HELIO CARPINTERO

JULIÁN MARÍAS

PREMIO PROVINCIA DE VALLADOLID 1995
A LA TRAYECTORIA LITERARIA

COLECCION DE PREMIOS LITERARIOS

DIPUTACION PROVINCIAL DE VALLADOLID

INTRODUCCIÓN

Julián Marías es un nombre clave en la cultura del siglo XX. Propenderíamos a pensar que en la española: sería un error, tal vez fruto sólo del desconocimiento. En realidad, su nombre resulta hoy familiar a innumerables lectores del mundo americano, y su influjo profundo se ha extendido por ámbitos muy variados: el pensamiento cristiano, el hispanismo americano, la filosofía del siglo XX, la erudición literaria, el ensayismo cinematográfico... Hay una página web que ofrece a los cibernautas sus artículos, incluso su voz en alguna conferencia; es un filósofo que ha escrito, al igual que antes hicieran algunos de los más conocidos pensadores hispánicos, infinidad de artículos de periódico, y sigue haciéndolo todavía con una periódica normalidad. Como pedía su maestro Ortega, ha acertado a ser un filósofo en la plaza, tal vez en una plaza mayor porticada, de alguna de nuestras ciudades castellanas, donde la vida se mueve y se muestra desde todos los lados, y el tiempo se remansa en los innumerables pasos circulares de sus vecinos. Su voz –su pluma, principalmente su pluma, y su pensamiento– vienen siendo una luz en que confían innumerables lectores. Saben que escribe y habla para aclarar y poner las cosas en la verdad. Y que lo ha hecho en toda circunstancia, mandasen unos o mandasen otros, sin más interés que el de la verdad misma.

Tal vez no sea completamente inoportuno hacer el experimento de pensar nuestro país, y nuestra cultura, sin que se hubieran dado su persona y su obra. ¿Cómo saldrían las cuentas de este país entonces? Si mentalmente suprimiéramos del último medio siglo su presencia y su voz, sus libros y artículos, su acción intelectual y ciudadana, ¿qué cambios –en lo cultural, en lo personal, en lo polí-

tico– no habría que introducir? Es una cuestión no sólo de cantidad sino de calidad. Se trata de una obra amplísima, en la que alienta siempre una voz personal y sincera, que no suele avenirse a los usos y a las modas, y que ha defendido con enorme vigor y tenacidad posiciones y actitudes muy frecuentemente a contracorriente de los dictados de los gobiernos y las modas.

Intentemos en este 'retrato' tener presente al hombre y su circunstancia, y por ello, procuraremos atender a la huella de su obra en su entorno, de la que es esencialmente inseparable.

CAPÍTULO I

EL PERFIL DE SU FIGURA

Paseando por el Campo Grande, en Valladolid, podrían unos niños reflexivos y algo soñadores ayudar a otros más pequeños a subirse a un banco y desde allí saltar. Esas cosas pasan a veces. Lo singular, y posible, aunque poco probable, es que los adolescentes fueran Jorge y Rosa, y los pequeños, Julián y Miguel. Jorge Guillén, y Rosa Chacel, aquellos, y Julián Marías y Miguel Delibes, los otros. En Valladolid, entre 1914 y 1919, pudieron haber coincidido estos cuatro pilares de nuestra cultura de este siglo. Pero no parecen haberse conocido sino cuando ya fueron llegando a sus personalidades de destino.

Valladolid, en el llano castellano, capital del reino en los lejanos tiempos de los Austrias, era por entonces una ciudad de unos cien mil habitantes. Junto a un campo de cereal y azúcar, que sentaba las bases de una industria agrícola, la ciudad organizaba la vida social y política de las provincias castellanas en torno mediante su universidad, su arzobispo, y su capitán general, que imponían su autoridad en sus respectivas esferas. Además, el ferrocarril abrió posibilidades comerciales a la ciudad, que vio crecer una burguesía, informada en gran medida por «El Norte de Castilla», periódico de gran solera implantado en la región.

Julián Marías Aguilera, hijo de un funcionario de Banca establecido en aquella ciudad, nació el 17 de junio de 1914. Tuvo un hermano mayor, cuya temprana muerte dejó en él un vacío y un recuerdo imborrables. Tuvo y tiene, sobre todo, una extraordinaria memoria de su vida y sus vivencias, que le permiten recordar haber visto a su abuela a los dos años, y tener extrañamente presente personas, situaciones y sentimientos ya desde sus días vallisoletanos.

Su precoz interés por el mundo en torno le permitió irse enterando en las revistas ilustradas de las historias finales de la Primera Guerra Mundial, y tal vez de ahí le había de venir una singular atracción hacia los atlas y los viajes, un entusiasmo por la fotografía, y un orgullo muy serio acerca de su puntería con una carabina de aire comprimido.

También lecturas, más lecturas; de esa infancia se nutre buena parte de las estimaciones profundas a que luego ha sido fiel: la admiración por Dumas, Valera, Victor Hugo, Galdós...; el amor a los animales –luego repetirá que a ningún filósofo debería faltarle la experiencia indispensable de haber tenido un perro con el que convivir, con esa casi-persona que resulta ser el animal amigo; y estrechamente ligado al padre, con atención vivísima hacia la España de que éste hablaba y a que se refería en su conversar, se le irá llenando de concreción la realidad de su país y su tiempo.

En 1919 su familia se trasladó a Madrid. Y allí estudió, y pasó la guerra, y se casó, y ha residido los ochenta años siguientes, sin tentación alguna localista, su mente siempre abierta a los cuatro puntos cardinales.

Testigo y narrador de su propia vida, debe quien desee profundizar en esta dirección recurrir a sus tres volúmenes de *Memoria de una vida presente,* una de las más amplias construcciones autobiográficas que han enriquecido nuestras letras. Pero aquí debemos sólo recordar sus jalones esenciales.

Sus años de formación tienen por primer escenario un modestísimo colegio madrileño de tiza y pizarrón, donde, sin embargo, ardía la pasión educadora de unos viejos maestros. Ahí cuenta el descenso económico sufrido por la familia. Más tarde, pasa al Instituto «Cardenal Cisneros», de Madrid. Allí adquiere un notable dominio del latín –con Vicente García de Diego–, del alemán –con Manuel Manzanares–, y del mundo de las ciencias –en particular, la química–. Del Instituto dará el salto a la Universidad, en 1931, comenzando letras y el curso selectivo de ciencias; al término de ese primer año su vocación se le aclara: estudiará filosofía.

Llegaba en cierto modo madurado por algunas experiencias significativas. A fines de 1930 murió su hermano, una muerte que le había sido anunciada por el médico de aquél: «Había querido prepararme, disponerme a resistir, a los dieciséis años, el dolor de ver morir a mi único hermano, al compañero de toda mi niñez, por el que sentía, no sólo cariño, sino una pasión ilimitada» (Marías 1988, I, 75).

Como telón de fondo de esos años, la «Gran Guerra Europea» (luego llamada Primera Guerra Mundia), la Dictadura de Primo de Rivera, el crecimiento cultural del país de lo que hoy llamamos retrospectivamente «La Edad de Plata» –la Residencia de Estudiantes–, la Junta para Ampliación de Estudios, la aparición del periódico *El Sol* (que traería «la dilatación de las minorías cultivadas» (Marías, 1996*b*, 68)), los libros, uno tras otro, de los escritores de la generación del 98 y de la de Ortega; y la llegada de la República... Todo ello vino a condensarse en dos palabras: aquella Facultad.

La llegada de la filosofía

En 1931, cayó la monarquía de Alfonso XIII como consecuencia de unas elecciones municipales, se instauró la segunda República. La política empezó a llenar la vida nacional. Marías empezaba su vida de universidad.

Para él y muchos de sus compañeros de generación, «la» Facultad ha sido, para siempre, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, que en los años de la República, en que él la conoció, pilotaba como decano don Manuel García Morente, y reunía un conjunto asombroso de talentos creadores, en muy varias disciplinas. Se ha repetido mil veces el rosario de nombres: Morente, José Ortega, Xavier Zubiri, José Gaos, Julián Besteiro, Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Miguel Asín Palacios, y otros tal vez de menos aliento pero finos y valiosos –Elías Tormo, Andrés Ovejero, Luis Morales Oliver, Domingo Barnés...– y luego los jóvenes talentos –desde José F. Montesinos, María Zambrano y Pedro Caravia, en adelante...

Lo importante es que intelectual y personalmente, la vida de Julián Marías se liga a aquella facultad, que es toda una aventura de creación ilusionada, por una doble vía: la del saber y la del querer. Por un lado, encuentra lo que ha llamado su «vocación profunda... con un centro organizador en la filosofía, desde la cual había de mirarlo todo, que había de constituir... el argumento de mi vida» (Marías, 1988, I, 101). Por el otro, nace su «amor constante más allá de la muerte» –como el verso de Quevedo–, por Lolita Franco, hallada al entrar a la universidad, y con la que se casa tras la guerra civil, al comenzar la peripecia de la vida.

Marías fue un estudiante singular. Muy pronto empezó a escribir poniendo en la tarea los cinco sentidos. Como otros muchos de sus compañeros, viajó en el crucero que organizó la facultad a Oriente en el verano de 1934. Y, a la vuelta, el suyo fué uno de los diarios seleccionados para una edición parcial, que apareció en Espasa Calpe en 1935 bajo el título *Juventud en el mundo antiguo.* En su comienzo decía: «Este viaje es, para mí, un intento de aproximación a Grecia y a Judea... El viaje es, pues, vertical, hacia lo hondo de nuestros espíritus... Vamos... a buscar trozos nuestros, tras los mares...» (Marías, 1935, 195)

Al tiempo, fue iniciando su reflexión propia sobre cuestiones de más enjundia («San Anselmo y el insensato»; «El empirismo lógico»...). Estudiante aún, vio su firma en las páginas de *Cruz y Raya* y la *Revista de Occidente* –la una, más nueva y juvenil, y la segunda ya entonces plenamente consagrada.

Todo ello significa bien claramente su inicial identificación con la empresa cultural que aquella Facultad representaba y simbolizaba: la gran cultura creadora española iniciada con la generación del 98 –y antes la Institución Libre de Enseñanza–, y proseguida por la generación europeísta de Ortega y d'Ors, y reforzada por la acción continuadora de los hombres «del 27». En ese mundo, sin duda alguna, Marías habría venido con toda normalidad a ser profesor de filosofía al lado de sus maestros. Un hecho imprevisto lo impidió: la guerra civil española entre 1936 y 1939.

Temperamento nada belicoso, el joven Marías se vio sumido por sorpresa en la tormenta de la guerra. Estaba recién licenciado en filosofía, se sentía republicano de la República, decidido partidario de la libertad. Hizo lo que su vocación le dictaba: escribir –para un grupo de información, que capitaneaba Arturo Soria, amigo luego muchos años emigrado en Chile; para *Hora de España,* la gran revista intelectual de la España republicana donde publicó muchas de sus páginas últimas Antonio Machado; y al acercarse el final, para el ABC republicano de Madrid, desde donde contribuiría a difundir las ideas moderadas de Julián Besteiro y el coronel Casado, afanosos por terminar una guerra perdida. En las últimas semanas de Madrid, había sentido la necesidad de prestar su apoyo a aquél, su antiguo catedrático de lógica y figura señera del socialismo, activamente ocupado en explorar una salida digna y negociada de la guerra a través de la mediación de Inglaterra. Con la caída de Madrid y el término de la guerra, Besteiro fue encarcelado, y murió en la cárcel de Carmona (1940); Marías también estuvo preso, entre mayo y agosto de 1939, denunciado por un antiguo compañero de estudios; otro amigo, Salvador Lissarrague, entonces en buena posición política, llamado para testificar en contra suya, dio no obstante una versión positiva y cordial de su persona, y al cabo de unos meses fue puesto en libertad.

En la calle le aguardaba un país muy distinto del de sus años de estudiante. Los valores en que creía estaban ahora proscritos. Se rechazaba la generación del 98, era antiespañola la Institución Libre de Enseñanza, se denostaba la tradición liberal; Ortega y tantos más se habían exiliado, y no resultaba oportuno citar sus pensamientos ni exhibir ningún discipulado; y sobre el edificio físicamente destruido por la guerra de la Facultad de Letras se alzaría otra donde se restauraría una mentalidad escolástica. Se llamó por algunos el nuevo impulso una «vuelta a lo imperial». En el campo de la educación urgía, en palabras de una *Historia de la educación española* de aquellos años, «la depuración de maestros y profesores; el exterminio, en los centros de cultura del Estado, del virus marxista, crimi-

nalmente inoculado durante los años de la nefasta República masonicobolchevique; la organización de la instrucción religiosa y aun las prácticas piadosas, desterradas de nuestras escuelas por Ministros a las órdenes de la Institución Libre de Enseñanza, la institución de cultura más antiespañola que ha brotado y vivido en nuestra Patria...» (Herrera Oria, 1941, 409). El espíritu inquisitorial respecto del pasado reciente arrastraba lo que hallaba a su paso.

Aspirar a entrar en la universidad, y lograr una cátedra desde la que enseñar, habría requerido una renuncia total a su proyecto vital juvenil, y a los valores que había defendido. De continuar fiel al espíritu de los años de estudiante, sólo se podían seguir rechazos, y dificultades, y entrar en un exilio espiritual interior. Pero su elección fue la fidelidad.

Tendría que abrirse, trabajosamente, un camino. Recuerda en sus *Memorias*: «Mi vocación filosófica era imperiosa; no menos, la de escritor. La única salida auténtica era escribir libros de filosofía» (Marías, 1988, I, 293). Circunstancia y vocación ya estaban dadas. En una porción esencial, su vida ha consistido en escribir sobre filosofía y sobre cuanto ha formado parte de su auténtico vivir –su mundo, el pensamiento, la literatura, la sociedad, la política, la amistad.

