

ANTROPOLOGÍA DEL HOMBRE MORTAL Y MORITURO. A PROPÓSITO DE LA MUERTE EN JULIÁN MARÍAS

JAIME VILARROIG MARTÍN
Universidad CEU Cardenal Herrera, Castellón

RESUMEN: En este artículo se sitúa el tema de la muerte en el contexto de la antropología filosófica de Julián Marías: así, se estudian los aspectos que conciernen al hombre (mortal y morituro), sus peligros (la muerte como pura biología y la muerte como mero trámite), los elementos del morir (opacidad del cuerpo, pérdida de la mundanidad y soledad del muriente), las interpretaciones en torno a la muerte (cismundana y transmundana) y por último la razonabilidad de la esperanza en la vida futura.

PALABRAS CLAVE: Julián Marías; muerte; antropología filosófica; tanatología.

Anthropology of mortal and moriturus Man. Death in Julián Marías

ABSTRACT: In this paper the reader will find Julian Marias' thought about death in the context of his philosophical anthropology. Some aspects of human being are shown like the concepts of «mortal» and «moriturus»; dangers like «death as a biological fact» or death as «mere passage»; elements of dying such as «body opacity», «loss of mundanity» and «the solitude of a dying person»; interpretations about death like «cismundane» and «transmundane»; and, finally, the reasonability of hope in eternal life.

KEY WORDS: Julián Marías; death; philosophical anthropology; thanatology.

INTRODUCCIÓN

Según Lluís Aracil, sociolingüista, la reflexión sobre la muerte humana, es decir, personal, sólo tiene dos posibilidades: mi muerte o tu muerte. La muerte del otro, cuando no soy yo ni eres tú, siempre queda en una fría tercera persona (él, ello, eso), inhumana o deshumanizada¹. Siguiendo esta pauta, la reflexión de Julián Marías sobre la muerte humana, que es la que interesa a su proyecto de antropología filosófica, sólo puede referirse a él mismo o a los prójimos a los que trataba como tú. Sobre la muerte de un tú ajeno, Julián Marías nos narra humanísimas descripciones en sus memorias: con ocasión de la muerte de Julián, su hijo pequeño² o de su esposa Lolita³.

Acerca de la muerte propia, únicamente caben dos opciones: o esperar a que se produzca o anticipar imaginativamente la propia muerte. La primera opción, más experiencial, tiene la desventaja de no poder contarse a los demás. Respecto a la segunda, Marías intentó anticiparse a la muerte, aunque fuera

¹ ARACIL, Ll. V., *La mort humana*, Barcelona: Empuries, 1998, pp. 77-78.

² MARÍAS, J., *Una vida presente, Memorias*, Madrid: Páginas de espuma, 2008, pp. 281-282.

³ *Ibid.*, pp. 654-655.

imaginativamente, tal como había hecho Unamuno en sus novelas. Efectivamente, en su temprano libro sobre Unamuno, Julián Marías afirmaba que el pensador vasco nos había ofrecido en sus novelas un método de conocimiento personal y biográfico, que permitía anticipar y vivir en cabeza ajena vidas alternativas y complementarias⁴. Para quienes piensen que la muerte de un animal no humano, por ejemplo una mascota, también puede convertirse en *factum* a partir del cual reflexionar sobre la muerte, conviene recordar que el propio Julián Marías explicaba cómo la muerte de las mascotas que me afectan más que la muerte de un prójimo se debe a la labor personalizante que yo he ejercido sobre dicho animal, no al carácter estrictamente personal que de hecho tuviera la mascota⁵.

Así pues, de la anticipación de la muerte propia y de la muerte de sus seres queridos, Julián Marías nos ofrece, a lo largo de su obra, una antropología de la muerte que puede ser sistematizada y discutida, frente a otras propuestas sobre la muerte que se han dado en la actualidad. Así, tras ver el lugar que ocupa la muerte en la propuesta antropológica de Marías, estudiaremos sus aspectos, sus peligros, los elementos del morir humano y sus interpretaciones; y por último la conexión entre la muerte y la vida futura.

