

JULIÁN MARÍAS, FILÓSOFO

Juan Padilla

Cuando Julián Marías escucha a Ortega en la Universidad de Madrid en 1932 (decidido ya a estudiar filosofía, después de haber vacilado entre esta y la química) su reacción es de entusiasmo: entusiasmo por la filosofía y entusiasmo por Ortega, en quien la ve encarnada. Ortega está entonces en plena madurez. Pero lo que impresiona y entusiasma al joven Marías no es la brillantez y coherencia de una filosofía ya hecha; sino justo lo contrario, ver una filosofía que se está haciendo, en estado naciente, brotando ante los alumnos: «se lo veía pensar», «eso es la filosofía, la estoy viendo hacerse»¹.

Desde entonces su entrega, su consagración podría decirse, es absoluta. Si en los años de la Segunda República la dedicación profesional a la filosofía podía empezar a parecer algo verosímil en España, especialmente para alumno tan brillante como Marías, el estallido de la Guerra Civil y su desenlace desvaneció toda ilusión. Habiendo militado, por azar y convicción, en el bando republicano, y no estando dispuesto a acatar la filosofía escolástica que fue de rigor en la universidad después de la guerra, su carrera académica se vio abortada antes de nacer. Ni aunque hubiera podido habría aceptado un puesto docente que implicaba una declaración de «adhesión al régimen». Se dedicó pues a lo único que le quedaba: escribir libros y dar cursos privados. Pero con todo ello su vocación filosófica no se vio sino reforzada.

Tenía al acabar la guerra veinticinco años. Su primera idea fue escribir una historia de la filosofía. «Quizá sea cierto que la ocurrencia de escribir una *Historia de la filosofía* que a la vez sea un libro original solo puede tenerse en edad muy temprana — dice Rodríguez Marzoa en la introducción a la suya—; el libro, además, se escribe

¹ Julián Marías, *Una vida presente: Memorias 1 (1914-1951)*, Alianza Editorial, Madrid 1988, 112.

entonces con endiablada rapidez»². Así fue al menos en el caso de Marías. A comienzos de 1941, cuando aún no tenía veintisiete años, ya estaba el libro, publicado por la Revista de Occidente, con prólogo de Zubiri y epílogo de Ortega, en las librerías. Luego se ha traducido a numerosos idiomas y en España sus ediciones se cuentan por decenas.

Las claves del éxito de este libro son, a mi parecer, tres. La primera es que recoge el altísimo nivel alcanzado por la historia de la filosofía en la Facultad en la que había estudiado. Los apuntes de clase de su mujer, Dolores Franco, compañera de estudios entonces, fueron, en efecto, el punto de partida para el libro. La segunda es que, a diferencia de lo que suele ocurrir en la gran mayoría de las historias de la filosofía (sobre todo cuando, como es frecuente, son colectivas), es esta una verdadera historia (*story*) de la filosofía, una narración con argumento, en la que se ve el sentido y necesidad de cada uno de las etapas, y no una sucesión de monografías, más o menos conexas, sobre los diversos filósofos. La tercera es el estilo literario, modelo de claridad y rigor, con que está escrita.

La publicación de la *Historia de la filosofía* será el inicio de una producción ininterrumpida. El mismo año, 1941, publica la que había de ser su tesis doctoral, *La filosofía del padre Gratry*, suspendida, en un acto sin precedentes en la Universidad de Madrid, por inquina política. Dos años después ve la luz su *Miguel de Unamuno*. En 1947, su *Introducción a la filosofía*. Y entretanto empiezan a aparecer libros en los que va reuniendo su producción dispersa, que será una práctica constante a lo largo de su vida. No nos interesa aquí hacer el inventario completo de los títulos. Sino responder a la pregunta: ¿qué son todos estos libros? ¿por qué y para qué escribe? ¿en qué consiste, en definitiva, la labor filosófica de Marías?

