el ruedo ibérico*. Buenos Aires: Columba.
- Marías, J. (1968). *Análisis de los Estados Unidos*. Madrid: Guadarrama.
- Marías, J. (1968). *Nuevos ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1968). *Israel una resurrección*. Buenos Aires: Columba.
- Marías, J. (1969). *Imagen de la India e Israel: una resurrección*. Madrid: Alianza Editorial.

- Marías, J. (1970). *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1970). *Visto y no visto. Crónicas de cine*. (2 vols.) Madrid: Guadarrama.
- Marías, J. (1970). *Esquema de nuestra situación*. Buenos Aires: Columba.
- Marías, J. (1971). *Tres visiones de la vida humana*. Madrid: Selvet.
- Marías, J. (1971). *La imagen de la vida humana y dos ejemplos literarios*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1971). *Acerca de Ortega*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1971). *Venecia*. Buenos Aires: Cults Olivetti.
- Marías, J. (1972). *Nuestra Andalucía y consideración de Cataluña*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1973). *Sobre Hispanoamérica*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1973). *Innovación y arcaísmo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1974). *La justicia social y otras justicias*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1975). *Literatura y generaciones*. Madrid: Espasa-Calpe.

Período 1976 – 2005

- Marías, J. (1976). *La España real*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1978). *La universidad que nos formó*. Madrid: F.U.E.
- Marías, J. (1978). *España en nuestras manos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1978). *La devolución de España* (segunda parte de *La España real*). Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1979). *La política agraria y la cuestión regional en España*. Ed. Consejo Insular. Palma de Mallorca.
- Marías, J. (1979). *Problemas del cristianismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Marías, J. (1980). *La mujer en el siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1980). *Libertades personales y convivencia social*. Madrid: Karpos.
- Marías, J. (1981). *Cinco años de España*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1982). *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1983). *Ortega. Las trayectorias*. (2 vols.) Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1985). *España inteligible. Razón histórica de las Españas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1985). *Cara y cruz de la electrónica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1986). *¿Qué es el hombre?* Madrid: Instituto del Hombre.
- Marías, J. (1986). *La mujer y su sombra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1986). *La libertad en juego*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1986). *Hispanoamérica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1987). *Ser español*. Barcelona: Ed. Planeta.
- Marías, J. (1987). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.

- Marías, J. (1989). *Una vida presente. Memorias*. (3 vols.). Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1989). *Generaciones y constelaciones*. Madrid; Alianza Editorial.
- Marías, J. (1990). *Cervantes, clave española*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1991). *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1992). *La educación sentimental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1992). *La Corona y la Comunidad Hispánica de Naciones*. (10 vols.) Madrid: Asociación Francisco López de Gormara.
- Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1993). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1994). *El cine de Julián Marías*. Fernando Alonso, compilador. Barcelona: Royal Books.
- Marías, J. (1994). *Tratado de lo mejor, la moral y las formas de vida*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1996). *España ante la historia y ante sí misma (1898-1936)*. Madrid: Espasa-Calve.
- Marías, J. (1997). *Sobre el cristianismo*. Barcelona: Planeta Testimonio.
- Marías, J. (1998). *El curso del tiempo*. (2 vols.) Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1998). *La España real (La España real, Cinco años de España, España en nuestras manos, La devolución de España, La libertad en Juego)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1999). *La perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza Editorial.

- Marías, J. (2000). *25 años de reinado de Juan Carlos I*. Barcelona: Ed. Planeta.
- Marías, J. (2000). *Ser español. Ideas y creencias en el mundo hispánico*. Barcelona: Ed. Planeta.
- Marías, J. (2000). *Tratado sobre la convivencia, concordia sin acuerdo*. Barcelona: Martínez Roca.
- Marías, J. (2002). *Entre dos siglos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (2005). *La fuerza de la razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (2015). *La España posible del siglo XXI*. Madrid. Edición de Francisco Salgado. Madrid. Ed. Àpeiron.

Obras completas

- Marías, J. (1982). *Obras completas (1958-1970)* (10 vols.) Madrid: Revista de Occidente.

- I - Historia de la Filosofía
- II - Introducción a la filosofía
 - Idea de la metafísica
 - Biografía de la filosofía
- III - Aquí y ahora
 - Ensayos de convivencia
 - Los Estados Unidos en escorzo
- IV - San Anselmo y el insensato
 - La filosofía del Padre Gratry
 - Ensayos de Teoría
 - El intelectual y su mundo
- V - Miguel de Unamuno
 - La Escuela de Madrid
 - La imagen de la vida humana
- VI - El método histórico de las generaciones
 - La estructura social
 - El oficio del pensamiento
- VII - Los españoles
 - La España posible en tiempo de Carlos III
 - El tiempo que ni vuelve ni tropieza
- VII - Análisis de los Estados Unidos
 - Israel una resurrección
 - Imagen de la India
 - Meditaciones sobre la sociedad española
 - Consideración de Cataluña
 - Nuestra Andalucía
 - Nuevos ensayos de filosofía
- IX - Ortega y tres antípodas
 - El lugar del peligro
 - Ortega, circunstancia y vocación
 - Ensayos
- X - Antropología metafísica
 - Ensayos