Las trayectorias

Toda vida consiste en proyectar lo que hemos de ir siendo, según uno o varios argumentos, cuyas raíces se hunden en el futuro y llegan con mayor o menor claridad hasta el presente. Nadie es unidimensional; todos avanzamos, en grado de mayor o menor complejidad, en un frente de variada extensión que apunta a blancos distintos, bien que coexistentes –Marías ha planteado así la madurez de Ortega en su monumental monografía sobre el mismo (Marías, 1983, b). Su desarrollo constituye la riqueza y variedad de la existencia de cada cual.

A riesgo de simplificar, conviene dibujar, siquiera en esquema, las varias trayectorias en que cabe condensar esta vida infatigablemente creadora, rica y a un tiempo unitaria y coherente.

Afirmación de la tradición española liberal amenazada

La guerra civil representó un fratricidio, que nacía de la voluntad de cada contendiente por suprimir a su adversario. Por eso Marías, incapaz de asumir tales propósitos, ha hablado con frecuencia de aquellos dos bandos en términos de rechazo moral: «los justamente vencidos, los injustamente vencedores», (Marías 1998b, 770). Se trata de asumir, al tiempo que se condena y repudia, la totalidad de la guerra, y no sólo algunas de sus partes.

Ante la voluntad de desmantelamiento del pasado, parece surgir en él una voluntad indomable de salvación de la integridad española como tal, y muy particularmente de aquella porción reciente, liberal, democrática, que se rechazaba desde el gobierno triunfalista instalado en el país. Había que salvar Ortega, Unamuno, la generación del 98, la facultad de Morente, y más y más, yendo hacia atrás, incluso el sentido general de España, de su proyecto histórico, y de las realidades regionales del país, y las Españas ultramarinas: Hispanoamérica.

Por eso, tiene valor de símbolo que, en lugar de aspirar a encontrar un hueco en la nueva situación, Marías, que empezaba a recibir claras muestras de desafecto de los grupos dominantes, decidiera escribir una *Historia de la filosofía,* en la perspectiva que había imperado en la facultad en que estudió y ahora ya se hallaba desmantelada. El libro se abría con un prólogo que le escribió su maestro Zubiri, y terminaba con un capítulo dedicado a exponer el pensamiento de su maestro Ortega. Lo publicó la «Revista de Occidente» en 1941, y contra todo posible pronóstico, el libro supo ganarse un mundo de lectores inmenso, de modo que anda hoy ya con más de cuarenta reediciones y ha sido traducido a las principales lenguas cultas.

Ese libro termina diciendo: «Hemos seguido, siglo tras siglo, la historia entera de la filosofía, desde Grecia hasta Ortega. Dios ha querido que podamos cerrar esta historia, justificadamente, con un nombre español... La historia de la filosofía se cierra en el presente, pero el presente, cargado de todo el pasado, lleva dentro de sí el futuro y su misión consiste en ponerlo en marcha. Tal vez en el

tiempo venidero no sea ya ajena a ese movimiento España, que en Ortega ha hecho suya la filosofía» (Marías, 1941, 399). En el año en que esto se escribió, esas palabras eran una radical contestación a la política cultural gubernamental, que buscaba silenciar y minimizar la significación de aquel nombre. Con ese gesto, el joven historiador de la filosofía se cerraba el camino de la cultura oficial.

Se vio pronto el resultado. En 1941, Marías presentó su tesis doctoral en filosofía, *La filosofía del Padre Gratry,* dirigida por Xavier Zubiri; tras realizar el examen público, a comienzos del año siguiente, obtuvo la calificación de 'suspenso' – aunque la normativa admitía que el hecho de realizar ese examen implicaba al menos la nota de 'aprobado'. Un tribunal formado por Manuel Garcia Morente, el Padre Manuel Barbado OP, Víctor García Hoz y Juan Francisco Yela Utrilla, (estando ausente Zubiri) votó el suspenso, con la sorprendida y airada reacción de Morente, que quedó allí en absoluta minoría. Era un público gesto de condena ante el pensamiento y actitud del joven orteguiano que había desafiado la nueva situación. (Aquella tesis sería al fin aprobada con honores, por un tribunal que nombró el decano F. J. Sánchez Cantón, recién posesionado de su cargo, y que él mismo presidió, con Juan Zaragüeta, Anselmo Romero, Jesús Pabón y José M. Sánchez de Muniain, para poner fin a aquella lamentable página de la historia de la Facultad, en julio de 1951).

Forzado a vivir a la intemperie, sin cargo docente ni académico alguno, Marías se puso a escribir y a publicar, sentando las bases de una obra que muy pronto rebasó las dimensiones normales, precisamente como reacción ante la marginación a que se le quería someter. Y comenzó por aprovechar sus primeros trabajos y escritos. De esta suerte, dio a la luz su estudio sobre Gratry, editado por la revista «Escorial», dirigida por P. Laín Entralgo, con quien inició una duradera amistad. La cosa tuvo también su pequeña historia: el libro apareció con el escudo de la revista, y hubo de ser retirado y republicado sin mención de editorial, por órdenes superiores que hubo que cumplir de inmediato. Su figura, aunque fuera para censurarla, no iba ya pasando inadvertida.

Luego, aparecería su *Miguel de Unamuno* (1943), el primer examen de la obra del gran vasco desde la filosofía que se publicaba tras su muerte, y que iba a magnificar las dimensiones de su figura, mientras algunos espíritus reaccionarios andaban tratando por todos los medios de remitirlo a las tinieblas, buscando una reprobación eclesiástica que conllevase la retirada de sus escritos de la circulación.

A partir aquellos primeros libros, la adscripción de Marías a lo que había sido la gran tradición reciente de pensamiento, con Unamuno y Ortega a la cabeza, lo excluyó de los círculos académicos oficiales. Y aunque, como hemos visto, pronto contó con el respeto y amistad de los espíritus más abiertos de la nueva situación –Pedro Laín, Luis Rosales...– su figura quedó excluida de cualquier posible institución; ni siquiera tenía abiertas las páginas de los periódicos para su colaboración.

El profesor

Una de sus más fuertes vocaciones ha sido, no hay duda, la de profesor y maestro. La fidelidad a los suyos le cerró las puertas de la enseñanza oficial en España, casi hasta el final de su vida. Prácticamente sólo ha sido profesor de alumnos extranjeros, fuera y dentro de nuestro país, y ha ejercido en cambio incansablemente la docencia singular de la conferencia por todo el mundo, y muy principalmente en Madrid, a través de innumerables cursos.

Comenzó a enseñar en Madrid en «Aula Nueva», una academia privada organizada por un pequeño grupo de amigos, donde se irían fraguando algunos de sus estudios sobre historia de la filosofía luego recogidos en *Biografía de la filosofía.* Su vida era enseñar, traducir, pero sobre todo escribir, apurado de dinero, pero pleno de ilusión por la tarea que se abría delante de los ojos.

Claramente, su acción se fue orientando a salvar la integridad de la realidad española. Ha habido, en este siglo, una feroz explosión de 'particularismo' –Ortega llamó así a la tentación de tomar el pequeño campo o mundo de los distintos grupos socia-

les como si aquél fuera la totalidad nacional–. Los varios regionalismos y separatismos, la discordia entre clases y grupos, han mostrado el olvido que innumerables españoles han tenido respecto del todo, y su apego a alguna de sus partes, hipostasiada y sustantivada en oposición a aquél. Marías se ha rebelado siempre contra todo intento de falsear la realidad olvidando su complejidad y su riqueza.

En 1945, el fin de la guerra mundial hizo pensar a algunos que el régimen franquista podría terminar o debilitarse. No sucedió ni lo uno ni lo otro. Poco después, algunos emigrados decidieron regresar, entre ellos Ortega. Al margen de lo oficial, la vida intelectual renacía, evitando chocar con las limitaciones impuestas por el conservadurismo político y eclesiástico que se había tornado imperante. Había censura previa, prohibición de ciertos libros, limitaciones para viajar al extranjero; pero volvían a escribir, en periódicos y libros, Azorín, Baroja, José Pla, Marañón, d'Ors, y muchos más del tiempo anterior, junto a otras voces más jóvenes. Incluso en el campo de la filosofía –en lo oficial, dominado por la Escolástica–, parecía abrirse algún resquicio a la esperanza. Muerto tempranamente Morente, Zubiri, ya secularizado, tras un breve período de cátedra en Barcelona por haberle impedido enseñar en Madrid el obispo de esta diócesis, regresó y comenzó a profesar unos cursos privados, organizados por algunos amigos, entre ellos Laín.

Además, se había producido el regreso de Ortega en 1946. En los años de su ausencia, Marías le visitó en un par de ocasiones en Lisboa. Al regresar, el trato con él se hizo cotidiano. El viejo maestro descubrió en el joven discípulo un pensador hecho y derecho que poseía las claves de su pensamiento. Era, además, un espíritu tenaz, que animaba al maestro a reanudar su enseñanza. Ésta habría en todo caso de hacerse fuera de la universidad, de la que Ortega se había excluído y de la que Marías había sido disuadido a entrar. En 1948, Ortega y Marías iniciaron un «Instituto de Humanidades», que sólo duró dos años, pero sirvió para recuperar la presencia social de aquél en el país. Sus primeros cursos incluían, a más del de Ortega sobre Toynbee (recogido en *Una interpretación de la historia universal,* y uno de Marías, *El método histórico de las gene-*

raciones), otros de Emilio García Gómez sobre el arabismo y la filología clásica, y de Benito Gaya Nuño, sobre la cultura india de Mohenjo-Daro; investigaciones sobre generaciones (Marías) y la leyenda de Goya (Ortega), y varios coloquios-discusiones –los precios, el arabismo, los modismos, y la relación entre Sócrates y 'Las Nubes' de Aristófanes–. Fueron socialmente un éxito, y también desde el punto de vista de su rendimiento intelectual, pues de ellos surgieron varios libros. Pero Ortega, solicitado por otras empresas, suspendió temporalmente la actividad del instituto, que la fortuna quiso que fuera de modo definitivo.

No todos los vientos eran favorables a esta escuela. Habían ido apareciendo una serie de escritos firmados por religiosos, convergentes en su actitud condenatoria contra el pensamiento orteguiano. Marías les dedicó uno de sus más fuertes embates, *Ortega y tres antípodas* (1950), dedicado a mostrar la manipulación de citas e interpretaciones sesgadas en que los libros consistían. Fue un ataque valiente, del que durante muchos años no se permitió ver ni un ejemplar en las librerías españolas, sometidas entonces a una censura gubernamental rigurosa.

La suspensión del Instituto, que fue una mala fortuna para éste, permitió, no obstante, a Marías emprender una nueva trayectoria personal. Era en muchos sentidos oportuna. En 1949 había muerto, por sorpresa, su hijo primero, Julianín, un niño de tres años con sensibilidad exquisita, lo que sumió a los padres en un largo tiempo de dolor. En tales circunstancias, en 1951 le invitaron ir un año como profesor a un *college* americano, en la costa este, 'Wellesley College', donde enseñaba regularmente Jorge Guillén, que en su año sabático había recomendado a Marías como profesor para sustituirlo. Ahí comenzó para éste su aventura americana. *Los Estados Unidos en escorzo,* luego *Análisis de los Estados Unidos,* innumerables artículos, y buena parte de su reflexión sociológica sobre España y las sociedades europeas, como él mismo ha reconocido, tienen su origen en aquella experiencia de otra sociedad, otros usos, otras creencias, otras formas de vivir.

Vinieron nuevos cursos, luego en Puerto Rico, donde otro gran orteguiano, Jaime Benítez, había configurado su universidad

siguiendo las ideas rectoras de la «Misión de la Universidad» del maestro.

Hubo también duros golpes, como la muerte de Ortega en 1955. Ésta marcó un cambio sensible en el país. Había habido en los años anteriores una apertura política y cultural. Algunas figuras críticas llegaron a la universidad, como fue el caso de José Luis Aranguren; pero al anunciarse el concurso para suceder a Ortega en su cátedra de metafísica, se alzaron voces –singularmente la de R. Calvo Serer– avisando del peligro que para el régimen supondría admitir un sucesor orteguiano; esto disuadió a Marías de hacer cualquier intento en tal sentido. En el país hubo un movimiento de péndulo en dirección más conservadora. Y Marías vio definitivamente ligada su vida a escribir ensayos y libros, y artículos en periódicos españoles y americanos, –durante años lo hizo en *La Nación* de Buenos Aires, en *ABC* de Madrid, en *La Vanguardia* o *El Noticiero Universal* de Barcelona–, y lo sigue haciendo todavía, con admirable lucidez y extraordinaria prosa de ensayo ajustada al mundo del diario. Como profesor, sólo tendría abiertos las universidades y *colleges* de Estados Unidos (desde 1951). Luego, mucho después, dirigió en Soria unos cursos de verano de gran calidad y corta asistencia, que duraron unos años (1972-77), y, aún por tiempo más breve (1980-84) fue nombrado catedrático extraordinario en la UNED, al tiempo que algunos otros intelectuales marginados –Castilla del Pino, Cela, y algunos más–. Se dotó para él una cátedra «Ortega y Gasset», y allí ejerció una enseñanza 'a distancia', que luego convirtió en unos largos cursos de veinte o treinta lecciones, en el Instituto de España, en Madrid, que se han ido sucediendo sin interrupción hasta la actualidad, y han creado un público entusiasta en torno a él. Durante años, a este curso se ha añadido otro en el Colegio Libre de Eméritos, grupo de distinguidos profesores que organizó una fundación cultural con varios apoyos sociales.

Esos cursos, e innumerables conferencias, le han proporcionado un público oyente amplísimo que ha suplido de algún modo un mundo de discípulos que no ha podido haber.

Intelectual comprometido

Muchas veces ha dicho de sí mismo que ha puesto su vida a dos cartas: la verdad y la libertad. Ambas se hallan esencialmente combinadas. La primera permite reconocer la estructura de la realidad, y dibuja el espacio en que la segunda puede moverse; ésta, por otro lado, permite ver las cosas como son, poniéndolas en su verdad; cualquier intento de separarlas las pone en peligro y debilita.