Marías parte de la filosofía de Ortega. Se reconoce, sin atenuantes, discípulo suyo. Acepta como verdaderas las dos tesis fundamentales establecidas por su maestro: que la vida humana (no el ser, no la conciencia) es la realidad radical, y que la razón no está ni por encima ni por debajo de la vida, sino dentro de ella, como función suya. Aceptadas estas dos tesis fundamentales se aplica, no primariamente, como haría acaso un buen «escolástico», a estudiar la obra de su maestro, extraer

² Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía, I*, Istmo, Madrid 2000, 9.

consecuencias y tratar de resolver los problemas internos de la doctrina, sino a tratar de entender la realidad desde esos principios. ¿Qué realidad?

De las innumerables cosas que le rodean Marías va entresacando las que le interesan, que son muchas. Es, como Ortega, ávido de realidades. Se siente solicitado por numerosos asuntos, libros, personas, problemas. Pero, como Ortega, solo se ocupa, salvo excepciones, de lo que para él merece la pena, de lo que le parece valioso. No hay en él nada de negativismo ni afán de polémica. El motor de su pensamiento es el «amor intelectual». Prefiere afirmar, continuar operando las «salvaciones»³ que se proponía Ortega, llevando las cosas a su «posible plenitud».

Y las cosas sobre las que piensa (asuntos, libros, problemas) son con frecuencia las mismas sobre las que ha pensado Ortega: la sociedad española, el sentido de escribir y leer novelas, Cervantes, las generaciones históricas, la interpretación del paisaje, la estructura de la vida humana... A menudo con conclusiones diversas. Pero no le importa. No pretende validar ni reivindicar los pensamientos de su maestro. Sino usar su método, la razón vital; perfeccionando, si es posible, el instrumento con el uso.

Porque la convicción de Marías en el arranque de su vida intelectual no es tanto la de poder usufructuar un sistema de ideas bien trabado y concluso, al que acaso pudieran hacérsele algunos reajustes, cuanto más bien la opuesta, la de que todo está por hacer, por pensar. No se siente llegado al final de un ciclo (como epígono) ni en sazón de plenitud, sino en un momento auroral: «está todo por hacer, pero se sabe cómo hay que hacerlo»⁴.

Marías empieza ocupándose principalmente de historia de la filosofía. Aparte de su primer libro, ya mencionado, publica varias antologías de textos filosóficos⁵ y numerosas traducciones de clásicos (Aristóteles, Séneca, Leibniz, Kant), con largos estudios preliminares concebidos como capítulos de un libro que verá la luz con el nombre de *Biografía de la filosofía*⁶. Se trata de hecho de otra historia de la filosofía desde una nueva perspectiva: interesada no tanto por el contenido (ideas, doctrinas y sistemas), cuanto por la forma; es decir, atenta a esclarecer el sentido y necesidad de

³ En palabras de Ortega al comenzar *Meditaciones del Quijote* (1914), consisten estas en lo siguiente: «Dado un hecho—un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado».

⁴ Julián Marías, *Una vida presente*, 1, o.c., 166.

⁵ *El tema del hombre* (1945) y *La filosofía en sus textos*, 2 vols. (1950), ambas con sucesivas reediciones.

⁶ Emecé, Buenos Aires 1954.

esa peculiar actividad que llamamos filosofía, iniciada un buen día y mantenida a duras penas, no sin sustanciales modificaciones. Una historia, podría decirse, más el *ethos* que del *logos* filosófico.

Y en esa ocupación de Marías con la historia de la filosofía tiene un lugar destacado la filosofía española más reciente, la de sus maestros (Unamuno, Ortega, Zubiri), cuyo legado, y sobre todo nivel filosófico, veía peligrar. Quiere impedir que se rompa la continuidad con el pasado inmediato (sin duda la época más brillante del pensamiento español), que las nuevas generaciones sigan leyendo, no solo a los filósofos, sino también a los poetas, novelistas, historiadores y ensayistas de las décadas precedentes (muchos de ellos en el exilio), que el régimen franquista, con la no parva complicidad de la Iglesia, pretendía escamotear.