1. CONTEXTUALIZACIÓN: MUERTE, FELICIDAD Y SENTIDO

La antropología filosófica de Julián Marías está magistralmente plasmada en su *Antropología Metafísica*. En esta obra de madurez, la muerte aparece en el capítulo inmediatamente posterior al tema de la felicidad. ¿Cuál es el engarce ente ambos temas? Si la felicidad es algo que busca todo ser humano, según la ética eudaimonista de Marías, la muerte se presenta como la gran objeción a dicha aspiración humana:

«Si muero del todo, todo dejará de importarme alguna vez, luego es cuestión de esperar. Nada importa verdaderamente, luego nada vale la pena»⁶.

Todo lo que se hace en la vida busca un determinado sentido. La vida misma, tomada como totalidad, parece necesitada de un sentido para no girar en el vacío. La felicidad, según Marías y toda la tradición eudaimonista, sería aquello que dota de sentido a una vida. Ahora bien, si dicha felicidad (imposible necesario en palabras de Marías) se trunca con la muerte, entonces la muerte debe ocupar un lugar importante en cualquier consideración de lo que el hombre es. Con esto la muerte queda adecuadamente encuadrada dentro de la antropología filosófica. Cabría hacerlo de otro modo: hay antropologías que ignoran el tema de la muerte por no considerar a esta esencial a lo humano.

⁴ TABERNER, G., «La filosofía de Julián Marías como lugar de encuentro entre Unamuno y Ortega», en: *Veritas*, 13 (2005) p. 251.

⁵ MARIAS, J., *Mapa del mundo personal*, Madrid: Alianza, 1994, pp. 200-202.

⁶ MARIAS, J., *Antropología Metafísica*, Madrid: Revista de Occidente, 1970, p. 289.

Véase cualquier manual escolástico de psicología racional y se verá que a lo sumo aparece el tema del alma y su inmortalidad, pero no se le dedica un espacio propio al momento de la muerte⁷. Otros optan por tratar el tema de la muerte cuando intentan hacerse cargo de la vida humana en cuanto totalidad (Heidegger). En Marías la muerte nos sale al encuentro y nos cuestiona desde el empeño en ser felices.

2. DOS ASPECTOS DE LA MUERTE

Habitualmente del hombre se ha dicho que es mortal queriendo decir con esto que el hombre va a morir. Pero Marías hace una precisa distinción afirmando que el adjetivo mortal únicamente alude a la eventualidad del morir, no a la necesidad de morir. El adjetivo propio que indicaría la necesidad de morir, el «tener que» morir, sería el neologismo «morituro», del participio de futuro activo *-urus*. El hombre, pues, no sólo sería mortal sino morituro: no sólo sabe que va a morir algún día sino que sabe que tiene que morir, que es necesario que muera. En este sentido todos nos sabemos mortales pero pocos nos sabemos morituros. Todos tenemos la vaga conciencia de que nos moriremos pero pocos alcanzan la conciencia lúcida de que tenemos que morirnos.

Otro autor contemporáneo, Jankélévitch, en sus reflexiones sobre la muerte alude a una experiencia parecida. Jankélévitch asume la frase de Madaule: «*sé que voy a morir, pero no me lo creo*»⁸. El sé que voy a morir, de Jankélévitch hace referencia al carácter mortal del ser humano: «el ser humano muere». El creerme que voy a morir haría referencia al carácter morituro de la existencia humana tal como lo describe Marías: «tengo que morirme». Para Marías sé que tengo que morir, como mueren todos, pero no veo por qué tengo que morir precisamente yo y por tanto es algo que no acabo de creerme⁹.

⁷ DONAT, J., *Summa Philosophiae Christianae, V, Psychologia*, Barcelona: Herder, 1944, pp. 437 y ss.

⁸ JANKÉLÉVITCH, V., *Pensar la muerte*, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 27.