En marzo de 1939, ya lo hemos recordado, Marías se situó junto a Besteiro para ayudarle, con la palabra y la pluma, en sus esfuerzos por poner fin a la guerra. Luego, ya en la posguerra, siguió escribiendo con libertad –«al menos con la que uno se toma», suele decir– de filosofía, ensayo y pensamiento, dando la espalda a las imposiciones gubernamentales conservadoras, y también a las más veladas de los totalitarismos de izquierdas. Siempre se sintió distante de fascismos y comunismos, en una permanente afirmación de liberalismo que lo ha solido alejar de todos los activistas políticos.

Su experiencia americana tuvo también sus consecuencias. En los años cincuenta y sesenta, Europa sufrió una oleada inmensa de antiamericanismo, a pesar de deber a los Estados Unidos el fin victorioso de la guerra sobre el nazismo y el fascismo. Fueron contados los intelectuales que, fieles al liberalismo, defendieron la superioridad esencial de la democracia americana sobre el totalitarismo comunista dominante en la entonces inmensa potencia que era la Unión Soviética, y que aspiraba a extenderse ilimitadamente, por Europa primero, por los demás continentes, después. Pero Marías ya estaba acostumbrado a estar en minoría. Se había puesto al lado de la España liberal frente al franquismo casi todopoderoso, y ahora se volvería a situar, al lado de la libertad, frente a las nuevas formas de totalitarismo. Su creciente conocimiento del mundo americano, tanto del norte como del sur, vino a hacer de él uno de los intelectuales europeos menos 'provincianos' de la época, y más abiertamente defensor de los aspectos claramente positivos de la realidad americana. Su agudo sentido de la historia le hizo percibir muy pronto, bajo las innumerables diferencias y particu-

laridades, la compleja realidad de occidente, cuyo perfil y estructura todavía despierta recelos, pero cuya emergencia imparable viene aconteciendo en los últimos tiempos. Si Ortega, en *La rebelión de las masas*, apuntó la necesidad de ir hacia unos futuros estados unidos de Europa, años después su discípulo ha demandado una y otra vez la urgencia de pensar esa realidad de Occidente, yendo más allá de los nacionalismos y de las políticas de bloques y alianzas. Se trataría así de dar reconocimiento y solidez a una mutua interdependencia que, desde la segunda guerra mundial, no ha dejado de crecer entre las dos orillas del Atlántico –incluidas las de Iberoamérica.

De otro lado, la perduración durante tantos años del franquismo y su visión perturbadora de la historia y la cultura española impulsaron a Marías a escribir y a meditar sobre España, sobre una España muy otra de la impuesta por aquel régimen, sobre lo que siempre creyó que era la «España real», por debajo de las falsificaciones políticamente interesadas. Con ayuda de la Fundación Ford, logró organizar, en el marco de la Sociedad de Estudios y Publicaciones que sostenía el Banco Urquijo un «Seminario de Estudios de Humanidades», en Madrid, entre 1960 y 1969. Allí colaboraron un grupo de jóvenes investigadores en el estudio de la estructura social española, bajo el magisterio de Marías, acompañado por figuras tan prestigiosas como Pedro Laín, José L. Aranguren, Melchor Fernández Almagro, Enrique Lafuente Ferrari, y Rafael Lapesa. El interés por la historia española moderna, como base para la comprensión del presente, orientó el seminario hacia la recuperación de la tradición liberal, denigrada por el franquismo. Así se entiende la aparición de una serie de ensayos admirables suyos sobre Valera, Moratín o Jovellanos, su descubrimiento y edición de un admirable manuscrito del XVIII cuyo autor parece haber sido Antonio de Capmany, y junto a ello, una serie de trabajos de otros miembros del seminario sobre lengua, economía, viajeros por España, y antecedentes del 98 que son hoy bien conocidos.

Marías, yendo aguas arriba, daría a las prensas algunas de sus páginas más llenas de pasión y comprensión españolas, como las dedicadas a Cervantes, *(Cervantes, clave española)*, y sobre todo, las

del núcleo conceptual de ese esfuerzo suyo más personal de comprensión que es su *España inteligible,* de la que luego hablaremos.

Intelectual cristiano

Hubo un tiempo en que todos los filósofos europeos eran en principio cristianos –en el tiempo de la Escolástica. Ya pasó, y vino el péndulo a situarse casi en el otro extremo. No ha sido ajena a ello, en nuestro país, la activa implicación durante un tiempo de la Iglesia católica con el régimen franquista. Al nacionalcatolicismo de aquellos años hay que atribuir una buena parte del movimiento posterior de alejamiento– junto a la misma tendencia actuando en buena parte de Occidente.

En esto Marías es también una excepción, si bien no tan minoritaria como en otros aspectos: el grupo de intelectuales cristianos aperturistas y posconciliares en nuestro país, incluso en años previos al concilio Vaticano II, ha tenido peso y relevancia social y cultural considerables. Marías fue una figura activa dentro del núcleo a un tiempo religioso e intelectual de las Conversaciones católicas de Gredos (1951-69), inspiradas y dirigidas por D. Alfonso Querejazu, quien animó un catolicismo hondo y renovador en años de una iglesia dominada por un conservadurismo tradicional. Después resultaría ser un blanco de los ataques de ciertos intelectuales integuistas contra el «orteguismo católico», ataques en que sobresaldría la figura del P. Santiago Ramírez, O. P. hacia los años 60.

Nuestro filósofo ha sido y es, no sólo un pensador de honda religiosidad, sino un meditador abierto a los problemas de la religión y a su conexión con la filosofía y la antropología. En este punto no ha dejado de tener su peso el magisterio temprano de X. Zubiri. Desde los tiempos de su tesis doctoral sobre el P. Gratry, hasta alguno de sus libros más recientes, su reflexión abierta a lo religioso no ha dejado de dar frutos personales y maduros, inhabituales en el ámbito filosófico de las últimas décadas. Algo indican, entre otras cosas, su visita al Concilio Vaticano (1964), y más tarde, su nombramiento como miembro del Consejo Vaticano para la Ciencia y la Cultura.

Pensador en los años recientes

En los años del franquismo, su preocupación fue ir creando una conciencia de los problemas y de las posibles líneas de planteamiento de las cuestiones políticas, una tarea que gustó de llamar «prepolítica». No se puede hacer política, repetía con frecuencia, pero lo que hay que hacer es algo 'previo' a la política: la conciencia de los problemas de la estructura social española, el sentido de las formas políticas, la denuncia de las tentaciones totalitarias... Al acercarse el fin de aquel régimen, Marías emprendió una activísima labor de educador político, luego recogida en la serie de libros sobre *La España real* (reed. junta, 1998). Innumerables cuestiones, desde las más estrictamente referidas a la constitución, el papel de la corona o las autonomías, hasta aquellas otras relacionadas con las actitudes y movimientos de los partidos o los grupos sociales, aparecen en esas páginas analizadas. Su presencia en la transición, materializada en su nombramiento como senador real en la primera legislatura de la monarquía, ha sido recordada con afecto y admiración por Adolfo Suárez («la lectura de sus artículos, en aquellos años –ha escrito– me ayudaron mucho a sobrellevar la carga del poder y a procurar acertar en mis decisiones y las de mis gobiernos...» [Suárez, 1998]). Ciertamente, con razón un conocido dibujante pudo representar la fachada del Congreso de diputados madrileño, con un león cuya cabeza había sustituido por la de Julián Marías. Su preocupación por España había alcanzado un máximo de impacto y un último nivel de concreción.

Un lugar especial en su vida ha ocupado en años recientes su dedicación a una fundación de estudios sociológicos (Fundes), desde donde ha conseguido llevar a cabo cursos, publicaciones y estudios de interés sobre la realidad social de nuestro tiempo. En 1981 Fundes organizó una importante reunión internacional, sobre «Nuevas metas para la humanidad», con participación de destacados políticos e intelectuales de todo el mundo, procurando perfilar posibles líneas de acción sobre la calidad de la vida humana en las décadas siguientes. Desde hace dos décadas, viene editando una revista de amplio espectro cultural, *Cuenta y Razón,*

concebida con un sentido liberal y con propósitos intelectuales orientados a la comprensión y el análisis de problemas.

En los últimos tiempos ha concentrado el ejercicio de su reflexión sobre la complejidad estructural de la persona. Este podría decirse que es el tema clave de su plena madurez como pensador, en el que encuentran su raíz no sólo sus consideraciones filosóficas, sino también otras sociales e incluso políticas. No ha habido salto: un progreso continuado le ha ido llevando de la mano hacia esa cuestión, que ya estaba presente en sus más juveniles escritos sobre Unamuno. Y eso es lo sorprendente: su continuada profundización sobre unas grandes ideas, da una estrecha unidad y una extremada coherencia a una obra que se ha vertido en innumerables artículos, ensayos, y libros, que se extiende por más de medio siglo, y por la que, no obstante, es posible transitar sin percibir saltos ni transformaciones radicales, antes al contrario, se va evidenciando una común inspiración, y una continua atención al mundo en torno.

Penas y gozos

Un repaso de posibles trayectorias tiende siempre a resaltar los proyectos y los logros, y a poner sordina a los afectos y sentimientos. Por eso, a riesgo de caer en alguna repetición, querría aquí recordar algunos de los jalones sentimentales de esta biografía.

Ya he mencionado el dolor de la pérdida de su primer hijo, poco antes de poner por un tiempo rumbo a América. Años más tarde, en 1977, vino el dolor casi insondable que ha sido para él la pérdida de su mujer, Lolita. Desde su matrimonio, Marías consultaba cada artículo, cada capítulo de cada uno de sus libros, sus hallazgos intelectuales, sus problemas, sus interpretaciones de los rostros de las personas circundantes –ha tenido pasión y singulares dotes para un peculiar conocimiento fisiognómico– con Lolita, cuyo talento y buen sentido prestaban enorme apoyo a la obra de su marido. Los dos habían ido educando en la libertad y el respeto a la propia autenticidad a sus cuatro hijos restantes –Miguel,

Fernando, Javier y Alvaro, cuatro personalidades ya notorias en el mundo de la cultura y el arte de nuestros días.

Marías planteó su vida de espaldas a la cultura oficial de su país. No es de extrañar que haya sido uno de los escritores y pensadores menos premiados de estos años recientes. Ello no significa, tampoco, olvido ni falta de reconocimientos.

En 1953 tuvo lugar su incorporación al Instituto Internacional de Filosofía, presentado por Louis Lavelle y René Le Senne; en 1964, se incorporó a la Real Academia Española de la Lengua, donde durante años ha tenido una presencia y colaboración constante. Años más tarde, el reconocimiento a su sostenida atención intelectual hacia el cine se plasmó en su elección como miembro de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando (1990). En la primera legislatura de la democracia, fue nombrado senador por designación real, en un gesto de estimación y reconocimiento de la Corona que ha apreciado muy de veras. Ha recibido numerosas pruebas de adhesión de universidades, sociedades científicas e instituciones no sólo españolas sino extranjeras, muchas de ellas arraigadas en países iberoamericanos. Y, en fin, en 1996 le concedieron el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, que vino a borrar algunos posibles olvidos anteriores.

Con todo, no es hombre al que atraigan honores ni gestos externos. Lo que siempre le ha importado es la vida auténtica, en su caso dominada por la pasión del conocimiento y el ejercicio de la libertad. Consideremos ahora lo que esa vida ha ido dando de sí, convirtiendo sus inquietudes y reflexiones en obra, en espíritu objetivado, con que ha enriquecido la cultura de nuestro país y el mundo más amplio y universal del pensamiento.

CAPÍTULO II

UN ESCORZO DE SU OBRA

LAS RAÍCES DE FILOSOFAR

Marías ha llamado a la filosofía «la visión responsable». (Y esa expresión ha servido a H. Raley para titular el primero de sus excelentes estudios sobre el pensamiento de Marías [Raley, 1977]) Filosofar, para él, es mirar en torno, sentir las cuestiones, las interrogantes que brotan de las cosas y las situaciones –y responsablemente, esto es, con fundamento, con argumentos, con bases y pruebas, procurar responderlas.

Las interrogantes ni son arbitrarias, ni son artificiales. La exigencia de filosofía nace de la propia vida del filósofo. Esta es la que plantea los problemas, la que se ve envuelta en la duda, y exige consideración y reflexión.

Hay un lugar singular en esta obra, que deja ver a las claras esas raíces vitales. En 1947, al escribir la *Introducción a la filosofía,* libro a la vez estrictamente teórico y esencialmente vital, en lugar de comenzar por definiciones y divagaciones escolares, su autor coloca como fundamento a la aventura filosófica un detenido examen de «nuestra situación» –la de los occidentales del mundo de posguerra–, que podrían sentir en propia carne la necesidad de «saber a qué atenerse», para responder responsablemente. Este no es un mero capítulo «de» filosofía, sino precisamente aquel en base al cual resultará exigida aquella filosofía que se busca. Ortega, en muchas ocasiones, recordó que aquel saber lo había llamado Aristóteles «la ciencia buscada» –*zetouméne epistéme*–; semejante definición se ponía en ejecución, y se la tomaba en serio, al hacer funcionar dentro del pensar filosófico la propia motivación que

impelía a ejecutarlo, al hacer ver las grietas y fisuras que la situación presentaba.

Tal vez esto sea un rasgo no sólo de esta filosofía, sino de la propia personalidad de su autor: la ausencia de frivolidad, la casi excesiva seriedad –todo ha sido hecho por algo y para algo, con su por qué y para qué, con su cuenta y razón... Y ello, sobre todo, a la hora de hacer filosofía.

¿Qué se busca al filosofar? Las preguntas concretas relativas a aspectos limitados y factuales de nuestra situación requieren respuestas igualmente concretas. Pero ¿qué decir cuando nos inquieta quiénes somos nosotros, cuál es nuestro deber, de qué podemos estar seguros...? La pregunta filosófica envuelve la totalidad de nuestro vivir –Heidegger por eso ha dicho que siempre en ella el sujeto que pregunta va envuelto en su preguntar mismo.

