

## Antropología metafísica

JULIÁN MARÍAS: *Antropología metafísica*. Madrid, Alianza Editorial, 1983, 224 págs.

Una antropología *desde* la metafísica, tal es el contenido de este libro capital de Julián Marías. Publicado por vez primera en 1970, la reciente edición, aparecida en la colección Alianza Universidad, contiene además un interesante prólogo en el que el autor nos cuenta la historia y el significado del que considera como el libro más importante de su trayectoria intelectual.

Comienza recordando Marías, en el prólogo, que cada libro ocupa un lugar muy preciso en la obra de un autor, que algunos pueden tener una larga gestación, que sólo después de haber escrito otros antes —jalones de cierto nivel que con ellos se va conquistando— se pueden escribir aquéllos, y que éste es el caso del que nos ocupa aquí. «Este libro ha sido pensado a lo largo de veinte años; su tema me acompaña desde que inicié la exploración filosófica de la realidad humana», escribió en el prólogo de 1970.

En efecto, en su *Introducción a la filosofía* Marías se encontró ya con que entre la teoría de la vida humana de su maestro Ortega y la comprensión efectiva de la vida de cada hombre o mujer faltaba la elaboración y desarrollo de un concepto intermediario que permitiera pasar de la teoría general a la realidad concreta, o, dicho con sus propias palabras, que permitiera dar «el paso que su pensa-

miento requería para poder articular la estructura analítica de la vida humana con el conocimiento inmediato, concreto, circunstancial, de cada vida». Este concepto fundamental elaborado por Marías es el que denomina «estructura empírica de la vida humana» y trata en extenso en esta *Antropología*.

Pero antes de entrar en su contenido es necesario pararse un momento en las palabras transcritas más arriba, porque son decisivas para entender no sólo este libro, sino también el resto de la obra ya amplísima de Marías. Sobre todo: «El paso que su pensamiento requería.» Declaran que la *Antropología* tiene sus raíces inmediatas en la filosofía de Ortega, que viene de ella, pero va más allá, la completa y, al hacerlo, reobra sobre ella, la carga de virtualidades, es decir, aumenta las posibilidades y el alcance de la filosofía común.

Creo que, salvo contadísimas excepciones, nunca se ha entendido rectamente, o no se ha querido entender, el significado de la insólita, ejemplar y muchas veces proclamada *filiación intelectual* de Marías respecto de Ortega. La causa de ello se encuentra en que tampoco se ha prestado suficiente atención al hecho de que la filosofía del maestro nació de la necesidad de resolver «el problema de España», de que éste fue el problema esencial que

movilizó su pensamiento, el cual se afanó por elaborar una filosofía innovadora que sirviera de fundamento racional para crear un nuevo proyecto histórico para el mundo hispánico. Y como éste no es más que una parte del todo —Occidente—, el último «blanco» al que apuntaba Ortega no era otro que el intento de volver a poner en forma la cultura común, en crisis ya entonces como consecuencia del agotamiento ideológico de los idealismos y racionalismos que la habían estado informando desde hacía más de dos siglos. Este carácter de *empresa histórica* de la filosofía de Ortega, su vigorosa llamada al esfuerzo mental de los españoles —y europeos— de su tiempo es lo que explica en última instancia la íntima actitud intelectual que Julián Marías ha mantenido a lo largo de su vida: su explícita filiación intelectual —fenómeno muy raro en la historia de la filosofía en el grado en que lo ha hecho Marías— y, corolario de esto, su *fidelidad sin falla a los proyectos filosóficos e históricos* que constituían tal pensamiento, el cual, al tener tal peso y gravedad, se había convertido en ineludible destino. De ahí que la obra, felizmente inconclusa aún, de Julián Marías pueda definirse con estas tres palabras: *conservar y añadir*. Si no olvidamos que sólo la *innovación* conserva y añade. Pues bien, la *Antropología*, escrita tres decenios después de iniciada su trayectoria intelectual, significa la conquista definitiva del *propio nivel filosófico*. «Pienso —dice Marías— que en la *Antropología metafísica* alcancé mi propio nivel, hacia el cual se habían esforzado sin proponérselo expresamente mis escritos anteriores. En este sentido, me pareció, tan pronto como lo escribí, el más *mío*, el que manifestaba mejor el sentido general de una obra muy extensa y dilatada ya durante treinta años. A su vez, tuve la impresión de que 'explicaba' todos los escritos anteriores, que debían en adelante ser leídos *desde* éste como se ve algo desde una altitud adecuada. Me parecía que el sentido último de los libros escritos antes resultaba plenamente inteligible en la *Antropología*, que venía a ser la clave del conjunto.» Pero este libro iba también a tener otras consecuencias. El