9.1.2 Obras traducidas de Julián Marías

- Marías, J. (1956). *Reason and Life: The Introduction to Philosophy*. [Introducción a la Filosofía]. Traducido por K. S. Reid y E. Sarmiento. EEUU: Yale University Press. (trabajo original publicado en español, en 1947).
- Marías, J. (1966). *History of Philosophy* [Historia de la filosofía]. Traducido por S. Applebaum y C. Stowbridge. New York: Dover Publications. (trabajo original publicado en español, en 1941)
- Marías, J. (1966). *Miguel de Unamuno* [Miguel de Unamuno]. Traducido por F. M. López-Morillas. Boston: Harvard University Press. (trabajo original publicado en español, en 1943).
- Marías, J. (1969). *Idée de la métaphysique* [Idea de la metafísica]. Traducido por A. Guy. Toulouse: Fac. des Lettres et Sciences Humaines. (trabajo original publicado en español, en 1954).
- Marías, J. (1970). *José Ortega y Gasset: Circumstance and Vocation* [Ortega: circunstancia y vocación]. Traducido por F. M. López-Morillas. Oklahoma: University of Oklahoma Press. (trabajo original publicado en español, en 1960).
- Marías, J. (1971). *America in the Fifties and Sixties: Julián Marías on the United States* [Estados Unidos en escorzo y Análisis de los Estados Unidos]. Traducido por B. De Puy y H. C. Raley. Pensilvania: Penn State University Press. (trabajos originales publicados en español, en 1956 y 1966).
- Marías, J. (1971). *Generations: A Historical Method* [El método historic de las generaciones]. Traducido por H. C. Raley. Alabama: University Of Alabama Press. (trabajo original publicado en español, 1949).
- Marías, J. (1971). *Metaphysical Anthropology: The Empirical Structure of Human Life* [Antropología Metafísica: la estructura empírica de la

vida humana]. Traducido por F. M. López-Morillas. Pensilvania: Penn State University Press. (trabajo original publicado en español, en 1970).

- Marías, J. (1971). *Philosophy as Dramatic Theory*. [Traducción de varios ensayos]. Traducido por J. Parson. Pensilvania: Penn State University Press. (trabajos originales publicados en español).
- Marías, J. (1971). *Antropología metafísica* [Antropología Metafísica]. Traducido por D. Ribeiro de Toledo Piza. Sao Paulo: Duas Cidades (trabajo original publicado en español, en 1970).
- Marías, J. (1984). *A Biography of Philosophy* [Biografía de la Filosofía]. Traducido por H.C. Raley. Alabama: University of Alabama Press. (trabajo original publicado en español, en 1954).
- Marías, J. (1987). *The Structure of Society* [La estructura social]. Traducido por H. C. Raley. Alabama: University of Alabama Press. (trabajo original publicado en español, en 1955).
- Marías, J. (2000). *The Christian Perspective* [La perspectiva cristiana].
- Traducido por H. C. Raley. Cambridge: Halcyon Press, Ltd. (trabajo original publicado en español, en 1998).

9.1.3 Obras con otros autores

- Alonso del Real, C., Marías, J. y Granell, M. (1934). *Juventud en el mundo antiguo. Crucero universitario por el Mediterráneo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Azorín, J. L., Laín Entralgo, P., Marías, J., Aranguren, J. L. y Menéndez Pidal, R. (1960). *Experiencia de la vida*. Madrid: Revista de Occidente.
- Bleiberg, G. y Marías, J. (1949). *Diccionario de literatura española*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. y Laín Entralgo, P. (1964). *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*. Madrid: Ed. Guadarrama.
- Marías, J. y Laín Entralgo, R.Chacel. *Cambio generacional*. Madrid: Karpos.
- Ridruejo, D., Chueca, F. y Marías, J. (1983). *Ciudades*. Madrid: Ed. Prensa Española.
- Pinillos, J. L. y Marías, J. (1988). *El lenguaje de las ciencias humanas*. Madrid: Real Academia Española.