Marías piensa sobre muchas cosas, se interesa por ellas, se entusiasma con ellas. Y escribe innumerables ensayos. A veces muy breves: escuetos artículos de diario (cuando la censura levanta la prohibición para que pueda hacerlo). Escribe sobre literatura, sobre cine, sobre países, sobre sucesos, sobre filosofía por su puesto. Con ello no hace sino seguir una tradición muy orteguiana y muy castiza. Y, como en el caso de Ortega, su prestigio se ha resentido por ello entre los profesionales de la filosofía. Pero lo cierto es que los artículos periodísticos de Marías, como los de Ortega, son parte esencial e imprescindible de su obra. No son mero ensayismo disperso e inconexo, diversión de una ocupación más seria. Tienen unidad y coherencia con el resto. No son superfluos. Porque hay asuntos, piensa Marías, que solo pueden tratarse adecuadamente y con eficacia en el breve formato del artículo de prensa. Y la «razón vital» no puede ni debe eludirlos.

Hay dos cosas que Marías no pretende. Una es pasar a toda costa por filósofo: le basta con serlo. La otra es ser original: a la originalidad prefiere la autenticidad. Pero veamos qué entiende Marías por filosofía.

En el último capítulo de su *Introducción a la filosofía*, antes mencionada, dice a modo de conclusión que el saber filosófico tiene que cumplir tres condiciones: ser radical, sistemático y circunstancial. Dicho de otro modo: tiene, ante todo, que seguir preguntando hasta el final, sin detenerse ante nada, ni siquiera ante el hecho de que

las preguntas no tengan respuesta; ha de ser «descenso a las raíces»⁷. Tiene, en segundo lugar, que justificarse; no puede consistir en un conjunto de intuiciones o evidencias aisladas y fragmentarias, porque las cosas (y las verdades) se apoyan unas en otras; ha de ser «visión *responsable*», «aprehensión de la realidad *en su conexión*». Y tiene, por último, que ser concreto y personal, porque siempre se piensa desde la vida y en vista de una situación y una necesidad determinadas.

No siempre se han dado en la historia, dice Marías, estas condiciones. En ocasiones ha faltado radicalidad; otras veces, sistematismo. A menudo, sobre todo, se ha tendido a negar o no ver la circunstancialidad. Cuando se cumplen todas estas condiciones, afirma Marías, la filosofía es siempre metafísica, «busca de la certidumbre radical acerca de la realidad radical»⁸, aunque se encarne en un artículo de periódico. Lo demás son sucedáneos o falsificaciones. Y es lo que ofrece, asegura en *Razón de la filosofía* (1993), buena parte de la filosofía reciente.

En el prólogo a *Nuevos ensayos de filosofía* (1968) hay un párrafo, frecuentemente citado, en el que Julián Marías es particularmente certero y elocuente respecto a su quehacer filosófico:

«Anticipando algunas ideas que el lector, si tiene paciencia, encontrará dentro de este volumen, diré que la filosofía podría definirse con tres palabras: *la visión responsable*. Y, de una manera más explícita, usando unas pocas más: "Hace mucho tiempo que vengo sospechando —después de haber escrito y publicado unos cuantos libros de filosofía estricta y explícita— que la forma suprema de la filosofía es aquella en que esta viaja de incógnito y sin usar —o muy discretamente— su nombre y atributos. Es decir, aquella en que simplemente funciona, actúa, vive, se aplica a aquello para lo cual nació: entender la realidad. Y no una realidad específicamente determinada y sujeta a tales cualificaciones, sino la realidad cualquiera que ella sea y tal como se presente, la realidad bravía y sin domesticar, aquella que, a la vez, somos y nos oprime, ayuda, estimula, enciende, abruma, aterra, encanta y enamora"»⁹.

Veamos algunos ejemplos de esto. En 1980 escribe sobre un fenómeno entonces muy en boga y a primera vista anodino: los relojes «digitales». Dice:

⁷ Cf el capítulo XX de Julián Marías, *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1993.

⁸ Julián Marías, *Idea de la metafísica*, Editorial Columba, Buenos Aires 1954, 39.

⁹ Cf Julián Marías, *Obras, VIII*, Revista de Occidente, Madrid 1970, 483.