En 1947, el joven Marías advertía en su derredor una serie de rasgos bien notorios, vigentes en «nuestra situación». La técnica aparece ofreciendo posibilidades ilimitadas; todo está crecientemente asignado a una fecha, que hace de ello algo 'histórico' y situado en el tiempo; hay una crisis de la nación; la vida social está afectada por un insospechado 'intervencionismo' estatal y una hipertrofia de lo público; muchos hombres viven adheridos a una falsedad sabida y querida, sostenida por propagandas y partidismos; hay globalización económica –advertida ya, en 1947–, al tiempo que se produce una crisis general en la familia, y cambia en aspectos muy básicos el rol social de la mujer; valores y motivos han variado, se han devaluado los prestigios –la ciencia, las jerarquías sociales...– al tiempo que se alejan grandes grupos sociales de las iglesias y crece el número de los ajenos a las varias creencias religiosas... En conclusión, «lo económico, lo político, lo histórico, los resortes que regulan la vida de la comunidad, se han vuelto problemáticos; nadie sabe de verdad a qué atenerse respecto a estas cuestiones» (*O.*, II, 69). Ahí están las raíces de una inquietud filosófica auténticamente sentida, a la vista de los datos del mundo en torno.

Recuérdense algunos hechos bien notorios e inmediatos: en España, la economía de innumerables personas había dado un vuelco con la guerra, si no ya con las dos guerras mundiales o la crisis

americana del 29; los totalitarismos habían proliferado; aquí el régimen nuevo había decidido intervenir en la cultura, en la religiosidad individual y social, y como efecto de ello, gran número de intelectuales próximos a la filosofía adherían a la Escolástica aparentemente con gran energía, mientras el pensamiento de Ortega y de autores contemporáneos era voluntariamente negado y abandonado; fuera, eran muchos los que admiraban los proyectos y aspiraciones del stalinismo, como antes lo hicieron otros con el nazismo o el fascismo; las creencias, en suma, habían hecho crisis, y sólo con un esfuerzo de claridad desde la raíz podría volver a construirse con firmeza un mundo de convicciones y valores. Marías ha dicho en muchas ocasiones que puso su vida a dos cartas, la verdad y la libertad: las dos pasaban horas bajas en el mundo occidental, y reclamaban un nuevo impulso hacia la filosofía.

La posesión de una filosofía

La filosofía de Marías es inexplicable sin la de Ortega, pero es irreductible a la de éste. No puede ser de otra manera, tratándose de doctrinas que conciben el pensamiento como acción 'circunstancial', enraizada y relativa a un aquí y un ahora. Los impulsos que le llevaron a aquélla han nacido dentro de una situación muy otra de la de su maestro; un cúmulo de circunstancias la obligaron a crecer lejos de las aulas, y a orientarse hacia públicos lectores de muy varia condición; sobre todo, junto al magisterio de Ortega iba a haber otro bien distinto pero también enérgico, el de Unamuno, que ha dejado en este pensamiento una huella muy acusada.

Posiblemente, la raíz última de esta obra haya que buscarla en la pasión inmediata, directa, que Marías siente hacia la verdad, en todos los órdenes de la vida. Ha recordado alguna vez su decisión infantil de 'no decir nunca una mentira', que le unió con su hermano en la niñez. De otro lado está su percepción de que el mundo que le ha tocado vivir está lleno de gentes que viven 'contra la verdad'. Esta actitud, dice en el comienzo de su *Introducción a la filosofía*, es «la dominante en nuestra época». Y añade: «Se afirma y

quiere la falsedad a sabiendas, por serlo... y se admite el diálogo con ella: nunca con la verdad» (*Obras,* II, 98). Su reacción personalísima iba a ser la de procurar en todos los órdenes vivir en la verdad. Todo apunta sin duda hacia una vocación filosófica genuina.

El joven estudiante encontró en Ortega una filosofía que podía poner a prueba, y que además la resistía. Con este pensamiento además, se daba una doble circunstancia que reforzaba aún más, si cabe, la autenticidad de su elección. Primero, parecía ser un órgano o instrumento capaz de comprender la realidad a la altura de su tiempo; y, segundo, iba a ser una doctrina erizada socialmente de dificultades, al hallarse en desgracia a los ojos del nuevo régimen surgido tras la guerra civil; elegirla iba a requerir esfuerzos denodados para bracear contra corriente. Desde muy pronto Marías iba a preferir la verdad a las conveniencias. Esta elección ha condicionado el resto de su vida, de arriba abajo.

Ortega había hecho de la filosofía un saber acerca de la vida humana. Filosofar ha sido, desde Grecia, entenderlo todo desde una 'realidad radical' en que todas las demás realidades se encuentren incluidas o fundadas. Ahora bien, aunque estas últimas son de muchas clases, tienen al menos una nota en común, y es que de un modo u otro se dan en mi vida, aparecen en ella, –a veces, precisamente, como algo que 'brilla por su ausencia'–. Todo preguntar e investigar acerca de algo implica que ese algo se me presente, y se me muestre aunque sea como incógnita, como ausencia, como indicio o como problema menesteroso de explicación.

Ortega cayó en la cuenta de que esa realidad radical que siempre ha buscado la filosofía era, justamente, «mi vida», es decir, para cada cual su propia vida. Esta vida de que aquí se trata es de lo que hablamos cuando decimos que llevamos una vida tranquila, o agotadora, o que nos ganamos bien o mal la vida... Es decir, es esa estructura esencialmente dinámica, de hacer y padecer yo con lo que me rodea, y que va creando la biografía de cada cual y cuyo aparente último acto es, justo, nuestra muerte –que es siempre la muerte de cada uno. No es pues concebida como fenómeno biológico, como proceso natural estudiado por la biología, sino como aquel drama, área, espacio en donde se dan los quehaceres, propósitos, fracasos y éxitos que luego

se van contando en una biografía. Y en ella encuentro siempre, como ingredientes esenciales suyos, «yo y mi circunstancia», yo haciendo algo con la circunstancia que me rodea y que me fuerza a obrar para seguir siendo. Eso es lo que Ortega significaba al escribir que «yo soy yo y mi circunstancia», en su primer libro, *Meditaciones del Quijote,* aparecido el mismo año en que naciera Marías, 1914.

La filosofía se convierte así en una exploración de la vida humana. No es pensar en el vacío sino mirar, con sentido comprensivo y analítico, el vivir de cada uno, esto es, cada cual el suyo propio. Por eso en muchas ocasiones, repito, Marías ha dicho que la filosofía es «la visión responsable». Se trata siempre de ver lo que está ahí delante, y de verlo interpretándolo, comprendiéndolo, hallando su sentido, de modo que podamos 'responder' o justificar dicha visión, dando 'cuenta y razón' de ella.

Ortega hace remontar a Platón, esta tradición porque éste relacionaba al filósofo con los «amigos de mirar» (*philotheamones*), y por el otro extremo ésta terminaría tal vez en Edmund Husserl y el propio Ortega. Husserl, el maestro de la fenomenología y maestro de Ortega, hizo de los 'fenómenos' el objeto de la filosofía; Ortega, por su parte, elaborará buena parte de su filosofía en los volúmenes de *El Espectador*, título revelador de esa actitud reflexivo-contemplativa desde la cual se examina el mundo en torno.

La filosofía de Ortega, en que Marías se formó, representa una enérgica innovación en la historia del pensamiento. Es una innovación que ha generado no poca discusión y bastantes incomprensiones, paradójicamente nacidas muchas veces de las formas literarias en que se vertieron sus ideas: la enorme brillantez literaria y una claridad que cabría tal vez juzgar excesivas, han llevado a muchos a no ver sino literatura y alto ensayismo en páginas cuyo profundo trasfondo conceptual resulta oscurecido por el brillo de las formas.

Ortega, en efecto, ha hecho de la filosofía una exploración del vivir. Ello se debe a su idea de la vida que iba a entender como 'realidad radical' omnicomprensiva, donde todo lo demás se encuentra radicado o fundado. Saber filosóficamente es saber desde aquella raíz última, y lograrlo precisamente mediante el uso de la razón, superando toda posible duda y adquiriendo así una sólida certeza.

Según él, la filosofía, históricamente, habría ido interpretando de modos distintos esa 'realidad radical', básicamente reducibles a dos. Una sería la idea de un algo objetivo, un cierto tipo de objeto o ente cuya índole constituiría el fondo o última estructura de todo lo demás, de toda realidad –esta sería la propuesta del realismo, que ha hecho de la *res* o sustancia el modelo de toda otra realidad. La otra sería el modelo propuesto por el idealismo, tras criticar el anterior y sustituir la *res* o cosa por la conciencia. La razón es clara: toda realidad de que yo hable, a la que yo me refiera, y acerca de la cual aspire a filosofar, habrá de comenzar por ser idea, pensamiento, algo concebido o pensado por mí, sea o no cosa o sustancia independiente y aparte de mí. A esta tesis habría llegado Descartes, al demandar un saber que pudiera superar toda posible duda: puedo dudar de que hay cosas, pero mientras dudo no puedo dudar de que pienso, y si pienso, existo. Es el comienzo de la filosofía moderna.

Justamente para Ortega se iba a tratar de conservar la exigencia cartesiana de indubitabilidad, sin caer en cambio en su idealismo. Habría para ello que atenerse a lo dado, describiendo con la mayor pulcritud la situación inicial de quien va a filosofar.

Esa situación le parece bien descrita por Leibniz cuando propone reformular el principio cartesiano de la primera verdad. Esta no podría ser una sola, sino dos. Junto a la tesis de que 'pienso, luego existo yo', habría también que decir: 'pienso, luego también hay una serie de cosas pensadas por mí'. Esa es la cuestión: que al haber 'pensamiento', hay a la vez quien piensa y lo pensado, el sujeto y el objeto, y ambos con el mismo fundamento e inmediatez.

¿Y cuál es la realidad que comprende y abarca al sujeto y al objeto, interactuando entre sí, en una interrelación que es previa a ambos, que no es algo hecho o producido por el sujeto, sino que precede a cualquier otro tipo de encuentro concreto? Ortega cayó en la cuenta de que ese ámbito, esa estructura donde se dan el sujeto y el objeto, es precisamente 'mi vivir'. No es este el encuentro de 'un' sujeto ante 'un objeto', sino que es algo que acontece siempre en primera persona: me encuentro yo, ahora, aquí, con esto o lo otro, haciendo y padeciendo de uno u otro modo con ello. Lo que encuen-

tro es, por tanto, 'yo viviendo con lo otro que me rodea', o sea, 'yo y mi circunstancia'. Y la estructura que reúne y comprende y abarca ambos extremos es lo que llamamos «mi vida», «mi vivir», que es una realidad indudable, y que además funciona como aquella 'realidad radical' que la filosofía buscaba. En efecto, nada hay a que pueda referirme, en que pueda pensar, que pueda sentir o conocer, si no se 'da en mi vida', si no aparece en ella. Y esto es justamente lo que entendía por 'realidad radical'. La filosofía será, pues, el saber racional en que exploramos esa realidad que es, para cada cual, su «vivir».

En este nivel se va a mover la metafísica de Ortega. (Debe notarse que mientras estamos en dicho nivel no hablamos ni podemos referirnos a 'cosas' supuestamente independientes de mí, ni a un yo separado y aislado de su circunstancia, sino justamente a esos dos polos como elementos interreferidos, interrelacionados, –no 'suficientes', dirá Ortega en alguna página de *«¿Qué es filosofía?»*, sino 'indigentes', menesterosos uno de otro (Ortega, O. C. VII, 417 ss).

Había que llegar aquí, porque éste es el punto de partida que asumirá filosóficamente Marías, de acuerdo en ello con su maestro. Se trata, en efecto, de partir de la estructura metafísica que se ha puesto al descubierto en la realidad de «mi vivir».

Ahora hay que seguir. ¿Hacia dónde?

Tradición y originalidad

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.

No estará de más precisar los rasgos más salientes de su originalidad teórica.

Para empezar, conviene entender por qué no podía ser de otra manera. Y es que toda filosofía, como hace un momento indicába-

mos, surge y se nutre de una situación. Ahora bien, la de Marías no es ni podía ser la de Ortega. Por varias razones.

La primera y más obvia es que Marías encontró en su alrededor, ya hecho, promisor, atrayente, el pensamiento de su maestro, cosa que naturalmente, a éste no le ocurrió. Además el mundo en que han tenido ambos que pensar son claramente distintos uno de otro. Ortega, como es notorio, ha vivido literalmente afanado por librarse de la modernidad. Para él esto quería decir librarse del idealismo, del subjetivismo, de la prisión que había resultado ser la conciencia moderna, al tragarse el universo convirtiéndolo en ideas. Buscaba llegar de nuevo al aire libre propio de un sujeto abierto a un mundo, uno frente al otro, sujeto y mundo, aunque nunca uno sin el otro. Lo expresó, alguna vez, con un verso del Dante: «E quindi uscimo a riveder le stelle», ('Y de aquí salimos a ver de nuevo las estrellas') (*Infierno* c. XXXIV).

El mundo de Marías, en cambio, ha encontrado ese problema ya superado. Ortega y Heidegger habían ya transformado el nivel desde el que había que empezar a pensar. Había nuevos problemas. Ya me he referido antes a uno singularmente punzante: el de encontrarse en un mundo que parece «vivir contra la verdad». Lo de vivir en contra de la verdad no es una pura expresión metafórica. Marías ofrece ejemplos bien nítidos de semejante actitud. Por ejemplo, decir en 1939 que Polonia había invadido Alemania, cosa que Marías leyó en su día en algún periódico español; o también se encontró con que unos autores, a los que iba a llamar los «tres antípodas» de Ortega, habían falsificado y manipulado los textos del maestro (*Ortega y tres antípodas*, 1948); o pensará también que es vivir contra la verdad el vivir de espaldas a la muerte, olvidando sistemáticamente las ultimidades de la existencia...