método alumbrado en él —la filosofía *es* método— descubría y planteaba *nuevas* cuestiones, se convertía, dentro del ámbito de la nueva idea de la realidad descubierta por Ortega, en «otra nueva manera de mirar las cosas», cuyo resultado han sido libros tales como *La mujer en el siglo XX*, los cuatro volúmenes de *La España real, Literatura y generaciones, La justicia social y otras justicias j Problemas del cristianismo*. En una palabra, la *Antropología* ha permitido el descubrimiento y análisis de nuevas cuestiones filosóficas, cuya exploración apenas ha comenzado.

Como se trata de una investigación antropológica desde la metafísica, y que, además, el tema del hombre se encuentra en el centro de toda reflexión filosófica, y que ésta es *radical*, es decir, tiene que justificarse íntegramente, Marías comienza por definir su quehacer —la filosofía, dice, «es la visión responsable»— y por volver a las *raíces* de la cuestión tratada. Retorno que plantea desde el nivel al que ha llegado la filosofía en nuestro siglo y que constituye el requisito indispensable para poder *ahondar* aún más, desvelar con más evidencia y verdad los problemas radicales de que se ocupa. Asunto que Marías resuelve en una síntesis prodigiosa que va de los griegos hasta su propia filosofía, pasando por las consecuencias filosóficas de las nociones religiosas judeo-cristianas de *la creación y la nada*.

Pues bien, según Marías, el tema del hombre ha estado siempre enturbiado por la falta de radicalidad última y la inadecuada perspectiva desde la que ha sido estudiado. Hasta Ortega, la filosofía ha considerado al hombre como «cosa», ha preguntado *¿qué es el hombre?*, en vez de atender a su realidad *personal*, dramática, viniente, en vez de preguntarse *¿quién es el hombre?*, *¿quién soy yo?* Claro que para considerar esta perspectiva había previamente que llegar al descubrimiento de que la realidad radical o primera sobre la que se fundan o apare-

cen todas las demás no es ninguna «cosa» (ser, pensamiento o conciencia), sino *mi vida*, la vida humana, yo y mi circunstancia, yo haciéndome programáticamente con las cosas y las cosas «haciéndose» conmigo. Esta idea de la vida humana como organización real de la realidad es ciertamente una *teoría*, pero su radicalidad consiste en que no se funda en ninguna interpretación *previa* de lo real, sino que se deduce del mero análisis de mi propio vivir, realidad anterior a todo cuestionar o teoría, aunque sólo pueda aprehenderla a través de ésta. «*La vida humana* —dice Marías— es una teoría, pero no como las demás, porque es necesaria para la *realidad* de mi vida; es lo que suelo llamar *teoría intrínseca*. Mi vida no es posible sin aprehensión de sí misma, sin proyección imaginativa, sin transparencia como *tal vida*, es decir, como *vida humana*.» La razón de ello, prosigue Marías, es que, como descubrió Ortega, la vida no está dada, «ni siquiera como posibilidad que simplemente hay que realizar. La fórmula más sencilla y exacta sería ésta: *Yo tengo que hacer mi vida con las cosas*». Pero para ello tengo que imaginarla, inventar un proyecto a realizar que la constituya. Y para elegir ese proyecto necesito saber cómo y qué son las cosas, es decir, «saber a qué atenerme», «aprehender la realidad en *su conexión*, no en ninguna que yo le imponga», esto es, razonar, pensar. «La vida sólo es posible mediante la razón», pero es la vida la que hace entender, ella es, por tanto, «la forma concreta de la razón», y por eso su forma de enunciado es la *narración*.