⁹ Aunque se trate de un testimonio literario, Heidegger ya recordaba la fuerza con que se expresan estos pensamientos en *La muerte de Iván Ilich*, de L. TOLSTOI, tan cercanos a Unamuno y al propio Marías: «El silogismo aprendido en la Lógica de Kiezewetter: “Cayo es un ser humano, los seres humanos son mortales, por consiguiente Cayo es mortal”, le había parecido legítimo únicamente con relación a Cayo, pero de ninguna manera con relación a sí mismo. Que Cayo —ser humano en abstracto— fuese mortal le parecía enteramente justo; pero él no era Cayo, ni era un hombre abstracto, sino un hombre concreto, una criatura distinta de todas las demás: él había sido el pequeño Vanya para su papá y su mamá, para Mitya y Volodya, para sus juguetes, para el cochero y la niñera, y más tarde para Katenka, con todas las alegrías y tristezas y todos los entusiasmos de la infancia, la adolescencia y la juventud. (...) Cayo era efectivamente mortal y era justo que muriese, pero en mi caso —se decía—, en el caso de Vanya, de Iván Ilich, con todas mis ideas y emociones, la cosa es bien distinta, y no es posible que tenga que morirme. Eso sería demasiado horrible». TOLSTOI, L., *La muerte de Iván Ilich*, Madrid: Alianza, 2011, cap. 6.

En el fondo esta dualidad de aspectos en la muerte humana vienen ya recogidos en el *dictum* clásico *mors certa, hora incerta*, que tanto gustaba de repetir Unamuno. La *hora incerta* alude al carácter mortal de la vida humana de Marías, al «sé que tengo que morir» de Jankélévitch, mientras que la *mors certa* aludiría al carácter morituro del ser humano de Marías o a la incapacidad de «creer que tengo que morir» de Jankélévitch. Son reflexiones similares pero desde dos antropologías muy distintas, puesto que mientras que para Marías la vida puede tener un sentido¹⁰ Jankélévitch se expresaba de modo negativo respecto de esta posibilidad¹¹.

3. DOS ERRORES COMUNES SOBRE EL MORIR

Sabido que nos vamos a morir y que tenemos que morirnos pueden aparecer dos tentaciones: pensar que la muerte humana no es más que la muerte biológica, o pensar que la muerte humana en realidad no existe porque el alma es inmortal.

«La tentación más probable es reducir la muerte humana a la muerte corpórea o biológica; la segunda tentación es suponer una realidad distinta en el hombre —su alma o espíritu— cosa o sustancia pero no material, que no moriría, que estaría exenta de la muerte»¹².

La primera tentación consiste en pensar que la muerte humana es algo puramente biológico. Esta tentación parte de considerar al hombre sólo como su cuerpo, sólo como mera biología, sólo como lo que es, olvidándose de que el ser humano además de lo *que* es siempre es un *quién*. Esta tentación, además, fue magistralmente expuesta por Unamuno en una de sus novelas: *Amor y pedagogía*. En dicha novela un padre sin nada de amor y demasiado de pedagogía (ciencia) asiste impávido a la muerte de su hija y la toma como excusa para teorizar acerca de la muerte entendida como pura biología. Ante su hija moribunda exclama:

«¿La muerte?, ¿y qué es la muerte? Un fenómeno fisiológico, la cesación de la vida. ¿Y qué es la vida? El conjunto de las funciones que resisten a la muerte, un cambio entre las sustancias albuminoideas orgánicas y el exterior, la desoxidación del organismo. (...) Va a concluir el proceso vital; el cianógeno o biógeno que dicen otros, pierde su explosividad estallando, y se convierte en albúmina muerta. ¿Qué íntimos procesos bioquímicos se verifican aquí? (...) No tiene aún la ciencia medios eficaces para averiguar con exactitud cuándo un individuo ha muerto»¹³.

¹⁰ MARÍAS, J., *La felicidad humana*, Madrid: Alianza, 1994.

¹¹ «Es el sinsentido que da un sentido a la vida. El sinsentido que brinda un sentido, negándose» JANKÉLÉVITCH, *Pensar la muerte*, p. 37.