«Los nuevos relojes son algo enteramente distinto. Marcan —mejor dicho, "dicen"— la hora que es. Nos dan, en cifras, es decir, conceptualmente, el *momento* en que estamos. Si, al cabo de un rato, volvemos a mirar, vemos *otra hora*; si queremos saber cuánto tiempo ha pasado, tenemos que restar la anterior de esta, ejecutar una operación aritmética (...).

Pero esto quiere decir que el tiempo como *duración* desaparece. Estos relojes solamente indican el "cuándo" (...). Mientras el movimiento de las manecillas — que, con un poco de atención, es perceptible; que, en todo caso, se *ve* como recorrido o se puede anticipar— me da directamente, de un modo intuitivo, la *continuidad* del tiempo, su *duración*, la *distancia* temporal entre dos horas, la lectura de la hora actual reduce a instantes discontinuos, inconexos, toda esa vivencia del tiempo según la cual hemos interpretado nuestra vida.

¿No es aterrador? Imaginemos que dentro de unos cuantos años se hayan generalizado esos relojes; que los que hoy son jóvenes no conozcan otros. ¿Cómo verán, sentirán, vivirán el tiempo?¹⁰».

Otro ejemplo. En 1951 viaja a los Estados Unidos, donde permanece un curso enseñando en Wellesley College y por los que siente admiración y entusiasmo. Desde entonces sus estancias docentes, más breves ya, se repiten: Harvard, California, Yale, Oklahoma, Indiana... Como resultado de esta experiencia publica dos libros, aparecidos primero, según su costumbre, como artículos de prensa: *Los Estados Unidos en escorzo* (1956) y *Análisis de los Estados Unidos* (1968). «Interrogué el paisaje como se escruta un rostro», dice en el prólogo al primero¹¹. Y va contando lo que ve, sin prejuicios, con mirada penetrante y a la vez... sistemática; porque no va de paso, porque tiene que vivir allí y la vida es, según la «razón vital», sistema.

«Millones, millones. De dólares, por supuesto; pero sobre todo de personas y, por tanto, de todo género de cosas. Y esto es lo que decide; uno de los supuestos de la vida americana es que muchos no se engañan nunca»¹².

«No, no son estas tierras de ágora y plazuela, conversación sosegada mientras se toma el sol, o a la sombra de una acacia, bajo el azul violento. Aquí se sonríe rápidamente al vecino, sin detenerse mucho —tal vez por eso se le sonríe siempre—. Y a distancia, sonrisa tras sonrisa, se va anudando la convivencia»¹³.

«La persona humana está en los ojos: cuando ponemos los nuestros en los de un hombre o una mujer, entonces es cuando estamos en compañía, juntos. Sería excesivo decir esto de Nueva York, porque en los ojos se concentra toda la

¹⁰ Julián Marías, *Obras, X*, Revista de Occidente, Madrid 1982, 245.

¹¹ Julián Marías, *Obras, III*, Revista de Occidente, Madrid 1964, 352.

¹² Julián Marías, *Obras, III*, o.c., 364.

¹³ Julián Marías, *Obras, III*, o.c., 379.

realidad en forma *visible y presente*, y en Nueva York, no: los Estados Unidos siguen lejos, extendidos por toda su anchura; mientras en los ojos nos detenemos y aquietamos, Nueva York, ciudad centrífuga, nos lanza hacia el enorme cuerpo de los Estados Unidos. Esta es la clave: los Estados Unidos se *sienten* en Nueva York, pero no se *ven*; están allí, pero no *presentes*, sino actuando, viviendo, latiendo, como la sangre que va y viene, palpita en la sien o en la muñeca, no se queda allí, nos remite sin cesar a la lejanía de las rutas circulatorias. Nueva York es el pulso de Norteamérica, y por eso, al llegar, lo sentimos latir como una mano»¹⁴.

Son solo unas muestras. Análisis semejantes hace en otros momentos con otros países a los que viaja: la India, Israel, Hispanoamérica, por supuesto los países europeos; con regiones como Andalucía o Cataluña; con ciudades como Viena o Venecia. No son propiamente libros de viajes, son más bien ejercicios de comprensión de otras formas de vida, de otras sociedades. Siempre con una filosofía a las espaldas. O mejor: son ellos mismos libros filosofía. Porque es el todo lo que da sentido a las partes.