9.1.4 Prólogos y comentarios

- Abbot, J. (1973). *Azorín y Francia*. Madrid: Seminarios y Ediciones. (prólogo).
- Alcalá Galiano, A. (1951). *Recuerdos de un anciano* Buenos Aires: Espasa-Calpe. (selección y prólogo).
- Benda, J. (1957). *El espíritu europeo*. Madrid: Guadarrama. (presentación).
- Bleiberg, G. (1964). *Diccionario de literatura española*. Madrid: Revista de Occidente. (coordinación).
- Carpintero, H. (1983). *Gabriel Miró en el recuerdo*. Alicante: Universidad de Alicante. (prólogo).
- Cervantes, M. (1980). *El Quijote*. Barcelona: Círculo de Lectores. (consejos preliminares).
- Chacel, R. (1989). *La sinrazón*. Madrid: Grupo libro. (prólogo).
- Chacel, R. y Lázaro Carreter, F. (1984). *Un siglo de Ortega y Gasset*. Madrid: Ed. Alambra. (prólogo).
- De Amicis, E. (1987). *España*. Madrid: Espasa-Calve. (prólogo)
- Díaz Plaja, G. (1966). *Memoria de una generación*. Sant Cugat del Vallès: Ed. Delos. (introducción).
- Dilthey, W. (1944). *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Revista de Occidente. (comentario).
- Franco, D. (1980). *España como preocupación*. Barcelona: Argos Vergara. (epílogo).
- Gonthier, D. A. (1966). *El drama psicológico del Quijote*. Madrid: Studium. (prólogo).
- Goñi, L. (1968). *La picaresca española*. Madrid: Ed. Naute. (prólogo).
- Höpker-Aschoff, H. (1964). *Diccionario de literatura española*. Madrid: Revista de Occidente. (dirección junto a G. Bleiberg).

- Ilié, P. (1978). *La novelística de Camilo José Cela*. Madrid: Gredos. (prólogo).
- Jovellanos, G. M. (1967). *Diarios*. Madrid: Alianza Editorial. (prólogo).
- López Frías, F. (1985). *Ética y Política*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias. (prólogo).
- Machado, A. (1970). *Antología Poética*. Madrid: Salvat. (prólogo).
- Maine de Biran. (1947). *La existencia de un estado permanente afectivo*. Madrid: Revista de Psicología General y Aplicada. (traducción y prólogo).
- Olaizola, J. L. (1995). *Las bienaventuranzas hoy*. Barcelona: Ed. Planta. (prólogo).
- Ortega y Gasset, J. (1957). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente. (comentario).
- Ortega y Gasset, J. (1967). *Meditaciones del Quijote*. Salamanca: Ed. Anaya. (comentario y notas).
- Ortega y Gasset, J. (2005). *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe. (introducción).
- Ramis, M. (1948). *En torno al pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Verdad y Vida. (prólogo).
- Ridruejo, D., Chueca, F. y Marías, J. (1983). *Ciudades*. Madrid: Ed. Prensa Española. (ensayos diversos).
- Rodríguez Huéscar, A. (1982). *La innovación metafísica de Ortega: Crítica y superación del Idealismo*. Madrid: Ministerio Educación y Ciencia. (prólogo).
- Romero Flores, H. (1969). *Biografía de Sancho Panza*. Barcelona: Aedos. (prólogo).
- Rosales, L. (1979). *Rimas*. Madrid: Ed. Calve. (prólogo).
- Silvela Sangro, J. (1967). *Diario de una vida breve*. Madrid: Prensa Española. (prólogo).

- Unamuno, M. (1969). *La Tía Tula*. Madrid: Salvat. (prólogo).
- Unamuno, M. (1982). *Paz en la guerra*. Madrid: Espasa-Calpe. (prólogo).
- Unamuno, M. (1975). *Recuerdos e intimidades*. Madrid: Ed. Tebas. (responsable).
- Unamuno, M. (1986). *Obras Selectas*. Madrid: Biblioteca Nueva. (prólogo).
- Unamuno, M. y Marías, J. (1975). *Recuerdos e intimidades de Miguel de Unamuno*. Madrid: Ed. Tebas. (responsable).
- Valle-Inclán, R. (1998). *Obras Selectas*. Madrid: Espasa-Calpe. (prólogo).
- Vega Díaz, F. (1993). *El hombre y su corazón*. Madrid: Seminario Ediciones. (prólogo).

9.1.5 Traducciones

- Aristóteles. (1949). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. (prólogo y traducción junto a María Araujo).
- Aristóteles. (1951). *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. (prólogo y traducción junto a María Araujo).
- Aschoff, H. (1940). *El Dinero y el Oro*. Madrid: Revista de Occidente. (traducción).
- Bühler, K. (1985). *Teoría del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial. (traducción).
- Comte, A. (1934). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Revista de Occidente (traducción y prólogo)
- Comte, A. (1995). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Barcelona: Altaya. (traducción y prólogo)
- Dilthey, W. (1944). *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Revista de Occidente. (traducción).
- Dilthey, W. (1956). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Revista de Occidente. (traducción)
- Gratry, A. (1941). *El conocimiento de Dios*. Madrid: Pegaso. (traducción y prólogo).
- Hardy, T. (1983). *El brazo marchito*. Madrid: Ed. Planeta. (traducción).
- Hazard, P. (1941). *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid: Ed. Pegaso. (traducción).
- Hazard, P. (1946). *El Pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: Guadarrama. (traducción).
- Hopker Aschoff, H. (1940). *El Dinero y el oro*. Madrid: Revista de Occidente. (traducción).
- Kant, E. (1943). *Sobre el saber filosófico. Introducción a la lógica*. Madrid: Ediciones Adan. (traducción y prólogo).