¹² MARÍAS, J., *Antropología Metafísica*, Madrid: Revista de Occidente, 1970, p. 297.

¹³ UNAMUNO, M., *Obras completas, Vol. I., Narrativa*, Madrid: Biblioteca Castro, 1995, p. 418.

Lo esperpéntico del caso muestra de forma nítida el error al que se refiere Marías: la muerte humana no es un hecho biológico sólo; y cuando se intenta reducir la muerte humana a un hecho exclusivamente biológico nos encontramos con esperpentos del tenor de lo narrado por Unamuno. Así que la muerte cuando es humana, cuando es de un auténtico prójimo como lo debería ser todo hombre, no es ni puede ser ajena a mí. Cuando alguien que no soy yo muere, muere algo mío con el otro y por tanto me afecta¹⁴. La muerte humana no puede interpretarse desde supuestos puramente biológicos sino habrá que apelar a una dimensión personal.

El segundo de los errores que podemos cometer al pensar en la muerte es creer que desde una supuesta seguridad en la inmortalidad del alma la muerte se trataría de un mero trámite, un paso superficial, que no me afecta realmente. Es cierto que la mayoría de las tradiciones religiosas de la humanidad afirman que el hombre pervive de algún modo a la muerte; pero de aquí no se sigue que dichas tradiciones afirmen que por tanto la muerte no es temible o que la muerte no sea real por ello, o que se trate de una mera ficción sin importancia. Algunos por ejemplo, malinterpretando ciertos dogmas del cristianismo, tenderían a pensar que la muerte es como un desprenderse de la piel y entonces nada tendría de trágico ni de doloroso.

Pero tal como lo interpreta Julián Marías este no es el caso. La muerte me afecta realmente porque quien muere es el hombre entero: no sólo su cuerpo. Ni siquiera en el supuesto católico de la inmortalidad del alma (dejamos de lado la cuestión de otras tradiciones religiosas) la muerte deja de ser un duro trance. Aunque Marías no aluda a ello podemos encontrar una verificación de lo que decimos al considerar la muerte poco apacible de Jesucristo en el Gólgota (Mc. XV,37); o al considerar las reacciones de tristeza de Jesús ser informado de la muerte de su amigo Lázaro (Jn. XI,33). Si la muerte cristiana se ha de asemejar a la de Cristo el modelo entonces no es el de un hombre impasible ante su propia muerte o la muerte ajena.

4. ELEMENTOS DEL MORIR

Intentando no caer en estos dos errores, veamos cuáles son los elementos del morir según J. Marías. Al menos tres elementos se pueden rastrear en sus obras: la opacidad del cuerpo, la pérdida de la corporeidad y la soledad del muriente.

Marías, desde su particular antropología filosófica, interpreta la muerte como la opacidad del cuerpo. Partimos de que el cuerpo es la sede de mis sentidos y por tanto el cuerpo es lo que me permite estar sensorialmente en el mundo; experimentar sensorialmente dicho mundo. Los sentidos alojados en el cuerpo, al ser los canales que me conectan con el mundo, quedan en segundo plano,

¹⁴ ARACIL, Ll. V., *Op. cit.*, pp. 81-82.

a la sombra: el cuerpo visto así es todo él transitivo: con él y por él vivo en el mundo. Dicho de otro modo, el cuerpo es el medio que me liga al mundo y por ello mismo queda en segundo plano mientras yo hago mi vida. ¿Cuándo se percata uno de que tiene cuerpo? Cuando no funciona como debe. Así, nos damos cuenta que tenemos ojos cuando nos duelen o cuando no vemos bien y necesitamos gafas. Es en la experiencia del dolor y la limitación cuando el cuerpo va perdiendo su carácter transitivo y se va volviendo paulatinamente translúcido: un cuerpo defectuoso no me ofrece el mundo en toda su nitidez sino que me obliga a mirar también el cuerpo. Lo mismo sucede con una pantalla donde se proyecta una imagen: en la medida en que la pantalla y los medios técnicos sean perfectos lo que yo veo es la imagen: no la pantalla ni los medios técnicos con los que se proyectan. Cuando los medios técnicos o la pantalla son defectuosos entonces no sólo veo la imagen proyectada sino que veo también el medio con que se proyecta. Pues bien, el cuerpo enfermo me sitúa en el mundo de modo no totalmente transitivo. La interpretación de la muerte desde estos parámetros se impone por sí misma: la muerte es la opacidad del cuerpo.