El hallazgo de que la vida humana es el subsuelo último de la realidad (*razón vital*, respecto de la cual los demás tipos de razón —física, matemática, biológica, etcétera— derivan de ella y son secundarias), condiciona radicalmente el cuestionar filosófico. La filosofía no se pregunta ya por ningún *qué*, ni siquiera ¿por qué hay algo en vez de nada—, sino por algo más abarcador y radical, *primario*, cuyo enunciado es doble: *¿quién soy yo?* y *¿qué será de mí?*, cuestionar que implica la *verdad* en la raíz misma de la vida, y que llevado hasta sus últimas conse-

cuencias remite «a la necesidad de eso que se designa con una palabra oscura si las hay: *salvación*».

Pero si la vida no<sup>8</sup> es ninguna «cosa», sino proyecto, quehacer, drama, acontecimiento; si consiste en un quehacer, en un hacer algo yo con las cosas que me rodean, ¿cuál es la conexión y la forma *concretas*, reales, empíricas, es decir, no necesarias, pero que se dan de hecho, en que aparecen y las encontramos? Desde la perspectiva de mi vida como realidad radical encuentro a los demás y me encuentro a mí mismo *como hombre* de manera disyuntiva, es decir, como este hombre, o éste o este otro. El hombre, dice Marías, es la forma concreta en que se presenta esa realidad radical que es mi vida. Y resulta ser muchas cosas: un animal, un ser dotado de *tazón*, de memoria, etc., pero irreducible a ninguna de ellas porque su realidad primaria es *personal*. *El hombre es persona* y el conjunto de las estructuras que la constituyen es lo que Marías denomina *la estructura empírica de la vida humana*. Esta, por tanto, «no es un requisito de la vida humana, *a priori* respecto de cada una de las vidas posibles. Pero pertenece *de hecho* a las vidas humanas en las cuales *empíricamente la descubro*». Pero además la encuentro de una manera *estable* —no permanente o definitiva— por lo que le pertenece también cierto apriorismo, «no respecto a cada una de las vidas *posibles*, sino a las muchas *reales* que encuentro en mi experiencia». La vida se realiza o encarna en formas estables y duraderas que no excluyen alguna variación y, por eso, su estructura es *uno* de los ingredientes o requisitos de la estructura analítica de la vida humana, pertenece al ámbito de la teoría. «Todas las determinaciones abstractas de la teoría analítica —escribe Marías—, todos los requisitos de esa realidad que llamamos vida humana, adquieren en cada caso una primera concreción todavía no singular, pero sí empírica, y siempre en forma estructural.»

Pues bien, la esencial *circunstancialidad* de la vida engendra el conjunto de *instalaciones* conexas que forman su estructura empírica. El verbo «estar», que en otras

lenguas está infuso y confundido con el verbo «ser», y que significa «inclusión en todo lo que es un lugar, un ámbito, un dónde», es el que permite expresar la forma y carácter de la vida humana y hace plenamente inteligible el concepto de *instalación*, cuya raíz es idéntica a la del verbo «estar». «La circunstancialidad de la vida humana remite inexorablemente al 'estar', que está incluido en el *stare* de la *circunstancia*; mi vida es el 'ámbito' o 'dónde' en que *estoy*»; no de una manera estática, sino dinámica: *yo estoy viviendo*, ni tampoco espacial, sino *biográfica*. Yo «me encuentro» en el sentido de que al descubrirme estaba ya «allí», y me encuentro de cierta manera, es decir, haciendo algo, y a la vez siendo alguien, esto es *instalado*, punto de apoyo o fundamento desde el que puedo proyectar mi vida. «Sólo puedo proyectarme —subraya Marías— desde eso que *ya* estaba haciendo, desde aquello 'en' que *ya* estaba. Podemos decir que ningún proyecto humano es primero o inicial... A esto llamo instalación. No puedo vivir hacia adelante más que *desde* una manera previa de estar —previa respecto a *cada* proyecto y cada hacer— en la cual estoy 'instalado'.»