La filosofía de Ortega se hizo teniendo delante de los ojos cierto horizonte de Europa –la Europa de la primera guerra mundial, la España de la Restauración y la dictadura de Primo de Rivera; en cambio, el pensamiento de Marías ha nacido de la contemplación de dos posguerras, la de España y la de la II Guerra Mundial. Su visión ha estado dominada por el nuevo mundo histórico: el del surgimiento de Occidente, con Europa y los Estados Unidos y el

'telón de acero' soviético –que parecía hecho para la eternidad y ya ha desaparecido–; el de la creciente presencia internacional de Hispanoamérica, y el de la España de la dictadura de Franco, en que hubo de vivir en un «exilio interior» y el actual de la monarquía y la democracia y las Autonomías. Nace, pues, este pensamiento de una situación muy distinta de la de sus maestros, desde la cual tenía que filosofar.

Pero es discípulo de Ortega. Lo es porque asume, como ya va dicho, que la realidad radical es mi vida; que «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»; que soy por fuerza libre, porque la vida no nos es dada hecha, sino que hemos de hacérnosla nosotros mismos; que hemos de hacerla interpretándonos y proyectándonos como 'hombres', y que para hacerla hemos de contar con la realidad que me aparece y está ahí resistiéndome. Este pensamiento emplea sistemáticamente la «razón vital», tomando la realidad en sus conexiones, mediante una razón que es precisamente la vida misma puesto que ésta nos ofrece la realidad en su complejidad y organización reales.

Pero anotaré dos elementos esenciales que hay que añadir a lo anterior para completar el complejo sistema del pensamiento de Marías. Uno es el influjo de Unamuno; el otro es su profundísima creencia en el Dios del cristianismo; ambos, me parece, están estrechamente vinculados en su último fondo.

La influencia de Unamuno

Su encuentro con don Miguel de Unamuno tuvo lugar en el verano de 1934, en la Universidad Internacional de Santander. Aquel momento añadió algunas vivencias personales a una relación a través de lecturas que venía ya de atrás y ha venido prolongándose hasta hoy mismo.

Unamuno es un tema permanente en su obra. Constituye el objeto de su segundo libro escrito y publicado en 1943, cuando tenía 29 años, pero ya antes había escrito algunas páginas sentidas y pensadas, sobre todo a raíz de la muerte del gran rector de

Salamanca. Temía entonces, dijo, que sobreviniese en nuestro país un atroz silencio, sobre todo en relación con las preocupaciones que alientan en aquella obra.

Su *Miguel de Unamuno* está ya escrito y pensado desde la filosofía de Ortega, pero contiene, como hoy puede verse con toda claridad, algunos de los temas más personales de la doctrina de su autor, que representan prolongaciones o complementos respecto del sistema de conceptos que le servía de partida.

En apretada síntesis podrían estas innovaciones reducirse a tres: la meditación sobre la muerte; el hombre como persona, y la novela como método de conocimiento. Intentaré reducir a fórmula telegráfica cada uno de esos puntos.

El tema de la muerte ocupa un lugar destacado en la reflexión de Marías. Y es curioso: si se leen los doce tomos de las obras de Ortega, apenas si hay cinco o seis páginas sobre la muerte del prójimo, y no hay ni rastro de la muerte propia. Ortega es, en todo momento, el gran enamorado de la vida.

Es éste un punto bien expresivo de la contraposición espiritual que sitúa a Ortega frente por frente a Unamuno. Este ha vivido haciendo de su pensar una «meditatio mortis», una meditación sobre la muerte; Marías lo ha subrayado en varias ocasiones (*Obras* VIII, 539 ss). Se trata en el fondo de no morir, o mejor, de no morirse: porque –dice Unamuno– «y si muero, ya nada tiene sentido» (*Del sentimiento trágico*... cap. II). Se trata de perseverar en el ser, como decía Spinoza, pero de perseverar personalmente. La muerte del que muere, es precisamente una muerte 'personal', y tiene que ser comprendida desde la realidad misma de la persona. En Unamuno, como se ve, también ha encontrado el grave tema de la persona.

Unamuno ha visto la persona en un horizonte muy distinto del de los positivistas, interesados tan sólo por un conocimiento biológico naturalista. Precisamente la persona vive, y la vida se muestra como una realidad de la índole del 'sueño', algo que acontece, que pasa y se cuenta; además la persona tiene profundidad, trasfondo, y requiere de la imaginación para comprenderla. Consiste en proyectos, que se realizan corpórea y encarnadamente. Incluye también otras determinaciones, como la del amor hacia

otra persona, que la constituyen y definen. Pero Marías añadirá que la muerte de la carne no es sin más e inmediatamente la muerte del proyecto. Por eso la vida, dirá, está en principio abierta tanto a la mortalidad como a la inmortalidad. Y aquí se ve que el problema de la muerte mía es el de «la aniquilación o la pervivencia» (*Obras*, II, 343), por tanto, el de mi propia realidad. Es un núcleo de esencial problematismo: de esos problemas que son propios de la filosofía, y cuya radicalidad yace en la pregunta misma –en una pregunta que tal vez no tiene inmediata ni simple solución. Para intentar lograr esa visión Unamuno abandonará la razón y se esforzará por buscarla mediante la imaginación desde su novela.

Unamuno le hizo caer en la cuenta a Marías también de una cierta cuestión metódica, sobre la que luego ha vuelto de diversos modos. Le mostró, en acto, el funcionamiento de la novela como método de conocimiento.

Mientras el existencialismo triunfaba por Europa, y los españoles quedábamos un tanto fuera de aquella ola, Marías advirtió que en la obra literaria del gran vasco podíamos hallar un análisis de la existencia, en cierto sentido paralelo, en otro suplementador del que los existencialistas –Jean Paul Sartre, singularmente, también Gabriel Marcel, Albert Camus, y algunos otros– habían intentado.

Ortega había visto que precisamente porque el hombre es autor y actor que ha de irse haciendo, necesita interpretarse a sí mismo y a lo que le rodea a través de su propio proyecto. El hombre resulta entonces ser novelista de sí mismo –otra idea unamuniana–, y por eso la novela, en cuanto presentación narrada de la vida humana, pone en luz los resortes que operan en esta última. Al construir el novelista un mundo verosímil, clarifica la arquitectura del mundo real en que un sujeto se desenvuelve. Unamuno se dio cuenta del valor hermenéutico de esa narración dramática, al construir precisamente una novela personal casi desencarnada de circunstancia anecdótica, su 'nivola', e hizo de ella una narración existencial, que tematiza el drama del vivir y del convivir, y ayuda al conocimiento del hombre, aunque sin duda requiera para su culminación la construcción de lo que Marías ha de llamar en su libro sobre aquel «una ontología de la existencia humana» (*O.*, V, 72).

El novelista intuye la naturaleza dramática de la vida que se va realizando en sucesivas situaciones. Al hacerlo, pone en luz los motivos e impulsos que la guían; dibuja personajes que van trazando sus trayectorias individualizadas, y construye un pensamiento esclarecedor de lo humano con recursos literarios. A la base de ese saber se halla una experiencia de la vida más o menos amplia, que precede y aun cumple funciones vicarias de lo que luego habrá de realizar la filosofía. Y esto también es nuevo, es algo innovador, en esta filosofía.

Este mínimo recuento de temas y problemas permite advertir que, en la obra de Marías, el impacto de aquel gran escritor ha sido enorme. Desde su *Miguel de Unamuno*, pasando por la *Introducción a la Filosofía*, *La Estructura Social*, hasta llegar a la *Razón de la filosofía* y el *Mapa de la vida personal*, resuena como un bordón el eco unamuniano en muchas de estas páginas. Y puede también verse desde qué profundas inquietudes, distintas de las usualmente atribuidas a Ortega, ha ido manando la reflexión de Marías. Este esfuerzo por integrar a los dos maestros era, en realidad, un tema propio del tiempo. No sólo Marías, sino Antonio Rodríguez Huescar, o Paulino Garagorri, por mencionar algunos nombres bien conocidos de discípulos de Ortega han coincidido en su voluntad de aprovechar las enseñanzas de ambos, con una voluntad de integrarlas, incluso por encima de un mero y convencional acuerdo de tesis o de fórmulas doctrinales.

El cristianismo de Marías

Hay otra nota que distingue al maestro del discípulo. Este, –Marías–, hombre de profundo catolicismo, intelectual y personal; aquel, un gran pensador declaradamente laico, aunque haya en su obra páginas que muestra una profunda comprensión de la dimensión religiosa de la vida humana.

Cuando a finales de los años 50 un dominico, el P. Santiago Ramírez, quiso conseguir la condenación religiosa por el Vaticano de la obra de Ortega, pretendía no sólo terminar así con una filo-

sofía que no entendía, y que le perturbaba, sino también con el peso social y crítico de lo que iba a llamar «un orteguismo católico». En aquellos años, la crítica hacia el estado oficialmente autoproclamado católico de Franco, que hacían desde dentro del catolicismo figuras como Marías, Pedro Laín, José Luis Aranguren, y unos pocos más, tuvo una significación política extraordinariamente fuerte.

Pero el cristianismo de Marías no se limitó a mantenerse en el plano de la crítica política. El mismo ha repetido una y otra vez que la filosofía nace de una situación con contenidos previos, de una «prefilosofía», y en esa «prefilosofía» él halla su personal concepción religiosa, cuya integración y sentido habrá que buscar en su momento desde un pensar riguroso sobre el hombre fundado en la filosofía de la vida humana.

Un breve trabajo, sorprendente por su madurez de ideas al tiempo que por la juventud de su autor, arroja bastante luz sobre esa compleja aproximación al tema. Me refiero a su ensayo «San Anselmo y el insensato», escrito en 1935, cuando contaba 21 años. Allí se comprende el famoso argumento ontológico con que S. Anselmo demostraría la existencia de Dios viéndolo desde el horizonte antropológico en que se mueve: el hombre, en su propia estructura, entraña una aspiración hacia la realidad que funda las demás realidades, «está hecho para ver a Dios», está orientado a una plenitud. Podrá ser que no la logre, pero negarla es justamente un contrasentido, es una caída en la insensatez. En esas páginas está sin duda presente la huella cierta, precisa, del tercero de sus maestros: de Xavier Zubiri, quien en su día analizó la existencia como una realidad en que el yo se halla fundado sobre lo real, empujado desde la espalda y llevado a tener que hacerse a sí mismo. De este modo el análisis de la existencia humana mostraría una dimensión de referencia al fundamento que Zubiri llamó «religación».

Ortega no es un pensador cristiano. Ciertamente. Pero Marías ha mostrado por activa y por pasiva que la inspiración filosófica de Ortega permite alumbrar y entender mejor la comprensión antropológica y metafísica que subyace en el cristianismo. Ortega dijo alguna vez que el cristianismo vio antes que nadie que la realidad

profunda del hombre consistía en «misión», algo que ha descubierto la filosofía del siglo XX. Pero las potencialidades de aproximación de ambas visiones habían de quedar para otros pensadores, para Zubiri, para Laín, para Marías.

Algunas de las páginas más innovadoras y profundas, a mi juicio, son precisamente aquellas en que este último analiza y revitaliza el sentido de la «creación». Este es un concepto ajustado a una visión religiosa judeo-cristiana: aquella que contempla el universo creado por Dios. Parecería entonces estar la creación en el comienzo de los tiempos, cuando empezó a haber algo. La innovación que nuestro filósofo nos propone al respecto es enorme. Consiste en sugerirnos que la experiencia de la creación estaría dada en la vida humana, precisamente en cada experiencia del nacimiento de una persona. En la aparición de cada persona como tal persona, hallamos un Otro nuevo e irreductible a los demás. Aunque en sus elementos componentes, sus rasgos, su constitución, podemos descubrir semejanzas y relaciones con sus antepasados, el sujeto, el quién, la persona que es resulta constituir una «innovación absoluta de realidad», lo que es con toda propiedad el sentido verdadero y plenario del concepto de 'creación' (*O.*, X, 28 ss.). De esta manera, el problema ahora consistiría en que comprenderíamos bien la presencia y el sentido de la creación, aunque no nos sea dado ni patente que haya, ahí, un creador. Dicho sentido estaría así plenamente incardinado en una fenomenología de la existencia. De ahí, advierte, habría que partir para iniciar, desde la huella de una ausencia, aquel rastreo investigador que impulsa a preguntar por la fuente de donde mana lo real. Heidegger preguntó: «¿Por qué el ser más bien que la nada?»; se podría decir que Marías en realidad pregunta: «¿Por qué la persona en vez de solo las puras cosas?».

Además ha subrayado que el cristianismo trajo ciertas interpretaciones que la filosofía de nuestro nivel, la filosofía de la vida humana personal, ha reencontrado: tal sería el caso de la condición personal del ser fundamental, su índole amorosa y fontanal, la singularidad cósmica del ser encarnado y con ello la relevancia radical de la carne, y su posible perdurabilidad. Es ésta, pues, una filosofía cristiana, no en cuanto que acepte tesis religiosas como si fue-

ran filosóficas, cosa que rechaza, sino en cuanto tiene, entre otras cosas, que repensar toda una serie de intuiciones que, procediendo de la visión religiosa del mundo, forman aquella 'prefilosofía' que la filosofía debe reexaminar desde su propia radicalidad para dar cuenta y razón de la misma.

Ideas filosóficas

No es posible hablar de un filósofo sin hacer mención de sus hallazgos filosóficos. La apropiación de la doctrina de Ortega, que Marías ha llevado a cabo, traza un marco previo general donde situar algunas de sus más propias contribuciones. Ya dije al principio que, por fuerza, una filosofía que hace del esclarecimiento de la vida su objeto tiene que ser fiel al punto de vista interior a esa vida, y con ello, parece asegurada una inevitable originalidad. Pero a la hora de apuntar hacia lo que pueden ser algunos de sus logros personales, por fuerza me limitaré a señalar los que me parecen más destacados. Entre ellos cuento su teoría de la estructura empírica de la vida humana, y su doctrina sobre la persona; a ello se aña-dirán algunas notas concretas de teoría e historia filosóficas, que estimo representan también innovaciones puntuales nada despreciables.