- Kant, E. (1954). *Sobre el concepto de la Filosofía en general*. Bogotá: Ideas y valores. (traducción).
- Lehmann, R. (1935). *Introducción a la Filosofía*. Madrid: Publicaciones de la Revista de Pedagogía. (traducción).
- Leibniz, W. (1942). *Discurso de la metafísica*. Madrid: Revista de Occidente. (traducción y notas).
- Marcoy, P. (1940). *Viaje por los valles de la Quina*. Madrid: Espasa-Calve. (traducción y prólogo).
- Platón. (1948). *Fedro*. Buenos Aires: Revista de Occidente. (traducción y comentarios).
- Sombart, W. (1943) *“Guerra y capitalismo”*. Madrid. Editorial Summa.
- Scheler, M. (1940). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Revista de Occidente. (traducción).
- Séneca. (1942). *Sobre la felicidad*. Madrid: Alianza Editorial. (versión y comentarios).
- Spranger, E. (1948). *Cultura y educación; parte histórica*. Buenos Aires: Espasa-Calpe. (traducción).
- Spranger, E. (1948). *Cultura y educación; parte temática*. Buenos Aires: Espasa-Calpe. (traducción).

9.1.6 Artículos en diferentes medios de comunicación

- Artículos en el periódico *ABC*. Año 1937. Del 1951 al 1960. Del 1982 al 2004.
- Artículos en el dominical *Blanco y Negro* de Madrid en 1938, 1939 y de 1988 al 1997.
- Artículos en la *Vanguardia* de Barcelona del 10 de octubre de 1971 al 23 de agosto de 1989.
- Artículos en *El País* de 1976 al 1981.
- Artículos en la revista *Cuenta y Razón* de 1981 hasta 2004.
- Artículos en *La Nación* de Buenos Aires (desde 1948).
- Artículos en el *Noticiero Universal* español (desde 1961 a 1971)
- Artículos en *La Gaceta Ilustrada* (desde 1962 a 1982).
- Artículos escritos en las revistas estadounidenses *Foreign Affairs* (1960 y 1961) y *Commonweal* (1960).

9.1.7 Cursos

- Cursos Fundación Arte y Cultura (1963).
- Cursos de la Fundación Politeia (1969-1999).
- Cursos de Estudios Hispánicos de Soria (1972-1977).
- Cursos del Instituto de España (1981-2000).
(Diecinueve cursos ininterrumpidos, de los cuales varios fueron el origen de posteriores ediciones bibliográficas:
 - a) 1984-85 *España Inteligible*
 - b) 1986-87 *La felicidad humana*
 - c) 1987-88 *La educación sentimental*
 - d) 1989-90 *Cervantes clave española*
 - e) 1994-95 *La moral y las formas de vida*
- Cursos del Colegio Libre de Eméritos (1987-2002).
De la misma forma algunas de sus conferencias dieron como resultado la publicación escrita:
 - a) 1997-98 *La perspectiva cristiana*
- Cursos de Fundes (1990-2002).

9.2. Selección bibliográfica sobre Julián Marías

9.2.1 Libros

- Alonso, F. (1994). *El cine de Julián Marías. Escritos sobre cine.* (2 vols.) Barcelona: Royal Books.
- Cañas, J. L. y Burgos, J. M. (2009). *El vuelo del alción.* Madrid: Páginas de Espuma.
- Carpintero, H. (1967). *Cinco aventuras españolas. Ayala, Laín, Aranguren, Ferrater, Marías.* Madrid: Revista de Occidente.
- Carpintero, H. (2001). *Julián Marías.* Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid.
- Carpintero, H. (2007). *Una voz de la "Tercera España". Julián Marías, 1939.* Madrid: Biblioteca Nueva.
- Carpintero, H. (2008). *Una vida en la verdad.* Madrid: Biblioteca Nueva.
- Castro. R. (1991). *La visión de España en Julián Marías.* Berna: Peter Lang.
- Donoso, A. (1982). *Julián Marías.* Boston: Twayne Publishers.
- Henares, D. (1991). *Hombre y sociedad en Julián Marías.* Albacete: Diputación Provincial.
- Hidalgo Navarro, R. (2009). *Julián Marías y la muerte.* Madrid: Ebook .
- Hidalgo Navarro, R. (2011). *Retrato de un filósofo enamorado.* Madrid: Rialp.
- Gómez Álvarez, N. (2017). *Metafísica de la persona.* Madrid: Ciudad Nueva.
- Guy, A. y otros. (1993). *Diversas claves del pensamiento español contemporáneo.* Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Muñoz Alonso, A. (1959). *Julián Marías.* Madrid: Guadarrama.