Instalado en su cuerpo, mundo, sexo, lengua, clase social, etc., el hombre, desde estas diferentes «estructuras biográficas del *estar*, apoyándose en ellas, avanza en varias direcciones», es decir, se proyecta *vectorialmente e.* intenta realizar lo proyectado, despliega, en resumen, «el dramático dinamismo que llamamos vivir». El concepto de *instalación* es, por tanto, el ingrediente fundamental y organizador de la estructura del hombre, o, como dice Marías, «la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical». A partir de él Marías va elaborando, mediante análisis minuciosos y de una riqueza desveladora literalmente deslumbrante, las diferentes *formas* de instalación que configuran la estructura empírica de la vida humana de modo *sistemático*. La mundanidad como *ámbito* o *dónde en* que están las cosas y yo, carácter del mundo que hace posible toda instalación; la sensibilidad como transparencia, lazo de unión entre las cosas y yo

gracias a lo cual se va articulando el mundo en sus diferentes planos y dimensiones; la instalación corpórea y la estructura sensorial del mundo, creadores de la *perspectiva* como organización real del mundo; la condición sexuada, una de las formas radicales de instalación desde la que el hombre se realiza disyuntivamente como «varón» o «mujer» en una esencial relación de polaridad, es decir, en la que el hombre *es* para la mujer y la mujer *es* para el hombre; el carácter *menesteroso* de ambos tiene su correlato en la condición amorosa, instalación desde la que se abre al amor y el enamoramiento, culminación éste del primero, en el que la persona amada se convierte en mi proyecto, produciendo, por tanto, un cambio en mi realidad, «lo que podríamos llamar una variación ontológica»; el rostro humano, lugar en que la persona se hace presente, está aconteciendo; las figuras de varón y de mujer —y las dos razones: masculina y femenina— en que el hombre acontece; el tiempo humano como tiempo argumental y no cronológico; el temple de la vida, los templos o las diferentes modulaciones de la instalación; el azar, la imaginación y la libertad como ingredientes configuradores del proyecto en que consiste el hombre; el decir, el lenguaje y la lengua que se refieren al carácter interpretativo, a la teoría intrínseca que constituye a toda vida; la felicidad, necesario imposible, instalación siempre deficiente desde la que aceptamos nuestro propio destino, y al aceptarlo descubrimos que coincide con nosotros mismos; la mortalidad como último ingrediente de la estructura empírica de la vida humana, pero cuyo proyecto deja abierta *mi vida* a la posibilidad de la vida perdurable. Tal es el contenido de esta *Antropología metafísica*, contenido que apenas he podido señalar.

Su estructura «novelesca», dramática, hecha de minuciosos y fecundísimos análisis de un carácter absolutamente innovador hace muy problemático cualquier intento de resumir sus enunciados, ya que su contenido no es «consabido» y no permite su reducción a unas pocas palabras. Por lo demás, el *estilo literario* en que está escrito, en el que *cada* palabra tiene

una función expresiva irremplazable y necesaria, hace superfluo, cuando no contraproducente, todo intento de exponerlo en su integridad. En estas páginas sólo he pretendido mostrar la génesis de este libro genial, su «necesidad» filosófica, el lugar preeminente que ocupa en la obra del autor y en la historia de la filosofía de este siglo.

La idea del hombre que se desprende de este libro, tan radicalmente opuesto a las simplificadoras y estólicas que tienen alguna vigencia hoy y que convierten al hombre en un famélico muñón de sí mismo, y los conceptos elaborados por Marías, pienso que pueden ser la clave para sacar de su atasco a las llamadas ciencias humanas —historia, psicología, psiquiatría, medicina, geografía, sociología, teología y, naturalmente, filosofía. Pero, sobre todo,

puede servir para ayudar a cada cual a proyectar su vida con más plenitud y mayor alcance, dada la altísima idea que Marías tiene de lo que *puede ser el hombre*. Dejo para el final sus palabras: «El hombre es esencialmente imperfecto, es decir, inacabado, inconcluso, siempre *que-hacer* y por hacer. *Distinto* de Dios, infinito y eterno, pero *lo contrario de las cosas*. Las cosas están en el tiempo, pero el hombre está *haciéndose de tiempo*. Decía Nicolás de Cusa que el hombre es *Deus occasionatus*; podríamos decir que en su temporalidad creada pero creadora, absoluta innovación que tiene que hacerse sucesivamente a sí misma en la forma de *acontecer*, encontramos el sentido antropológico de imagen de Dios.»

JUAN DEL AGUA