La doctrina de la estructura empírica

Es un innegable mérito de Julián Marías el haber mostrado que en el análisis de la vida humana hay, tras el plano metafísico que exploró detenidamente Ortega, un segundo plano, que ha denominado «estructura empírica» de la vida humana. La interacción de un yo y su circunstancia podría acontecer bajo muy distintas formas. Pero la nuestra es la que acontece gracias a una determinada serie de estructuras o dimensiones, que encontramos de hecho, aunque podrían variar o haber sido diferentes. Son de un cierto modo, pero podrían ser de otro, y su variación no afectaría al nivel metafísico básico, al cual le confieren 'encarnadura' y concreción.

La estructura metafísica, o analítica, presenta «los requisitos, las condiciones sin las cuales no es posible mi vida, y por tanto han de encontrarse en cada una» (*Obras,* X, 64). En su última condensación, ahí se han de situar 'yo' y 'circunstancia', y la condición dinámica, dramática y tempórea de su relación. En cambio, este nuevo nivel no tiene aquella condición de requisito *sine qua non*, pero sus elementos pertenecen de hecho a las vidas humanas. En ellas los descubro fácticamente, y los encuentro de una manera estable. El conjunto de sus variaciones se nos muestra entonces «como el campo de posible variación humana en la historia» (*Obras,* X, 68).

Se trata pues, de que el vivir acontece con una determinada estructura concreta que podría en alguna medida variar. Esta implica, por lo pronto, una cierta corporeidad, que parece imponer unas particulares formas de encuentro con la circunstancia a través de los sentidos, al tiempo que facilita unos modos definidos de operar –el habla, la mano. Es una estructura que en cierto modo resulta variable, más o menos modificable, y que cabría pensar que fuera distinta. Numerosas obras de ficción han imaginado la posibilidad de que una vida humana aconteciera en una corporeidad de tipo diferente– Gulliver encuentra unos 'hombres' bastante distintos, por ejemplo en Liliput; Kafka imagina una vida humana dentro del cuerpo de insecto en su personaje de *La Metamorfosis*; la ciencia-ficción ha explorado de mil modos el tema. El hombre ha aprovechado esa modificabilidad para aplicar la técnica interventiva a la restauración de aquella estructura, como sucede en la cirugía de trasplantes, y ahora se abre la era de la intervención desde la ingeniería genética. Es, pues, una estructura que existe de hecho, que encontramos empíricamente, pero que se nos muestra como modificable. Es, como puede verse, bien distinta de la estructura yo-circunstancia. Sin ésta, no podría haber en ningún sentido concebible 'vida humana'; sin *esta* corporeidad que nos ofrece esta estructura empírica, podríamos imaginar formas posibles y distintas de vida humana. En otras palabras, la estructura metafísica del vivir acontece *de facto* en esta concreta estructura empírica –y esta estructura, nota Marías, es justamente lo que entendemos por «hombre» (*Obras,* X, 70).

Entre esas dimensiones se cuentan, por lo pronto, la corporeidad, la mundanidad, la sociabilidad y convivencia, la sensibilidad, la sexualidad, las formas de expresividad. Son las que más inmediatamente se ofrecen a nuestro examen, y precisamente dan concreción a los modos de mi interacción yo-circunstancia.

Adviértase que muchas de ellas ya han sido, en todo o en parte, modificadas por la técnica. La radio, el telescopio, el microscopio, las técnicas de comunicación, han variado, ampliándolo extraordinariamente, el rango de acción de nuestros sentidos y la figura de nuestro mundo. Confinados en un principio a reaccionar tan solo a las ondas que constituyen la luz visible, y a un determinado rango de tamaños, y limitados a un cierto aquí y ahora, los hombres de nuestro tiempo operamos en distancias y tamaños muy variados, operamos con ondas electromagnéticas bien distintas y con ello nuestra mundanidad es otra que la de innumerables generaciones del pasado.

En ese nivel de estructura empírica ha situado la cuestión, harto discutida, del lugar del cuerpo en la doctrina de lo humano. Y más que de 'cuerpo' –que nos haría pensar en una cierta 'cosa'– Marías sugiere que hablemos de 'corporeidad', o de condición corpórea de la vida. Esta es una estructura procesual. La relativa permanencia durante un tiempo de sus rasgos macroscópicos –figura, color, organización, sexo– hacen que propendamos a cosificar el cuerpo y estabilizarlo, aunque nunca dejamos de ser conscientes de su condición de realidad en devenir, de su carácter de proceso, en imparable movimiento desde la hora misma de la fecundación hasta la de su muerte. La corporeidad hace de mi vivir un acontecer situado, en un aquí determinado; me instala en el espacio, y fija con precisión el rango de cualidades y objetos que inmediatamente van a caracterizar mi mundo. Tiene una organización definida. Posee orientación y establece una topología precisa (aquí *versus* allí, delante-detrás, arriba-abajo...); permite además una doble 'transparencia': hacia dentro, hacia mi yo, presentándome elementos, estados y situaciones afectantes, frecuentemente acompañadas de una valoración sentimental, y al lado de ésta proporciona una transparencia hacia afuera, que abre el ancho campo de las innumerables formas de la expresión de nuestra intimidad: lengua, gesto, emoción.

Corporeidad, mundanidad, sensibilidad, son modos como acontece la vida humana en su forma presente... Junto a éstos, hay algunas otras dimensiones que no se han de olvidar; por ejemplo, también radicalmente, mi vida es convivencia y convivencia generacional de grupos de edades distintas.

Forzados a hacer algo, a obrar, hemos de obrar en convivencia. Cierto que cabe imaginar la vida en soledad, como la del «pequeño príncipe» de Saint-Exupéry en su remoto planeta. Pero de hecho, originariamente nos hallamos ya incursos en un marco de interacción con otros yos. En muchos casos, éstos hacen posibles alguna acción mía que, sin ellos, hubiera sido imposible. Pero también sucede que obstaculicen, impidan, frustren, y repriman otras.

Sobre todo, el hacer mío en mi circunstancia pone en juego sentidos y valores de cuanto nos rodea y precisamente en la convivencia es donde los diversos contenidos adquieren 'sentido' comunitario, colectivo. Otros centros vitales, unos tús, y yo con ellos, convergemos, comunicamos y coincidimos al referirnos a los sucesos y las cosas mismas: se produce lo que Marías ha llamado la 'comunicación de las circunstancias' a través de la cual va fraguando la convicción de un 'mundo objetivo común'. Con ello, mi quehacer no es ya un quehacer solitario, sino un compartir y un imitar y también un discrepar y contrariar, e imponer y acatar. Aparece un marco básico de comunicación.

La persona

Marías hubo de comenzar preguntando, desde la realidad radical de mi vida, esta pregunta fundamental: «¿quién es el que vive?» (*Obras,* V, 174). El proceso de dar respuesta a la pregunta, a mi ver, no ha terminado todavía. El «último Marías», si se puede hablar así, gira en torno a una filosofía de la persona (Marías, 1993, 1996). No ha perdido de vista la realidad radical de mi vida sino que ha ido viendo que el análisis de ella descubre una serie de estructuras: la «analítica», *sine qua non* para que haya «vivir», que Ortega ha construido de modo magistral; también la «estructura

empírica», cuyo conjunto vimos que es lo que llamamos «hombre». Pero la respuesta última no acaba en el hombre: hemos de llegar a la persona. En ella se integran los dos planos precedentes. La persona es «alguien corporal» (Marías, 1993, 19). «El hombre» es una serie de estructuras con las que yo hago proyectivamente mi vida. Esa fórmula le ha permitido a Marías formular con toda nitidez la distinción entre la persona, el *quién* que yo soy, y que no estoy completado, ni hecho, ni cerrado, sino que estoy lanzado hacia el instante siguiente viniendo desde un futuro imaginado e irreal, y el *qué* que soy, mi humanidad determinada, con que conecto con las cosas, la facticidad, lo cerrado, lo concluso, macizo, lo que me es dado para mi pretensión, para mi quehacer. En dos palabras: le ha llevado a formular, como esencial núcleo filosófico de la filosofía de hoy, la distinción entre cosa y persona, y a postular un desarrollo del pensamiento radical sobre mi vida o existencia desde el horizonte de ese 'quien humanizado' que es la persona, no desde el de las cosas. Ya en el «Unamuno» Marías explicitó, como reflexión sobre una idea unamuniana, que la pregunta esencial del hombre, que se hace problema de sí mismo, no está formulada con «sustantivos», sino con «pronombres personales»: preguntamos por *quién*, y no por un *qué*.

La persona es un 'yo en una circunstancia'; es una realidad que se da corpóreamente, y por eso mismo tiene un mundo homogéneo o afín con esa corporeidad, un mundo extenso, material, sensible; pero además es un 'alguien', y no simplemente 'algo'. Un 'alguien' es justamente una realidad definida por acontecer y realizarse en forma de vida humana. Se trata de una realidad, por tanto, que no está hecha, sino que ha de irse haciendo; que no está prefijada por una naturaleza previa, sino que está forzada a elegirse en un camino u otro, con unos u otros actos, ejerciendo una libertad irrenunciable e inevitable; que ha de proyectar su existencia, y por esto consiste a un tiempo en realidad presente y en futurición irreal, que, con toda su irrealidad, determina y condiciona a aquélla. La persona está volcada hacia el futuro (es 'futuriza', gusta de decir Marías); y, además, está siempre en una circunstancia, que originariamente no ha elegido sino que encuentra dada, y que está en gran

medida interpretada y concebida por un grupo social, que nos transmite este repertorio de 'sentidos' en forma de creencias que asumimos operativamente viviendo, pero sobre las que usualmente no reflexionamos ni convertimos en objeto de nuestro pensar; por esto recuerda con frecuencia a este propósito una tesis central de Unamuno: que una persona en soledad radical no podría verdaderamente ser persona; esto es, que su realidad complica inexorablemente la de otras semejantes.

Es una nueva cuestión, que ya aparecía en su libro de 1943, y que constituye el núcleo de su libro *Persona* de 1996. Cincuenta años median entre esas páginas. Cincuenta años que acreditan su pensamiento como una teoría personal de la vida humana, o una filosofía de la vida personal, o una metafísica vital de la persona humana... Un pensamiento que ha ido concretándose en conceptos innovadores e incluso en toda una terminología que le es propia: instalación vectorial, disyunción polar y referencial hombre-mujer, las experiencias relevantes que constituirían el principio de individuación, los «mapas» de la vida personal... Esta terminología puede ayudar a percibir mejor la ingente, la innegable innovación de pensamiento que alienta en la obra de nuestro filósofo.

Admítase, pues, que uno de los rasgos característicos del pensamiento maduro de Marías es ese interés absorbente por el tema de la persona. Es éste uno de los puntos clave, tal vez el más radical, de esta filosofía. Precisamente su autor considera que una gran parte del pensamiento moderno ha tendido a homogeneizar persona y cosa, a naturalizar y cosificar aquélla, alterando su imagen y desvirtuándola. Es lo que ocurre cada vez que se llega a identificar el sujeto con el cerebro, la persona con su cuerpo, el yo con algo natural –sea anímico o corporal–, e incluso cuando se tiende a confundir mi realidad radical, 'yo viviendo aquí y ahora', con un cierto y genérico 'yo' que pudiera darse en 'alguna circunstancia'. *Yo* no designa una realidad que quepa considerar como 'especie', como una cierta entidad genérica de la que 'yo mismo' resultara ser un caso; 'yo' mienta una realidad tal que ninguna otra se iguala a ella, precisamente porque es 'el punto único y absoluto ante el cual y para el cual se va constituyendo realmente el universo,

aquí y ahora'. Desde las páginas de la *Introducción a la filosofía* ha insistido su autor en la necesidad de no confundir 'yo', término con que designo mi realidad concreta, y que podría sustituir por mi nombre propio, con la expresión de 'el yo', elemento abstracto, con que me refiero al momento de 'yoidad' descubierto en mi vida, con sus caracteres esquemáticos de centralidad y correlación con una circunstancia igualmente indefinida y abstracta, y que es en tal caso un sustantivo común, a manera de incógnita que ha de llenarse de plenitud de contenido histórico para alcanzar concreción efectiva. Cuando, con fórmula ya usual, se dice que el 'tú' es un otro yo, un *alter ego,* se comete una grave impropiedad, análoga a la que se produciría si dijéramos que 'allí' es un otro 'aquí': no hay más 'aquí' que donde yo estoy situado, desde donde todo el resto de la perspectiva universal se ordena y es vista; y es 'allí' cualquier punto visto desde fuera, justamente desde el 'aquí' efectivo en que me hallo.

Tal vez es esa intuición de la unicidad radical de mi realidad la que se desvanece cuando nos movemos en el mundo de la cotidianeidad, donde damos por sentado la existencia de un mundo común, en el que nos movemos los hombres, dotados de caracteres semejantes, entre significaciones intersubjetivas vehiculadas por los lenguajes. En el mundo de la cotidianeidad, la esencial unicidad de mi vida se difumina y disuelve entre las de los demás, y tendemos a sustituir el punto de vista radical por uno genérico y colectivo. No vivimos desde el 'sí mismo' de cada uno, sino desde aquello que 'se' dice, que 'se' sabe, desde lo que 'se' piensa –aquel nivel 'inauténtico' del *man sagt*, del 'se dice', que subrayara Heidegger. Llegados a este punto, resulta evidente que la referencia a la muerte –al hecho único, intransferible, irrepetible, de mi muerte, tal y como lo subrayara, antes que el existencialismo, el gran Unamuno– pone las cosas en una nueva luz, aquella según la cual es mi muerte el acto que corona mi vida, y la unicidad de aquella revela y subraya, para una mirada a veces un tanto distraída, la verdadera faz de radicalidad y unicidad de mi 'vida'. Marías ha insistido por eso, en repetidas ocasiones, en la singular relevancia del análisis unamuniano de la muerte, su *meditatio mortis,* como

un tema olvidado por la sociedad contemporánea, que vive de espaldas al mismo, y por eso mismo, se halla afectada en su núcleo profundo de una esencial 'inautenticidad'.