Conectado con esto, para Marías la muerte sería la pérdida de la mundanidad, por la pérdida de la corporeidad¹⁵. Si el cuerpo es lo que me permite estar situado en un mundo, morir (que evidentemente es perder el cuerpo), no puede significar otra cosa que perder la mundanidad que tengo aquí y ahora. Queda sin embargo abierta la cuestión de si al perder el cuerpo se pierde cualquier tipo de mundanidad. Lo que es seguro es que la vida humana pierde su condición actual y por tanto el mundo tal y como lo conoce.

Morir además implica un quedarse sólo. E. Bonete, especialista en Julián Marías y en tanatología, llama la atención sobre este hecho comentando las reflexiones de Marías¹⁶. Otros autores han tratado el tema de la soledad del moribundo desde la sociología, por ejemplo al constatar cómo la modernización implica un creciente proceso de aislamiento en general y aislamiento en el proceso del morir en particular¹⁷. Pero Marías va más allá de dichas consideraciones sociológicas que pueden cambiar con el tiempo y alude a algo más esencial a la muerte humana: nadie puede morir en nuestro lugar y en este sentido todos morimos radicalmente solos, tanto en la antigüedad como en el presente.

5. INTERPRETACIONES DE LA MUERTE

Vistos los aspectos, peligros y elementos del morir, podemos pasar a analizar las interpretaciones que es el punto más interesante que nos ofrece Marías.

¹⁵ MARÍAS, J., «La estructura corpórea de la vida humana», en: *Obras Completas*, VIII, Madrid: Revista de Occidente, 1970, p. 608.

¹⁶ BONETE, E., «El dolor y la muerte en Julián Marías», en: ANRUBIA, E., *Filosofías del dolor y la muerte*, Granada: Comares, 2007, pp. 97-98.

¹⁷ ELÍAS, N., *La soledad de los moribundos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Según el filósofo vallisoletano existen cuatro posibilidades para interpretar la muerte humana. Morir es un hecho, como es el vivir. Ahora bien, según Marías qué sea la vida o qué sea la muerte depende de la interpretación que le demos. Lo indudable es que vivimos y morimos, pero al tratar de decir algo sobre la vida y la muerte comenzamos a interpretar. Esto no quiere decir ni de lejos que toda interpretación sea adecuada o que todas las interpretaciones valgan lo mismo. Sin embargo es necesario contar con todas las interpretaciones posibles de un hecho para acceder a una comprensión más cabal.

En torno a la muerte las interpretaciones que están disponibles para el hombre serían cuatro, agrupadas a su vez en dos grupos: en primer lugar o bien la muerte es ajena a la vida (1) o tiene que ver con ella (2); en segundo lugar, o bien la vida posterior a la muerte no tiene conexión con la vida de antes (3) o bien sí la tiene (4).

En el primer caso, estamos ante interpretaciones «cismundanas» de la muerte. Aquí no se plantea en absoluto el problema de la vida tras la muerte sino que se toma la muerte como término de esta vida. Ahora bien, o la muerte es algo que queda siempre más allá de la vida (1) o bien la muerte es un ingrediente más de mi vida (2). El autor de referencia que avala la primera interpretación sería Epicuro en la antigüedad. El razonamiento es de sobra conocido: cuando yo estoy vivo la muerte no está; y cuando estoy muerto yo ya no estoy; así que no cabe preocuparse, como afirma Epicuro en su *Carta a Meneceo*¹⁸. O en palabras del primer Wittgenstein, al que no cita Marías pero se encuadra perfectamente en esta línea: «*La muerte no es un hecho de la vida. No experimentamos la muerte*»¹⁹.