- Nigris, F. (2005). *Libertad y método: el liberalismo desde la perspectiva "personal" de Ortega y Marías*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Padilla, J. (1964). *Ortega y Gasset en continuidad: La Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Parajón, M. (1984). *Julián Marías*. Valladolid: Obra Cultural.
- Pérez Asensi, J. (2009). *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*. Madrid: Laborum.
- Pinillos, J. L. (2004). *Homenaje a la antigüedad académica: celebrado el 16 de diciembre de 2004 en honor del Excmo. Sr. D. Julián Marías*. Madrid: Instituto de España.
- Raley, H. (1977). *La visión responsable. La filosofía de Julián Marías*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Raley, H. (1997). *Julián Marías: una filosofía desde dentro*. Madrid: Alianza Editorial.
- Suances, M. (1989). *El espíritu de Ortega: Julián Marías*. Barcelona: Antrophos.
- Soler Grima, F. (1965). *Hacia Ortega. El mito del origen del hombre*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- Soler Planas, J. (1973). *El Pensamiento de Julián Marías*. Madrid: Revista de Occidente.
- Taberner Marquez, G. (2009). *Los días contados, el Unamuno de Julián Marías*. Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones Idea.
- V.V. A. A. (1984). *Homenaje a Julián Marías*. Madrid: Espasa-Calpe.
- V.V.A.A. (2002). *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*. Madrid: Alianza Editorial.

- VV.AA. (2006). *La huella de Julián Marías.: un pensador para la libertad*. Madrid: Dirección General de Archivos, Museos y Bibliotecas. Fundes.
- V.V.A.A. (2008). *Julián Marías. Una filosofía en libertad*. Málaga: Fundación General Universidad de Málaga.
- V.V.A.A. (2015). *Julián Marías. Maestros y amigos*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.

9.2.2 Tesis Doctorales

- Araujo de Vanegas, A. M. (1986). *La antropología filosófica de Julián Marías*. Catálogo Científico, Bogotá.
- Basallo, A. (2014). *Julián Marías, crítico de cine*. Universidad CEU San Pablo, Madrid.
- Carmona Rodríguez, M. (2006). *La persona según Ortega y Marías: dos Filosofías para el siglo XXI*. Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Castro Carrasco, M. R. (1985). *La visión de España de Julián Marías*.
- Chumillas, Zurilla. P. (1996). *Biografía y felicidad. Un acercamiento a la antropología de la persona en Julián Marías*. Universidad de Navarra, Pamplona.
- Chumillas, Zurilla. P. (2017). *La vida biográfica de la persona en Julián Marías*. Universidad de Navarra, Pamplona.
- Czajkowski, M. (2001). *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías*. Universidad de Navarra, Pamplona.
- De la Llave Cuevas, J. (2001). *El proceso de autorrealización personal en la antropología de Julián Marías*. Pontificia Universidad Santae Crucis, Roma.
- Dean Cole, R. (1974). *Julián Marías as a Literary Critic*.
- Franco González, R. (2015). *La idea de España en Julián Marías desde el Materialismo filosófico*. Universidad de Oviedo, Oviedo.
- Gómez Álvarez, N. (2014). *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Henares Martínez, D. (1987). *Hombre y sociedad en Julián Marías*. Universidad de Murcia, Murcia.
- Hernández-Castro, Clara Z. (1991). *Las ideas literarias de Julián Marías, una relación estrecha con su filosofía*, Universidad de Michigan., Ann Arbor.

- Herreros Martínez, P. J. (2014). *El concepto de razón en la filosofía de Julián Marías*. Universidad Católica de Valencia, Valencia.
- Hidalgo Navarro, R. (2005). *Muerte e inmortalidad personal en Julián Marías*. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid.
- López Morillas, J. (1961) *Intelectuales y espirituales. Unamuno, Machado, Ortea, Marías, Lorca*. Madrid. Revista de Occidente.
- Noain Calabuig, J. J. (1999). *Imaginación y vida: la función de la imaginación en la vida humana según Julián Marías*. Universidad del País Vasco, Bilbao.
- Pérez de Castro, J. (1998). *La felicidad y la trascendencia en Julián Marías*. Universidad de Roma, Roma.
- Pérez Duarte, J. (2003). *Claves del pensamiento político de Julián Marías*. Universidad de Deusto, Bilbao.
- Rojo Sanz, J. M. (1983). *Persona sociedad y derecho en Julián Marías*. Universidad de Valencia, Valencia.
- Roldán Sarmiento, P. (1998). *Hombre y humanismo en Julián Marías (la dimensión psicosocial de su antropología)*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Rodríguez Alcalá, I. (2011). *El cine en Julián Marías. Una exaltación estética y antropológica*. Universidad Católica de Valencia, Valencia.
- Sánchez García, J. L. (2004). *La educación de los sentimientos en la obra de Julián Marías*. Universidad de Valencia, Valencia.
- Taberner Márquez, G. L. (2008). *Mortalidad y perduración de la vida humana en la filosofía de Julián Marías: influencias unamunianas*. Universidad de Valencia, Valencia.
- Varela Puñal, R. (2002). *Nacionalismo dispar: Ortega-Julián Marías versus Vicente Risco-Castelao. Bases filosóficas do pensamento nacionalista*. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.