Uno de los temas que más reiteradamente ocupa su atención es la representación imaginativa de la vida: la novela, el teatro, el cine. Dedicó innumerables páginas a analizar obras concretas. Y en 1955 publica un librito titulado *La imagen de la vida humana*, donde indaga en el sentido de esa peculiar actividad humana que es la ficción. «El niño, casi desde que nace, pide dibujos y, sobre todo, cuentos. El hombre tiene una extraña avidez de imágenes. De ahí sale la literatura en sus mil formas (...). ¿Por qué todo esto? ¿Por qué el hombre, que tiene ya tanto que hacer con las cosas, se complica la vida llenándola de imágenes, es decir, duplicándola? Este es el problema»¹⁵. La respuesta de Marías es en esencia: sí, lo fingido no es real, no es verdad, pero es verosímil; la ficción nos proporciona experimentos mentales, «ensayos de vida» por medio de los cuales el hombre, viviendo imaginativamente vidas distintas de la suya, adquiere nuevas posibilidades, ensancha su horizonte, afina y temple su sensibilidad, enriquece su haber sentimental. Y no se está entregando con ello a un lujo prescindible y superfluo, porque la vida, para vivirla, hay antes que proyectarla, y la única manera de hacerlo es imaginándola. En la novela en particular encuentra un verdadero «método de conocimiento».

¹⁴ Julián Marías, *Obras, III*, o.c., 475.

¹⁵ Julián Marías, *Obras, V*, Revista de Occidente, Madrid 1969, 533.

Ocurre además que la ficción es, dice Marías, «un formidable instrumento de investigación histórica»: «Si analizamos la idea de la vida que subyace en un relato o una obra teatral —no lo que sus autores "opinan", sino lo que de hecho suponen y utilizan—, encontramos la imagen de la vida que tuvo su época»¹⁶.

Salvo de la filosofía, Marías no fue historiador. Sin embargo se ocupó repetidas veces de temas históricos, porque necesitaba entender el presente, en particular el de su circunstancia inmediata, española. Lo hizo sobre todo en un libro de 1985 titulado *España inteligible*. «¿Qué es España?», se pregunta en él directamente. No se trata, dice, ni de un territorio ni de una raza ni de un Estado ni de ningún supuesto «carácter» o «destino» nacional. Se trata de una sociedad, una sociedad humana concreta que, como todo lo humano, en la medida en que lo es, no tiene (ya lo decía Ortega) naturaleza, sino historia. Para saber lo que es España (como cualquier otra sociedad), hay que conocer por tanto su historia, el argumento de su drama colectivo. Pero esto no significa simplemente, según Marías, conocer lo sucedido (a lo Ranke), sino también, y esto es esencial, los recursos, las posibilidades, los ideales, el entrelazamiento de las distintas trayectorias, incluyendo los proyectos colectivos desechados o parcialmente incumplidos. Y de nuevo hay implícita en sus planteamientos toda una teoría de la vida humana, de la estructura social y de la dinámica histórica en estrecha relación con el pensamiento orteguiano.

La conclusión de Marías después de recorrer la historia de España analizando hechos y tópicos (incluida la leyenda negra) es que a lo largo de toda ella aparece con tozuda persistencia un mismo proyecto originario: la identificación con el cristianismo; por lo menos hasta el siglo XIX, en que esto empieza a parecer inadmisibile y se produce en la sociedad española la crisis y el enfrentamiento civil. Poco a poco, no sin dolor y cruentas luchas fratricidas, se va aceptando que para ser español no es necesario ser cristiano y católico. Porque, a fin de cuentas, la religión es libre; pero la pertenencia a un país, no. Pero «el núcleo históricamente fecundo de lo que ha sido desde los orígenes el *proyecto* generador de España, la identificación con el cristianismo, pervive aun independientemente de la religión»¹⁷. Y consiste en sustancia, según Marías, en esto:

¹⁶ Julián Marías, *Obras*, V, o.c., 585.