Frente a esta interpretación cismundana de la muerte como algo ajeno a mi vida, se levanta la interpretación, cismundana también, que propone Marías de la muerte como parte integrante de mi vida (2). Si mi vida es la realidad radical en dicha vida me pasan varias cosas y una de ellas es que me muero. Aunque fuera cierto que cuando muero, yo ya no estoy, no es menos cierto que pienso que me voy a morir y en tal caso mi muerte, por anticipación imaginativa, es tan parte de mi vida como cualquier otro de los proyectos que la integran: «*La muerte es algo que "me" pasa, en mi vida*»²⁰.

«Ahora bien, mi vida es la realidad radical; la muerte, sea cualquiera su significación ulterior, está radicada en ella, la encuentro en su ámbito o área; por consiguiente, solo como expectativa, anticipación, inminencia o posibilidad; en otras palabras, como un contenido de mi vida, como un ingrediente de ella. Esta es, precisamente, la interpretación radical de la muerte»²¹.

Evidentemente Marías no es el primero en proponer dicha interpretación. Por aquella época, Marías ya conocía y había leído *Ser y Tiempo* de Heidegger,

¹⁸ EPICURO, «Carta a Meneceo», en: *Obras Completas*, Madrid: Cátedra, 2004.

¹⁹ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza, 2003, num. 6.4311.

²⁰ MARÍAS, J., *Antropología Metafísica*, Op. cit., p. 299.

²¹ *Ibid.*, 305.

donde se ofrecen parecidas reflexiones desde la analítica existencial del *Dasein*. Ahora bien, estas interpretaciones cismundanas de la muerte que ya habían aparecido en Heidegger intenta completarlas Marías con una interpretación transmundana. El análisis del filósofo alemán presumía de no contar para nada con una supuesta vida después de la muerte²². Marías intenta ampliar esto con lo que llama «interpretación transmundana» de la muerte donde, de nuevo, hay dos opciones: o bien la vida de más allá no tiene nada que ver con esta vida de ahora (3) o bien sí que tiene que ver (4).

Para algunos la vida después de la muerte está en absoluta desconexión con esta vida, bien sea porque no hay vida después de la muerte bien sea porque hagamos lo que hagamos todos acabaremos igual. Esto es así para determinado existencialismo pesimista en el que la muerte iguala a todos en el peor de los sentidos, porque los vuelve a la nada de que nacieron. También en algunas tradiciones religiosas podemos encontrar una interpretación de la vida del más allá en desconexión con esta vida. Recuérdese la conocida invocación de los muertos que realiza Ulises en el Canto XI de la *Odisea*: para determinada concepción griega del inframundo allí todos vivían como sombras de lo que fueron, sin pena ni gloria.

Pero hay otra interpretación transmundana de la muerte, según la cual la vida del más allá está en directa conexión con esta. Marías recuerda a propósito de esta interpretación los conocidos versos de Quevedo: «Alma a quien todo un Dios prisión ha sido/ venas que humor a tanto fuego han dado/ médulas que han gloriosamente ardido / su cuerpo dejarán, no su cuidado / serán ceniza, más tendrán sentido / polvo serán, más polvo enamorado»²³. En este sentido, nos atreveríamos a indicar que incluso es posible pensar en una aniquilación total tras la muerte y pensar la vida y la muerte en íntima conexión. Así parece desprenderse de otro conocido verso, esta vez de Petrarca: «*Ch'un bel morir tutta la vita honora*» (del poema *Ben mi credea passar*).

6. OPCIONES DE VIDA FUTURA

Al final resulta que morimos. Pero a la vez el hombre no se resigna a morir. Incluso en los casos en los que uno podría aceptar la muerte propia parece complicado resignarse a que se mueran las personas que queremos. Por ello el esperar mismo no cesa. La vida humana, en palabras de J. Marías, es futuriza y por ello no cesa de proyectar. Proyectar sólo es posible desde la esperanza²⁴; por ello no es posible concebir una vida humana en la que cese radicalmente la

²² HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2009, § 49.