9.2.3 Artículos de otros autores en revistas de filosofía

- Agua, J del. (1988). La felicidad humana. *Excelsior*, 33, 137-139.
- Barco, T.E. (1960). Marías en sus textos. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 123, 322-333.
- Carpintero, H. (1964). Sobre Julián Marías: Persona. *Revista de Occidente*, 10, 123-128.
- Carpintero, H. (1965). La filosofía de Julián Marías. *Insula*, 226, 3.
- Carpintero, H. (1994). La originalidad teórica del pensamiento de Marías. *Cuenta y razón*, 87, 90-92.
- Hidalgo, R. (2011). Julián Marías, retrato de un filósofo enamorado. *Cuenta y Razón*, 22, 91-94.
- Laín Entralgo, P. (1959). Las Obras de Julián Marías. *Ínsula*, 156, 3.
- Rodríguez Huéscar, A. (1995). Sobre la felicidad. *Revista de Occidente*, 168, 122-143.
- Valderry, C. (1990). La felicidad en Julián Marías. *Religión y cultura*, 36, 329-336.

9.3. Bibliografía general utilizada

- Abad, A. (2006). Julián Marías, persona. *Revista Cuenta y Razón*, 143, 87-92.
- Alberoni, F (1997). *El árbol de la vida*. Barcelona: Gedisa.
- Aranguren, J. L. (1989). *Ética de la felicidad y otros lenguajes*. Madrid: Ed. Tecnos.
- Arias. J. (1996). *Fernando Savater: el arte de vivir*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Burgos, J. M. (2011). *El giro personalista, del qué al quién*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- Boladeras, M y Campillo, N. (2001). *Filosofía social*. Madrid: Ed. Síntesis.
- Bolinches, A. (2004). *La felicitat personal*. Barcelona. Ed. Pòrtic.
- Calcuta, Madre Teresa. (1997). *El amor más grande*. Barcelona: Urano.
- Carpintero, H. (1967) .*Cinco aventuras españolas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Carpintero, H y varios. (2003). *Metafísicos españoles actuales*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Carpintero, H. (2007). Julián Marías y la Historia de la Filosofía. *Revista Cuenta y Razón*, 144, 7-12.
- Cavalli-Sforza, L. L. (1999). *La ciencia de la felicidad*. Barcelona: Edicions Proa.
- Del Agua, J. (2007). Julián Marías y la libertad. *Revista Cuenta y Razón*, 144, 77-80.
- Díaz, C. (1987). *Eudamoina*. Madrid: Ed. Encuentro.
- Germain, A. (2005). *La historia más bella de la felicidad*. Barcelona: Anagrama.

- Gri Casas, C. M. (2004). *La felicitat és amor i veritat*. Barcelona: Publicacions Abadiaa de Montserrat.
- Klein, S. (2004). *La fórmula de la felicidad*. Barcelona: Urano.
- Laín Entralgo, P. (1993). *Creer, esperar, amar*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Mc Mahon, D. (2006). *Una historia de la felicidad*. Madrid: Taurus.
- Moratalla, D. y San Martín, J. (2010). *Las dimensiones de la vida humana, Ortega, Subiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- Padilla Moreno, J. (2007). Marías y Rodríguez Huéscar: vidas paralelas. *Revista Cuenta y Razón*, 144, 95-100.
- Puig, A y Torralba, F. (2005). *La felicitat*. Barcelona: Proa.
- Punset, E. (2005). *El viaje a la felicidad*. Barcelona: Ed. Destino.
- Rojas Marcos, L. (2000). *Nuestra felicidad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Russell, B. (1978). *La conquista de la felicidad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Seligman, M. (2003). *La auténtica felicidad*. Barcelona: Ediciones B.
- Solà, A. (1997). *Buscando la felicidad*. Barcelona: Colimbo.
- Vázquez Goyoaga, J. L. (2004). *¿Y tú por quien luchas?* Madrid: Voz de Papel.
- Xirau, J. (1983). *Amor y mundo*. Barcelona: Península.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