El historiador de la filosofía

No por casualidad la primera obra de Marías fue una *Historia de la filosofía.* Luego, una serie de obras traducidas, editadas y comentadas le iban a dar pie para ampliar en detalle el análisis de algunos momentos capitales de esa historia. Varios ensayos, de tema muy vario –San Anselmo, el cartesianismo, Suárez, la escolástica...– también han contribuido a que pusiera en ejercicio sus modos de interpretar el pasado filosófico.

Si tuviera que elegir entre esos escritos uno que hubiera que salvar, sin dudar tomaría la *Biografía de la filosofía* (*Obras,* II), libro de extraordinaria unidad, formado no obstante por varios ensayos que han sido reunidos a partir de las introducciones a algunos clásicos –el *Fedro* platónico, la *Política* aristotélica, Séneca, Leibniz, Dilthey... y un estudio sobre la Escolástica.

En particular, resultan especialmente luminosos sus análisis del pensamiento griego. En el caso de Platón, Marías ha tomado como punto de partida la famosa carta VII, para hacer ver que, en la raíz de aquel pensamiento, se halla un vértigo y desorientación acerca de la situación que le tocó vivir. De ahí la necesidad de 'saber a qué atenerse', que actuará de motor de aquella filosofía. «Su *no poder hacer política* se traduce en su *tener que hacer filosofía*» (*Obras,* II, 465). Ahí ve la clave del motor de aquella construcción intelectual. Pero además –Marías siempre ha estado interesado en la cuestión de los 'géneros literarios' en que se vierte el pensamiento (*Obras,* IV, 317 ss)– advierte que en la magna construcción platónica los mitos ocupan un lugar destacadísimo, y en cierto modo inexplicable. ¿Por qué ha recurrido el gran pensador ateniense al decir mítico dentro de un contexto de 'decir racional'? Los famosos mitos de la *República*, del *Fedro*, y de otros diálogos, ¿qué papel juegan en ese sistema de pensamiento? Aquí hará hin-

capié en el hecho de encontrarse el mito de la caverna en el libro VII de la *República*, «después», y no «antes» de las definiciones conceptuales con que se termina el libro VI. Y se pregunta por qué. Su respuesta apunta a la idea de que para Platón, la realidad es «inagotable», y su conocimiento por fuerza ha de rebosar de los límites de una definición. Ese conocimiento es el que ofrece el mito, que dice «a qué se asemeja la realidad» mediante el decir narrativo, precisamente gracias al *mythos*. De esta suerte concluye que «el mito, lejos de ser un sustituto de la definición, es superior a ella» (*O.*, II, 473). Atento a la filosofía, y en particular al género literario en que en cada caso se vierte, la hermenéutica 'vital' de Marías arroja en puntos precisos como los que acabo de mencionar, interesantísimas sugestiones para una comprensión original y profunda de textos leídos una y mil veces en el pasado.

Otro tanto cabría decir de sus interpretaciones de los presocráticos, de Aristóteles, del estoicismo. Este último, por ejemplo, se le aparece como una doctrina hecha a la medida de un hombre, el hombre antiguo, dominado por la tremenda crisis del mundo helenístico. Más que dar definiciones del mundo físico, lo que ahí importa es crear «un sustitutivo de las convicciones político-sociales», un pensamiento para las masas, que pretende tranquilizarlas, ofreciéndoles una «moral mínima» (*O.*, II, 532).

En todos los casos, resulta evidente que el núcleo argumentativo radica siempre en la condición de obra humana que tiene la filosofía, y que obliga, como en todos los casos análogos, a comprenderla desde su génesis, desde el proyecto de quien la concibe y de la situación en que se genera. Diríamos que esas interpretaciones son ejemplos efectivos de «razón vital» empleada en la comprensión del filosofar mismo.

Salvar la circunstancia

La tesis central del pensamiento de Ortega, ya lo hemos recordado, es aquella famosa de las *Meditaciones del Quijote:* «yo soy yo y mi circunstancia». Esa tesis, como es bien sabido, no termina ahí,

sino que sigue diciendo: «y si no la salvo a ella, no me salvo yo». Marías ha insistido siempre en la necesidad de su lectura completa, lo que es muy razonable. No se trata de una afirmación estática, sino dinámica: lo que dice es que he de salvar la circunstancia, que he de darle 'sentido', que ésta ha de tener 'sentido para mí'. Cuando eso ocurre, entonces mi vivir tiene sentido, esto es, me salvo yo. La vida es, precisamente, el ámbito donde acontece, o adviene, el sentido de las cosas. Al entrar en relación conmigo, cada cosa va adquiriendo un papel o rol, su sentido; no es que yo le dé cualquiera, sino que, funcionando en mi vida, yo descubro el suyo, el sentido –o los sentidos– que ella tiene o puede tener conmigo y ante mí.

Algunas realidades funcionan como alvéolo u horizonte dentro del cual se configura nuestra existencia, a la que aportan materiales básicos con que se va construyendo, y en los que de un modo estable nos apoyamos para proyectar nuestro vivir. Son los modos de 'instalación' –otro concepto originario de Marías– desde los que acontece la proyección de nuestra vida. Es lo que sucede entre otros casos con la nación o la región. Aquella es la sociedad en que nos hallamos plenamente instalados, la que nos entrega, junto con una lengua, toda una serie de ideas generales sobre el mundo y los hombres, y también un repertorio de valores, estimaciones, normas, prohibiciones y deberes. Contamos para vivir, sobre todo, con las posibilidades, recursos y limitaciones que ella ofrece. En menos palabras: es la sociedad que condiciona las líneas generales de la mentalidad de sus individuos. Como ya hizo constar Comte con precisión, la mente individual depende del desarrollo y contenidos de la sociedad en que aquella se forma y opera.

Precisamente la historia moderna española ha venido cuestionando los caracteres y rasgos de esa realidad nacional. Lo hicieron ya los hombres del 98, lo hicieron a su modo los teóricos de los nacionalismos regionalistas, lo hizo también Ortega, y no ha dejado de hacerlo Marías. Y no por curiosidad, sino precisamente por ese interés tremendamente vital, que obliga a dar sentido a lo que me circunda para que mi vida misma tenga ella sentido también.

La tarea de 'salvación' y comprensión de España le ha venido

impuesta a Marías en medio de circunstancias particularmente dramáticas. Ya lo hemos visto. El país en que creció como joven estudiante se transformó de arriba abajo por la tremenda guerra civil. El cambio de valores, prescripciones y exigencias que ésta generara vino a poner en cuestión la totalidad de su existencia. ¿Cómo dar la espalda a esta fundamental cuestión?

En el siglo XIX, muchas de las respuestas buscaron fundarse en una cierta realidad sobrehumana, social, que representaría un cierto «espíritu nacional» o *Volksgeist*. Tal sería la causa de las diversidades de los pueblos, de las lenguas, las culturas, en una palabra las naciones. El siglo XX, no obstante, ha ido dejando en claro –aunque no todos lo reconozcan– que tales 'espíritus' no son sino realidades colectivas e históricas, que en ciertos momentos se forman, en otros entran en crisis, y en otros, en fin, experimentan sacudidas de resultado imprevisible. La guerra civil española fue una de estas y tornó en acuciante la necesidad de ver cómo una cierta sociedad que ha ido experimentando determinadas transformaciones históricas, termina por perder unas posibilidades y en cambio se activan otras más destructivas y dramáticas. La sociedad, dice Marías, es el verdadero sujeto histórico. Entender nuestra nación significaría, pues, entender nuestra 'estructura social', su evolución reciente, los derroteros que ha tomado en el devenir histórico, y llegar incluso a preguntarse, ante el drama de aquella catástrofe, cómo pudo llegar a ocurrir (Marías, 1998, 750 ss).

El proyecto de España, inteligible

La indagación española constituye una parte esencial de esta obra. A ello ha dedicado estudios metódicos, análisis sectoriales, pesquisas biográficas, interpretaciones de conjunto. Ha puesto en juego tanto sus conceptos filosóficos como su amplísimo conocimiento de la historia española, así como sus reflexiones sociológicas. El resultado es un amplio cuadro interpretativo, que resulta ser una de sus aportaciones más sólidas al conocimiento de nuestro país. En esa tarea le ha guiado un fin esencialmente moral: el de

liberar a sus lectores de los demonios del pasado –la falsedad, el partidismo fanático, la negación de los 'otros'– y de la todavía más perniciosa ignorancia, que podría hacer posible de nuevo la manipulación de las conciencias.

Carece de sentido tratar de presentar un resumen del mismo. Pero sí lo tiene descubrir su núcleo más activo y vivaz.

Tomadas las cosas desde su filosofía de la vida humana, ésta se revela hecha esencialmente de convivencia. En efecto, se apoya en creencias, interpretaciones y valores que, tomadas de la sociedad, sirven de instalación a los individuos para comprenderse y proyectar sus propias vidas.

Esa proyección se ejecuta, pues, sostenida y condicionada por una estructura social, que posee varios niveles. Lo esencial es que estos niveles vendrían definidos por unas series de contenidos vigentes o 'vigencias'.

La idea de 'vigencia' procede de Ortega, pero Marías la ha elaborado y sistematizado para convertirla en piedra clave de su visión sociológica, en especial en *La estructura social.* Ortega vio en el 'uso vigente' el hecho social básico. En la interacción entre individuos, dejadas aparte ya las relaciones estrictamente personales, hay otras muchísimas, bien distintas de las primeras, en que al sujeto se le transmiten unos contenidos, o unas formas de relación, que ya no dependen del juicio estrictamente individual, sino que vienen impuestas «por un sujeto anónimo, que no es nadie en particular, que es la sociedad» (Ortega, *Oc.,* V, 35). Esas presiones son los usos, modos colectivos de actuar, que son además vigentes, en la medida en que se imponen con su fuerza a cada individuo, y le obligan a aceptarlos o a discrepar de ellos, pero en todo caso, fuerzan a posicionarse respecto a sus contenidos. Bastará recordar un ejemplo al respecto: recoge Marías de los textos de Moratín un agudo comentario acerca de ciertos usos de los ingleses: «¡Pobre el extranjero que antes de llegar a Londres no haya aprendido el ejercicio de las ceremonias y modales ingleses! Si no se peina como ellos, si no se toma el té como ellos, si no va vestido como ellos... es hombre perdido...» (Marías, 2000, 151). Y otro tanto cabe decir de los valores políticos, las vigencias masculinas y femeninas, el empleo de las

lenguas comunes, las diferentes adscripciones religiosas, y tantos otros contenidos sociales.

Ya hemos antes advertido que los sistemas de vigencias tienen diferentes grados de textura y alcance. Algunas vigencias son hoy casi universales –piénsese en la democracia, en ciertos derechos humanos, en el rechazo hacia las varias formas de genocidio...–; con ellas se delimitaría un ámbito de tenues pero efectivas sociedades supranacionales. Otras, en cambio, dibujan el perfil de una sociedad nacional –así, la creencia del individuo ante los límites del estado, que es una en el mundo americano y otra bien distinta para el español; algunas, en cambio, se refieren a una dimensión o aspecto parcial de la vida de un grupo– las costumbres regionales; el sentir de un grupo como el de los hispanos dentro de una sociedad más amplia... Tales niveles vendrían a definir distintos tipos de sociedad –la región, la nación, la supranación (Europa, Occidente...)– en que la vida se organiza y proyecta. Lo esencial es que el individuo se ve sometido a imposiciones y presiones no nacidas de voluntades singulares, sino del conjunto de la colectividad.

Los contenidos de las vigencias cambian con la historia. Y en el caso de España, esa historia tiene a sus ojos un sentido profundo, que vendría a conformar su proyecto histórico. Su *España inteligible* lo explora. Ese proyecto se habría ido concretando en una convivencia marcada por la romanidad, el catolicismo, la pertenencia a Europa, el enfrentamiento a lo árabe, la construcción de una comunidad cristiana y europea en dos hemisferios –tras la colonización americana y filipina– unida fundamentalmente por una lengua, la española, por una cosmovisión cristiana, y por un sentido personalista de la existencia –en gran medida expresado todo ello y potenciado en la obra inmortal de Cervantes.

Sin duda la imagen de España en el siglo XX ha estado fuertemente condicionada por el episodio de la guerra civil, de gran violencia y pasionalidad. Para algunos, esto vendría a resumir un pasado de dudosa civilidad, de guerras fratricidas en el siglo XIX, y un alejamiento de la civilización desde el comienzo de la modernidad. Marías revela, en sus estudios, un rostro bien distinto del país. Ha insistido en su europeísmo radical, en su voluntad de afirmarse como

país europeo y no islámico, en su condición programática de país cristiano a lo largo de la reconquista primero y la colonización después. Ahí se percibe la huella de las ideas de Menéndez Pidal, por las que ha sentido particular interés. Además, en una serie de trabajos particularmente interesantes, fue de los primeros en reivindicar la civilidad y la valía de nuestro siglo XVIII. Precisamente encontró y editó, como ya he dicho antes, un manuscrito atribuido hoy a Antonio de Capmany, donde se muestran con claridad su europeísmo, la riqueza de su información, su condición razonante, y su afirmación de una España europea, ideas todas que se hallan en línea con pensamientos análogos de Feijoo, Cadalso, Jovellanos o Moratín. Y así Marías concluye que había ya en tiempos de Carlos III una España ilustrada, particularmente fecunda, que «había llegado a ser realmente *posible,* no sólo un ideal o un sueño» (1988b, 6) y que tuvo sus formas limitadas de realización, luego desgarradas por el revolucionarismo, la invasión francesa y la discordia introducida por la corona en el primer tercio del siglo XIX. Y mucho más cerca ya, a fines de este mismo siglo, se iba a desarrollar de nuevo una cierta España liberal, europea, culta, que identificará con Valera, y Galdós, y el sorprendente grupo de autores del *Diccionario Enciclopédico Hispano Americano* (1887-99), y el de informantes y colaboradores que hicieron posible el diccionario geográfico de Pascual Madoz; a ellos siguieron los hombres del 98, que transforman en gran medida la mentalidad de los demás sectores del país, hasta hacer realidad esa «Edad de Plata» del siglo XX, que ha sido una época de enorme creación cultural y modernización social (Marías, 1996*b*).