²³ http://www.rae.es/sites/default/files/Amor_constante_mas_alla_de_la_muerte_Francisco_de_Quvedo.pdf

²⁴ En la misma línea encontramos a Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Madrid: Alianza, 1984.

esperanza. De hecho la figura típica del desesperado es el suicida: el que acaba con su vida por falta de esperanza. Una vida en la que no se esperara no sería humana; en último término porque uno acabaría con su vida. Así que la única alternativa humana es seguir esperando.

El hombre muere pero espera no morir para siempre. Aquí J. Marías, de nuevo, es deudor del pensamiento unamuniano que le sirve de trasfondo y de las ansias de eternidad que predicaba el rector de Salamanca. La pregunta es: ¿tiene dicho esperar un agarradero suficientemente firme para que no sea pura fantasía? Tres reflexiones se imponen aquí.

En primer lugar, para Marías como para tantos otros, es necesario esperar en la vida eterna cuando de verdad se quiere a alguien. Siguiendo la mil veces repetida frase de G. Marcel, «*Toi que j'aime, tu ne mourras pas*»²⁵, Marías también piensa que aunque uno se resignara a morir y a dejar de esperar en la inmortalidad propia, no puede hacerse lo mismo con las personas que de verdad queremos o hemos querido. No es posible resignarse a la desaparición eterna de aquellos a quien hemos querido. Así que la esperanza en la inmortalidad se impone por necesidad vital.

En segundo lugar, puesto que ni el nacimiento ni la muerte de la persona se reducen a mero hecho biológico tampoco la muerte, que en biología supone la desaparición del cuerpo, conlleva necesariamente la desaparición de la persona. En la muerte es evidente que desaparece el cuerpo pero deducir de ahí que desaparece la persona puede incurrir en la falacia del *non sequitur*. Hemos mostrado cómo la muerte personal no es algo sólo biológico. Marías, en otras partes de su Antropología explica por qué el nacer de las personas no es algo que se reduzca a lo meramente biológico: porque lo que nace no es un *qué*, sino un *quién*, irreductible a los componentes materiales de que consta. Así pues la destrucción del *qué* de lo humano, su biología, no implica necesariamente la destrucción del *quién*, a menos que se haya identificado el *qué* con el *quién*²⁶.

Por último, la propia antropología de Marías proporciona un fundamento razonable para esperar la inmortalidad. Se trata de su distinción básica entre estructura analítica y estructura empírica del hombre. Por estructura analítica Marías entiende los requisitos indispensables para que se dé la vida humana (el yo, la circunstancia, el esperar, al que aludíamos antes, entre otros). Por estructura empírica Marías entiende las condiciones presentes en las que se da de hecho la vida humana (con un cuerpo determinado, con tantos sentidos, como varón o mujer, en una determinada sociedad, etc.). Así que, según Marías, sería posible pensar una vida humana desde otras coordenadas radicalmente distintas a las nuestras: se trata de otro mundo, pero mundo al fin y al cabo:

«La estructura empírica de la vida humana, eso que llamamos el hombre, es cerrada y remite a su mortalidad; la estructura proyectiva y futuriza de la vida biográfica como tal es abierta y argumental, y en ese sentido postula su

²⁵ MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Op. cit., p. 299.

²⁶ MARÍAS, J., *Razón de la filosofía*, Madrid: Alianza, 1993, p. 274.

permanencia, su indefinida e ilimitada persistencia. Si el hombre es intrínsecamente mortal, mi vida consiste en una pretensión de eternidad»²⁷.

CONCLUSIÓN

Si con Jankélévitch podíamos decir: «sé que voy a morir, pero no me lo creo», uniendo en el hombre su carácter mortal y morituro, con Julián Marías podríamos concluir que «creo que voy a pervivir, pero no lo sé». Y en estas dos frases se condensa la riqueza del pensamiento de Marías sobre la muerte.