9.3.1 Referencias bibliográficas citadas

- Aristóteles.(1998). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (4ª reimpresión). Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*. Traducción de Julián Marías y María Araujo. Madrid: Editorial Gredos.
- Atencia Páez, J.M. (coord.), Andreu, A., Carpintero, H., Diéguez, A., Paredes, M.C., Regalado, A.,... Zamora, J. (2007). *Julián Marías. Una filosofía en libertad*. Málaga: Publicaciones de la Fundación General de la Universidad de Málaga.
- Bilbeny, N., Vilanou, C., Delgado, B., Folch i Camarasa, L., González, J., Larrosa, J., Mora, J. y Sales, J. (1996). *Joaquim Xirau, filòsof i pedagog*. Barcelona: Ed. Facultat de Pedagogia.
- Burgos, J. M. (2000). *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva* (pp.168-194). Madrid: Palabra.
- Burgos, J. M. (editor). (2011). *El giro personalista: del qué al quién*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- Burgos, J. M. (2012). *Introducción al Personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Cañas, J. L. y Burgos, J. M. (2009). *El vuelo del alción*. Madrid: Páginas de Espuma.
- Carpintero, H. (2001). *Julián Marías*. Valladolid: Editorial Provincial.
- Comte, A. (1997). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Traducción de Julián Marías. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Coreth, E. (1991). *¿Qué es el hombre?* (6ª ed.) Traducción de Claudio Gancho. Barcelona: Editorial Herder.
- Díaz, C. (1987). *Eudaimonia*. Madrid: Encuentro.
- Díaz, C. (2006). *Treinta nombres propios* (2ª ed.). Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.

- Esquirol, J. M. (2015). *La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat*. Barcelona: Quaderns Crema.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de filosofía*. Tomo I. A-K. (5ªed.). [ebook]. Murcia: Mercabá; Biblioteca Católica Digital. Consultado des de:
<http://www.mercaba.org/Filosofia/FERRATER/Jos%C3%A9%20Ferrater%20Mora%20-%20Diccionario%20Filos%C3%B3fico%20A.pdf>
- García Norro, J. J. (coord.). (2015) *Julián. Marías: maestros y amigos*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Gil, E. A., Aguirre, N., Aldea, Q., Ancarola, G., Anes, G., Anson, L. M., Ansón, R.,... Velarde, J. (2006). *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*. Madrid: Fundes.
- Gómez Álvarez, N. (2014). *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*. (Tesis Doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Guy, A. (1985). *Historia de la filosofía Española*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre.
- Haro, E. (1995). *Diccionario Político*. Barcelona: Planeta.
- Hemeroteca ABC. (15 de diciembre de 2005). Muere Julián Marías, el filósofo que protegió la llama del pensamiento liberal en el siglo XX. ABC. Consultado des de:
http://www.abc.es/hemeroteca/historico-15-12-2005/abc/Ultima/muere-julian-marias-el-filosofo-que-protegio-la-llama-del-pensamiento-liberal-en-el-siglo-xx_1013010647622.html
- Laín Entralgo, P. (1993). *Crear, esperar, amar*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- López Frías, F. (1985). *Ética y política en torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*. (2ª ed.). Prólogo de Julián Marías. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias.

- Mc. Mahon, D. (2005). *Una historia de la felicidad*. Madrid: Santillana Ediciones Generales.
- Marías, J. (1947). *Introducción a la Filosofía*. [ebook]. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Consultado des de: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvh792>
- Marías, J. (1948). *La Filosofía española actual* (2ª ed.). [ebook]. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Consultado des de: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc37911>
- Marías, J. (1949). *El método histórico de las generaciones*. [ebook]. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Consultado des de: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcb8739>
- Marías, J. (1954). *Ensayos de Teoría*. [ebook]. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Consultado des de: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcz0512>
- Marías, J. (1962). *Los españoles*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1963). *Ensayos de convivencia* (2ª ed.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Marías, J. (1968). *Nuevos ensayos de filosofía* (2ª ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1969a). La imagen de la vida humana. En *Obras V* (pp.533-585). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1969b). Miguel de Unamuno. En *Obras V* (pp.15-220). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1969c). Biografía de la Filosofía. En *Obras II* (3ª ed.) (pp.417-629). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1969d). *India, Israel*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1970). *Antropología Metafísica*. [ebook]. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Consultado des de: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmczg8d2>

- Marías, J. (1972). *La Estructura Social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1973a). *Innovación y arcaísmo*. Madrid: Revista Occidente.
- Marías, J. (1973b). *Ortega. Circunstancia y vocación II*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1979). *Problemas del cristianismo*. Madrid: BAC.
- Marías, J. (1982). *La mujer en el siglo XXI* (4ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1984). *Breve tratado de la Ilusión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1985). *Cara y cruz de la electrónica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1986). *La libertad en juego*. Madrid: Espasa Calve.
- Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1996a). *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1996b). *Tratado de lo mejor* (4ª reimpresión). Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1998). *Sobre el cristianismo*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Marías, J. (1999). *La perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (2000). *Ser español* (2ª ed.). Madrid: Editorial Planeta.
- Marías, J. (2002a). La verdad. *Revista Cuenta y Razón*, 126, 9-18.
- Marías, J. (2002b). La libertad. *Revista Cuenta y Razón*, 126, 197-205.
- Marías, J. (2003a). *Historia de la Filosofía* (6ª reimpresión). Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (2003b). *La Felicidad Humana*. (6ª reimpresión). Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (2005a). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (2005b). *La educación sentimental* (6ª reimpresión). Madrid: Alianza Editorial.