¹⁷ Julián Marías, *España inteligible: Razón histórica de las Españas*, Alianza Editorial, Madrid 1987, 420.

«Para España, el hombre ha sido siempre *persona*; su relación con el Otro (moro o judío en la Edad Media, indio americano después) ha sido *persona*; ha entendido que la vida *es misión*, y por eso la ha puesto al servicio de una empresa transpersonal; ha evitado, quizá hasta el exceso, el utilitarismo que suele llevar a una visión del hombre como cosa; ha tenido un sentido de la convivencia interpersonal y no gregaria, se ha resistido a subordinar el hombre a la maquinaria del Estado; ha sentido la vida como inseguridad, no ha creído que su justificación sea el éxito: por eso la ha vivido como aventura y ha sentido simpatía por los vencidos. La obra en que lo español se ha expresado con mayor intensidad y pureza, la de Cervantes, respira esta manera de ver las cosas»¹⁸.

En este asunto, como en otros muchos, el mismo método orteguiano, la razón vital e histórica, lleva al discípulo al disentir de su maestro, que en *España invertebrada* (1921) había hecho análisis muy distintos.

Todo esto, hemos dicho, es filosofía. La filosofía tiene que ser, para Marías, un camino de ida y vuelta. Tiene que partir de las cosas cambiantes y problemáticas para buscar a través del pensamiento, de la abstracción, de los conceptos, su ser estable, su consistencia. Pero no se puede quedar ahí: como ya dijera Platón, de la contemplación de las ideas el filósofo tiene que volver a la caverna, al mundo de las sombras. La gran tentación que tuvieron los filósofos presocráticos fue quedarse en el ser, en lo inmutable, desdeñando las cosas (*prágmata, khrémata*). Los sofistas, dedicándose a ellas, ocuparon un lugar de nadie. Desde entonces la tarea de la filosofía será recorrer el camino de vuelta, ocupar ese lugar, pero sin renunciar a la verdad, es decir a sí misma, porque «el camino hacia arriba y el camino hacia abajo», como decía Heráclito, «es uno y el mismo». «Creo que la tarea principal de la filosofía en los próximos años», dice Marías en 1993, «va a ser, después de la plena toma de posesión de lo que llamo la "teoría general", el cuerpo doctrinal de la filosofía como conocimiento de la realidad radical, el descenso hacia las cosas»¹⁹. El «descenso hacia las cosas» (*zu den Sachen selbst*), todas las cosas, es pues parte esencial de la filosofía.

Como lo es también la «teoría general». Afirmaba al principio que Marías hace propias las tesis fundamentales de la filosofía de Ortega. Le parece que el análisis de la vida humana que hace Ortega no es una teoría o interpretación más de la realidad, sino una «teoría intrínseca de la vida», es decir la interpretación que la vida misma

¹⁸ Julián Marías, *España inteligible*, o.c., 421.

¹⁹ Julián Marías, *Razón de la filosofía*, o.c., 118.

hace de sí al ser vivida. El punto de partida es Ortega, pero Marías, para quien pensar es, como gustaba de decir, «seguir pensando», quiere ir más allá en un buen número de libros de «filosofía estricta y explícita».

La primera necesidad que siente es «completar» a Ortega: «Ortega era esencialmente incompleto; se dirá que todos lo somos, pero él lo era desde su propia exigencia. Entenderlo era completarlo, con ascetismo y sin aplazamientos. En 1923 vio que había que hacer *libros* filosóficos. Un decenio después, yo no podía *no hacerlos*»²⁰. El primer y principal fruto de este empeño será *Introducción a la filosofía* (1947), que bien podría denominarse, con un margen tolerable de error, como el primer manual de filosofía orteguiana, en el que Marías hace suya la «teoría general» de su maestro y trata de «completarlo» introduciendo sus exigencias propias, su sensibilidad, lo que llama su «prefilosofía»²¹.