En realidad, esta obra está dominada por una enérgica voluntad de romper moldes repetidamente usados en donde lo negativo habría impuesto su primacía. Marías está convencido de que, al lado de dramáticos errores y conflictos como el de la guerra civil, nuestra historia contiene también innumerables páginas de moderación, de creatividad, de racionalidad, donde se transparenta la realidad de un país que ha tenido como pocos un proyecto colectivo que le ha dotado de un máximo de inteligibilidad, que ha sido de los más activos e influyentes en la historia, y que en ciertos tiempos, ha perdido el rumbo o, lo que es peor, la cabeza.

Desde el primer momento ha discrepado y combatido enérgicamente la imposición de un régimen como el de Franco, que aisló a España del resto de la Europa democrática, y se instaló sobre la exclusión de los vencidos en la guerra. Su voz ha resonado una y otra vez llamando a los lectores a retomar la responsabilidad sobre el destino colectivo, una vez que la restauración democrática ha puesto «*España en nuestras manos*». Durante años y años lamentó que los españoles nos preguntáramos por 'qué iría a pasar en el país', en vez de hacer la pregunta correcta, que a su juicio era la de inquirir 'qué es lo que iríamos a hacer'.

Ajeno a partidos, lejos de servidumbres políticas, la obra histórica de Marías es, en realidad, un enérgico esfuerzo de formación «ciudadana», de llamada a la conciencia civil de los españoles. Su pasión por las formas de cultura y vida españolas, visible en sus reflexiones sobre Andalucía o Cataluña, sobre las ciudades y los pueblos –Madrid, Valladolid, Soria, Sevilla...– busca integrar esas formas de instalación regional de la vida con la más amplia de la nación española, y ésta con la supranacional de Hispanoamérica y Europa.

Porque hay que notar que nos hallamos ante uno de los espíritus más sensibles y abiertos a la realidad de Hispanoamérica. La conoce en muy amplia medida en su realidad física, transita por su literatura –o mejor, sus literaturas, que tienen personalidades bien diferenciadas y no excesiva comunicación unas con otras–. Sobre todo, es un español que asume el hecho radical de que a España «le ha pasado América», que ésta forma parte insoslayable del pasado de aquélla, y que hay además y sobre todo una posibilidad efectiva y real de futuro común. Hace muchos años ofreció una imagen llena de potencialidades para la comunidad hispanoamericana: sugirió que España tratase de ser su «plaza mayor». No el líder, ni el primero entre pares, sino sobre todo el lugar del encuentro, del conocimiento mutuo, sobre todo de la comunicación, que la lengua española común hace posible. Las sociedades occidentales han avanzado en nuestros días en dirección a levantar esa «sociedad de la información y la comunicación» que se ha enriquecido con las potencialidades del mundo de las representaciones virtuales de la

telemática y los nuevos sistemas de comunicaciones. Su modelo y ejemplo deberían animar a fortalecer una análoga red en el campo de la comunidad iberoamericana, cuyas potencialidades reales son innegables, pero sin duda no han comenzado siquiera a desplegarse con eficacia a la altura de la tecnología actual.

Un pensamiento visual

Hay estilos muy diversos de pensamiento. Los hay impregnados de logicismo, orientados hacia las clasificaciones y distinciones abstractas, y los hay enumerativos, que tienden a perderse en el detalle de la concreción; los hay apegados al ejemplo, y los hay sin referente alguno a aquello de que presuntamente se habla, haciendo difícil la identificación de sus contenidos; hay pensamientos erizados de terminología propia, y los hay construidos en lenguaje cotidiano.

Aquí estamos ante un pensador que es eminentemente visual. Ve la realidad, y la transmuta en conceptos, empleando fórmulas literarias que con frecuencia quedan acuñadas, con valor de imagen conceptual consolidada.

Pondré algunos ejemplos para que se entienda lo que pretendo decir. En cierto momento de su reflexión, parece haber sentido la necesidad de mostrar cómo el filósofo, creador de un pensamiento teórico con el que referirse a una pluralidad de aspectos y cuestiones, ha de poseer un sistema, es decir, ha de haberse adueñado de unos elementos fundamentales y básicos, desde los que ha de poder 'dar razón' de aquello que le preocupa y le resulta cuestionable. Entonces ha recurrido a dos imágenes complementarias. Una es perfectamente clásica, la metáfora del camino de Heráclito: el camino hacia arriba, y el camino hacia abajo. Subir hasta los principios, y bajar hacia lo principiado o fundamentado, parece ser la tarea del filósofo. Y lo esencial reside en que ha de hacerlo tomando un mismo camino, que al salir en una dirección eleva hacia los conceptos explicativos, mientras que en la otra desciende y relaciona éstos con el conjunto de entidades

por ellos explicadas (1993*b*). Ahora bien, curiosamente, hay una imagen empleada en obras escritas años antes, donde hallamos una estrecha relación con la del camino: es la idea del tránsito, y singularmente la que aproxima 'pensar' y 'transitar'. El pensamiento ha de ser transitable, repite en muchas páginas de juventud. Transitar (*Obras,* VIII, 511) quiere decir, evidentemente, poder pasar de unos conceptos a otros, de unos contenidos a otros, precisamente porque el pensamiento ha unificado y organizado el 'mundo' de ideas, y al ser éste un mundo efectivo, se hace posible entender, comprender conjuntamente las distintas regiones que lo componen, yendo de unas a otras, sin alterar los principios, sin cambiar de sistema. Pensar, ascender, descender, transitar: un puñado de metáforas que tornan visible al lector el movimiento mental que opera en la tarea intelectiva.

Tomemos otro campo bien distinto de cuestiones, como es el del fenómeno histórico de la colonización de los pueblos americanos. Su interpretación se ha plasmado en dos imágenes precisas, tomadas de la botánica: la del 'trasplante' y la de 'injerto'. Considera el modo como los pueblos ibéricos, singularmente el español, ordenaron su convivencia con los nuevos pueblos del continente descubierto, y lo compara con el dominante en las colonizaciones de otras naciones europeas. Cree hallar la principal diferencia en el hecho de que, mientras estas últimas organizaron unidades en el nuevo mundo regidas por los principios y convicciones vigentes en sus sociedades de origen, que permanecieron separadas radicalmente de los pueblos dominados, el caso portugués y sobre todo el español representaron un injerto, es decir, una modificación de la planta que recibe el fragmento injertado, y que queda entonces sustancialmente variada, gracias a la interrelación e intercambio de influencias de ambos elementos. Los españoles introdujeron en los países del nuevo mundo una cultura, la occidental; una religión, la católica, pero, sobre todo, de su interacción social entre conquistadores y conquistados nacerá un amplio grupo de minorías criollas que liderarán, llegada su hora, el proceso de independencia. Esa diferencia es la que pretenden explicitar aquellas dos metáforas.

La visualidad de este pensamiento no ha pasado desapercibida a su autor. «Mirando se hacen las tres cuartas partes de toda filosofía que no sea una escolástica» (*Obras*, VIII, 432): tal es una de sus más profundas convicciones. Y es algo fácil de comprender: porque pensar –etimológicamente, 'pesar', tomar en vilo y estimar una masa– se ha de hacer, en esta filosofía, partiendo de la vida misma. Se ha de colocar cualquier tema, cualquier problema, en el marco de la vida. Para entenderlo desde su radicalidad hay que situarlo y hacerlo funcionar en ella. En eso consiste la «razón vital»: en que es la vida aquello con lo que entendemos. Pensar es circunstancializar aquello que se quiere entender, introducirlo en mi circunstancia siquiera sea imaginariamente, y proyectar sobre ello una serie de argumentos mediante los que relacionarlo con mi yo. En la medida en que lo sitúo ante mí, lo conecto conmigo y con el resto de mi circunstancia en su concreción, he de poder 'verlo', de modo que se me dé plenamente, a través de una intuición.

De esa suerte, para conocer algo «es menester primero tomar contacto con la realidad objeto de nuestra indagación, aprehenderla en su inmediatez, en su modo directo, sin interposición de teorías». Y añade: «lo decisivo... es *tenerlo delante*». (*Obras*, V, 362). De ahí su esencial 'visualidad' de raigambre fenomenológica.

Ello ocurre incluso al tratar de comprender una teoría, por ejemplo una filosofía: que he de verla situada en la vida de su autor, poniéndome en su punto de vista, esclareciendo a un tiempo su situación y la mía, y así llegando a una nueva posición o punto de vista «que sería a la vez la suya y la mía», mediante el proceso hermenéutico que es la «argumentación» (*O.*, VIII, 499), la cual arranca de la vida misma de quien comprende para llegar a la del que es comprendido, y que pone de esta suerte 'en comunicación' las circunstancias respectivas.

Tal vez no haya piezas más 'visuales' en el ensayo contemporáneo –y tal vez no sólo en el español– que sus libros de viajes –*Imagen de la India, Consideración de Cataluña, Los Estados Unidos en escorzo, Israel, una resurrección, Nuestra Andalucía...*, sólo comparables a muchos de sus admirables ensayos sobre cine. Porque no debe olvidarse que, durante muchos años, Marías publicó sema-

nalmente un artículo sobre cine, en una revista, *Gaceta ilustrada*, con los que prácticamente vino a tomar cuerpo un género de crítica que podría denominarse antropológica. En efecto, en ella su autor veía con su vida, su saber y su experiencia las imágenes de la realidad que el cine explora, sin perder de vista por ello la cualidad particular de cada una de las obras cinematográficas comentadas. De análogo modo, en su contemplación de las formas concretas de la realidad en ciertas sociedades determinadas, su mirada ha atendido en especial a la calidad y cualidad de sus usos, valores y hábitos. Sus peculiaridades estructurales, expresas muchas veces en el lenguaje, el vivir, la arquitectura, son formas que destilan su secreto sentido al ser analizadas con atención, y con todo un bagaje de experiencias, por el contemplador.

Hay en esos ensayos –escritos, según él mismo ha confesado, empleando un método que describe como «impresionismo y análisis»–, ciertas metáforas visuales que condensan grandes masas de reflexión y sabiduría. Por ejemplo, al contemplar la realidad andaluza, por la que siente una pasión que, como dice la copla, no quita conocimiento, escribe: «la casa enjalbegada cada año, desde siempre, es para mí el símbolo de Andalucía» (*Obras*, VIII, 434). Hay ahí condensada una idea de realidad pretérita, de país inmemorial donde han vivido sucesivas civilizaciones, donde lo antiguo es revivido, revitalizado, asumido desde el hoy, precisamente al modo como se enjalbega la casa con la cal para que esté siempre blanca impoluta, sirviendo de manera impecable a la vida presente.

Análogo valor visual me parece que tiene su notable definición del cine: «un dedo que señala» (Marías, VIII, 547). ¿No es evidente lo que quiere decir esa fórmula? El cine muestra, señala e indica (*deixis* = mostración) presencias, presencia de realidades virtuales, donde los elementos señalados componen un argumento y lo envuelven en significados y emociones, merced al subrayado esencial que cada plano concede a cada objeto.

Hay pensadores cuya capacidad para analizar y extraer el sentido de los conceptos resulta admirable. Pero no lo es menos el pensador que, como Marías, no parte de realidades ya conceptuadas o pensadas, sino de materiales en bruto de la misma existencia, y los

transmuta en pensamiento, gracias a la metáfora, a la comparación, a la imagen dotada de profundidad significativa. Todo esto nace sin duda de su más profunda convicción: la de que una filosofía no puede menos de ser sino claridad, luz derramada sobre la vida.

CONCLUSIÓN

No se pueden entender la persona ni la obra de Julián Marías si no se las ve en el contexto de su país y de su tiempo. Esto, que es cierto en general de toda vida y de toda obra intelectual, lo es aún más en su caso, porque en él ha habido permanentemente una explícita conciencia de la circunstancialidad que condiciona todo lo humano.

Hay en su pensamiento, y en toda su obra una serie de raíces intelectuales, que la ligan a la tradición de pensamiento español de Unamuno y de Ortega, a los hombres del 98, y a toda una historia nacional, llena de creaciones geniales y también de desajustes, dramas, discordias, que han obligado a plantear el problema intelectual de la realidad de nuestro país y de su historia.

La obra de Marías, como hemos venido viendo, ha sido en una de sus dimensiones una reconquista de la realidad española – de su cultura, de su historia, de sus clásicos. En esa empresa encuentran su raíz muchos de sus libros: los magistrales dedicados a Unamuno y a Ortega, también aquellos otros esclarecedores de la historia española –los teóricos pensados para estudiar la sociedad (así «La estructura social»), y aquellos en que abordó su estudio («La España posible en tiempo de Carlos III», «España inteligible», «Cervantes clave española»...)–, y sobre todo, los que han recogido la reflexión política e histórica, la voz crítica que acompañó la transición española a la democracia, y que hoy conforman el grueso volumen de «La España real» (1998).

Esta es la obra de un hombre universal, preocupado por dar razón de la realidad en su conexión. Enraizado en lo español, su mente se abre al universo de las ideas y las culturas; intelectual profundamente impregnado de europeísmo, su espíritu se halla

abierto hacia la construcción de una gran comunidad, Occidente, que pudiera dar alguna estructura a lo que ya existe como red de interacciones e interdependencia entre las dos orillas del Atlántico.

En el orden filosófico su pensamiento gira cada vez más, como se nos ha hecho manifiesto, en torno a la exploración de la realidad de la persona, acentuando su irreductibilidad respecto de toda cosa y evidenciando la condición propia de un ser esencialmente creativo, moral, propositivo, continuamente llamado a ser más, a dar de sí.

Estas ideas nos importan, y hacen que innumerables gentes nos ocupemos de una obra enorme, luminosa, que ha enriquecido, sin prisa y sin pausa, el haber intelectual del hombre de nuestro tiempo.