- Marías, J. (2008). *Una vida presente. Memorias*. Madrid: Páginas de Espuma.
- Muñoz Machado, S. (2015). *Discurso de su investidura como Doctor Honoris Causa*. Córdoba: Universidad de Córdoba. Consultado des de: http://www.rae.es/sites/default/files/Discurso_Munoz_Machado_honoris_causa_Cordoba.pdf
- Ortega y Gasset, J. (1914). *Meditaciones del Quijote*. Mtro. Hugo del Castillo Reyes. Consultado des de: <http://www.hugodelcastillo.com/Documentos/meditacionesdelq00ort e.pdf>
- Ortega y Gasset, J. (1965). *Kant, Hegel, Dilthey* (3ª ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Padilla Moreno, J. (2007). Marías y Rodríguez Huéscar: vidas paralelas. *Revista Cuenta y Razón*, 144, 95-100.
- Punset, E. (2005). *El viaje a la felicidad: las nuevas claves científicas* (3ª ed.). Barcelona: Ediciones Destino.
- Raley, H. (1997). *Julián Marías, una filosofía desde dentro*. Madrid: Alianza Universidad.
- Rodríguez Huéscar, A. (1995). Sobre la felicidad. *Revista de Occidente*, 168, 122-143.
- Rojas Marcos, L. (2000). *Nuestra felicidad*. Madrid: Espasa.
- Sádaba, J. (1993). *El amor contra la moral*. Madrid: Libertarias.
- Savater, F. (1986). *El contenido de la Felicidad*. Madrid: El País.
- Séneca. (2006). *Sobre la Felicidad*. Versión y comentarios de Julián Marías (5ª reimpresión). Madrid: Alianza Editorial.
- Vázquez, F. J. (2004). *¿Y tú, por quién luchas?* Madrid: Voz de Papel.

9.4. Bibliografía temática sobre la felicidad

- Abbà, G. (1989). *Felicità, vita buona e virtù*; Roma: LAS.
- Aranguren, J. L. (1989). *Ética de la felicidad y otros lenguajes*. Madrid: Tecnos.
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*. Traducción de Julián Marías y María Araujo. Madrid: Editorial Gredos.
- Bauman, Z. (2012) *El arte de la vida: de la vida como obra de arte*. Barcelona. Paidós.
- Bolinches, A. (1998). *L'art d'enamorar*. Barcelona: Pòrtic.
- Bueno, G. (2005). *El mito de la felicidad*. Barcelona: Ediciones B.
- Cavalli-Sforza, L. F. (1998). *La ciencia de la felicidad*. Barcelona: Grijalbo.
- Díaz, C. (1987). *Eudaimonía*. Madrid: Encuentro.
- García Calvo, A. (1986). *De la felicidad*. Madrid: Lucina.
- García Gual, C., Lledó, E. y Hadot, P. (2013). *Filosofía para la felicidad*. Madrid: Errata Naturae.
- Germain, A. (2005). *La historia más bella de la felicidad*. Barcelona: Anagrama.
- Lenoir, F. (2016). *Sobre la Felicidad. Un viaje Filosófico*. Madrid: Ariel.
- Lledó, E. (2005). *Elogio de la infelicidad*. Valladolid: Cuatro.
- Marià Gri Casas, C (2004). *La felicitat és amor i veritat*. Barcelona: Publicacions Abadia de Montserrat.
- Marías, J. (1987). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marquard, O. (2007). *Felicidad en la infelicidad*. Buenos Aires: Katz
- Muñoz, J. (1997). *Filosofía de la felicitat*. Barcelona: Empúries.

- Muñoz-Redón, J. (1997). *Filosofía de la felicidad*. Barcelona: Anagrama.
- Rodríguez Luño, A. (1991). *Ética general*. Pamplona: EUNSA.
- Rojas, E. (1985). *Una teoría de la felicidad*. Madrid: Dossat.
- Rowlands, M. (2009) *El filósofo y el lobo: lecciones sobre el amor y la felicidad* Barcelona: Seix Barral.
- Sádaba, J. (2009) *La vida buena Como conquistar nuestra felicidad*. Madrid: Península
- Savater, F. (1986). *El contenido de la felicidad*. Madrid: El País.
- Séneca. (1983). *Sobre la felicidad*. Traducción de Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial.
- Singer, P. (1995). *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spaemann, R. (1989). *Felicidad y benevolencia*. Madrid: Rialp.
- Torralba, F. y Puig, A. (2005). *La felicitat*. Barcelona: Proa.