En primer lugar destacamos el descubrimiento de que la muerte es un ingrediente de la vida, frente a otras interpretaciones que son menos ajustadas a la realidad del morir. Este aspecto es, precisamente, el que más destaca en la reflexión de Marías sobre la muerte²⁸. En segundo lugar destacamos la firme apuesta por una esperanza en la inmortalidad personal, fundada en la distinción entre estructura analítica y estructura empírica del hombre, trazada por Marías en su *Antropología metafísica*.

Dado el carácter finito de la vida humana, nuestra reflexión no lo puede abarcar todo. Y no pudiendo atender a todas las cosas necesariamente siempre se echará en falta algo. En base a esto la reflexión de Marías sobre la muerte ganaría en profundidad si añadiera, al menos, dos consideraciones. En primer lugar, falta en Marías una valoración más positiva del hecho del morir, puesto que, salvo en caso de eterno retorno, la finitud de la vida a que nos aboca la muerte hace que cada momento sea especialmente precioso²⁹. En segundo lugar, una no pequeña parte de las muertes humanas vienen provocadas por la violencia misma del hombre contra el hombre³⁰; y este aspecto apenas aparece en los textos que Marías dedica al morir. Con todo, pensamos que la reflexión de Marías sobre la muerte puede ocupar un puesto destacado en la tanatología contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

Aracil, Ll. V. (1998). *La mort humana*. Barcelona: Empuries.

Bonete, E. (2007). «El dolor y la muerte en Julián Marías». En Anrubia, E., *Filosofías del dolor y la muerte*. Granada: Comares, pp.91-110.

²⁷ MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Op. cit., p. 305.

²⁸ CABALLERO, J. L., «Marías a propósito de la muerte y la vida perdurable», en: CAÑAS, J. L., y BURGOS J. M., (eds.), *El vuelo del alción, El pensamiento de Julián Marías*, Madrid: Páginas de espuma, 2009, pp. 405-408.

²⁹ Recuérdese cómo en las concepciones orientales de la inmortalidad, la reencarnación entendida como forma de inmortalidad no es la solución al anhelo de los hombres, puesto que estos intentan liberarse de tal cadena de reencarnaciones.

³⁰ Véase por ejemplo LEVINÁS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid: Cátedra, 1998.

- Caballero, J. L. (2009). «Marías a propósito de la muerte y la vida perdurable». En Cañas, J. L., y Burgos J. M., (eds). *El vuelo del alción, El pensamiento de Julián Marías*. Madrid: Páginas de espuma, pp. 405-408.
- Donat, J. (1944). *Summa Philosophiae Christianae, V, Psychologia*. Barcelona: Herder.
- Elías, N. (1989). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Epicuro (2004). *Obras Completas*. Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hidalgo, R. (2009). *Julián Marías y la muerte*. lulu.com
- Jankélévitch, V. (2004). *Pensar la muerte*. Fondo de Cultura Económica.
- Laín Entralgo, P. (1984). *La espera y la esperanza*. Madrid: Alianza.
- Levinás, E. (1998). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Marías, J. (1955). *La estructura social. Teoría y método*. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones.
- Marías, J. (1970). *Antropología Metafísica*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1970). «La estructura corpórea de la vida humana». En: *Obras Completas*, VIII, Madrid: Revista de occidente.
- Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1994). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1994). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (2008). *Una vida presente, Memorias*. Madrid: Páginas de espuma.
- Taberner, G. (2005). «La filosofía de Julián Marías como lugar de encuentro entre Unamuno y Ortega». En *Veritas*, 13, pp. 235-258.
- Tolstoi, L. (2011). *La muerte de Iván Ilich*. Madrid: Alianza.
- Unamuno, M. (1995). *Obras completas, Vol. I., Narrativa*. Madrid: Biblioteca Castro.
- Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.

Universidad CEU Cardenal Herrera, Castellón
jaime.villarraig@uchceu.es

JAIME VILARROIG MARTÍN

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]