Pero esto lleva a Marías a tener que enfrentarse con problemas nuevos y resolverlos con ideas propias. Pronto tropieza con un ámbito de realidad situado entre la «estructura analítica» de la vida humana (expresada básicamente en la fórmula orteguiana «yo soy yo y mi circunstancia») y la vida humana concreta, individual: el ámbito constituido por todas aquellas determinaciones que «sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos o contenidos azarosos, casuales, fácticos de la vida [de cada cual], sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como *supuesto* de ella»²². Así, por ejemplo, el que vivamos en este mundo (y no en otro de los muchos posibles), el que seamos corpóreos (cabe pensar una vida con una dimensión solo temporal), el que tengamos determinada sensibilidad (tales sentidos y no otros), el que seamos mortales y nuestra vida tenga cierta previsible duración («los días contados»), la disyunción sexual. Todo esto constituye, según Marías, «el campo de posible variación humana» y es lo que llama la «estructura empírica de la vida». Que haya una estructura empírica es un requisito de la estructura analítica, pero que la estructura empírica sea tal estructura determinada no lo da el análisis a priori sino la experiencia.

²⁰ Julián Marías, *Una vida presente: Memorias 2 (1951-1975)*, Alianza Editorial, Madrid 1989, 99.

²¹ *Ibidem*.

²² Julián Marías, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1987, 74.

Al análisis de la estructura empírica dedica Marías su obra teórica más ambiciosa, *Antropología metafísica*, publicada en 1970, que es también en cierto modo la más personal y original²³; aunque ya se había ocupado extensamente de la dimensión colectiva de la estructura empírica en 1955, en *La estructura social*.

Lo interesante es que ambas obras teóricas, de «filosofía estricta», surgen de experiencias concretas y necesidades prácticas. *La estructura social*, de un proyecto de estudio de la España romántica que se remonta a 1948 y de su experiencia posterior de vida en los Estados Unidos²⁴. Y *Antropología metafísica*, de un memorable viaje por Andalucía (1965). En ambos casos es patente el camino de ida y vuelta.

Desde *Antropología metafísica* se produce en el pensamiento de Marías una inflexión. En 1974 cumple sesenta años. Tras la muerte de Franco en 1975 se inicia la transición política española a la democracia, en la que participa activamente. En 1977 muere su mujer. Aunque su actividad intelectual es quizá más intensa que nunca, su despegue de la filosofía académica es cada vez mayor. En el fondo y en la forma sigue siendo el mismo, inconfundible; pero el tono, podría decirse, es cada vez más sapiencial, de recapitulación de una larga experiencia vital. Cada vez cobra más importancia la noción de persona²⁵. Y se hace más presente la idea de Dios.

Publica en esta última época, antes de morir en 2005, una larga serie de libros, entre los que se podrían destacar *La mujer en el siglo XX* (1980), *Breve tratado de la ilusión* (1984), *La felicidad humana* (1987), *La educación sentimental* (1992), *Mapa del mundo personal* (1993), *Tratado de lo mejor* (1995), *La perspectiva cristiana* (1999)...; sin olvidar sus tres volúmenes de *Memorias* (1988-89), que son en cierto modo la mejor introducción a su filosofía.

Si nos preguntamos por la recepción de Julián Marías y su papel dentro de la Escuela de Madrid, la respuesta ha de ser matizada y múltiple. Lo primero que hay que decir es que la recepción del pensamiento de Marías ha estado ligada a la del

²³ «Pienso que en la *Antropología metafísica* alcancé mi propio nivel, hacia el cual se habían esforzado sin proponérselo expresamente mis escritos anteriores. En ese 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» («Prólogo» de 1983 a *Antropología metafísica*, o.c., 13).

²⁴ Cf «Prólogo a la nueva edición» en Julián Marías, *La estructura social*, Alianza Editorial, Madrid 1993.

²⁵ «Lo que se ofrece a la filosofía es la empresa de ver el mundo *desde la persona*. (...) Creo que esta es la tarea más urgente que se presenta a la filosofía: al toma de posesión de las diversas realidades, tal como se presentan al hombre *como persona*, en su vida y no fuera de ella» (Julián Marías, *Razón de la filosofía*, o.c., 118s)

pensamiento de Ortega. Cuando él estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid entre 1931 y 1936, el influjo de Ortega, aunque en modo alguno indiscutido, estaba en su cénit. «No solo Morente; también nuestros maestros más jóvenes —Zubiri, Gaos— se habían formado en Ortega, de modo que se daba el caso peregrino, y probablemente único en los anales de la Universidad moderna», cuenta Rodríguez Huéscar, compañero de estudios de Marías, «de que, al pasar de un aula a otra, seguíamos recibiendo a través de valiosísimas asimilaciones e interpretaciones, el influjo del mismo pensamiento (el orteguiano). Todas estas circunstancias, en verdad privilegiadas, son las que me han permitido postular para mi generación el título, aparentemente pretencioso, de la más íntimamente vinculada a Ortega». «En confirmación de este aserto», sigue diciendo, «podría aducir el hecho de que, a pesar de haber sido esta generación la más castigada por la guerra civil, que en ella ha truncado carreras, cuando no segado vidas, a mansalva; a pesar de los pesares, de ella ha surgido el discípulo máximo de Ortega. De ella y precisamente de mi promoción, doble circunstancia por la que siento un orgullo reflejo, aunque creo que legítimo»²⁶. La referencia a Marías es tan evidente que no cree siquiera necesario mencionar su nombre²⁷.

Tras la Guerra Civil el régimen franquista impuso una rigurosa censura y, con el apoyo de la Iglesia, la más estricta ortodoxia escolástica en filosofía. Los orteguianos que permanecieron en España o volvieron a ella, el mismo Ortega, permanecieron al margen de todo lo oficial, que los miraba con hostilidad. Se trató incluso de introducir las obras de Ortega en el *índice* de libros prohibidos, lo que hubiera supuesto eliminarlas completamente de la circulación. A pesar de todo, de modo subterráneo, el influjo del pensamiento orteguiano en España siguió siendo poderoso, no solo en el terreno de la filosofía. Creo que se puede hablar por ejemplo con justificación de una

²⁶ Antonio Rodríguez Huéscar, *Con Ortega y otros escritos*, Taurus, Madrid 1964, 30.

²⁷ En sentido similar se expresa Gaos en *Confesiones profesionales* (1958): «Es probable que todos ustedes sepan que soy reconocido, y siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no solo íntimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto, aunque desde hace algún tiempo no puedo menos de pensar que en tal puesto o condición me reemplazó Julián Marías» (*Obras completas, XVII*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1982, 75).

«escuela histórica» orteguiana, formada por Lafuente Ferrari, Díez del Corral y Maravall²⁸.

Durante todo este tiempo Marías fue muy leído en España. Sus libros se reeditaban sin cesar, en España y en Hispanoamérica. Y su actividad como conferenciante y profesor, tanto en la América del Sur como en la del Norte era continua.

A partir de los años 60, coincidiendo aproximadamente con el giro a que me he referido a la altura de *Antropología metafísica*, la hostilidad hacia Marías (y Ortega, de quien aparece como principal representante) cambia de signo y empieza a hacerse en nombre de la modernidad y el progresismo. Es la hora de los movimientos marxistas y las filosofías analíticas, que se apoderan de la universidades continentales y anglosajonas, y, por influjo de estas, también de las españolas. Más recientemente, desde finales quizá de los 80, las facultades de filosofía en España han empezado a interesarse por Ortega; pero este interés no ha alcanzado, al menos de momento, a Julián Marías.

La recepción del pensamiento de Marías ha tenido en definitiva, a través de sus diferentes avatares, una constante: ha sido extraordinaria entre lectores e intelectuales de diverso tipo, pero muy escasa, casi nula, entre los filósofos.

La filosofía de Marías plantea por todo ello un delicado problema hermenéutico, complicado con el no pequeño de la interpretación de la filosofía del mismo Ortega. Un problema que tiene mucho que ver con la respuesta que se dé a las preguntas «¿qué es filosofía?» y «¿quién es filósofo?».

²⁸ Cf Juan Padilla, *Ortega y Gasset en continuidad: Sobre la Escuela de Madrid*, Editorial Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2007, 87-112.