



Lázaro Quintero, M. (2020). La educación sentimental en el pensamiento de Julián Marías: una reflexión en el contexto colombiano. *Perseitas*, 8, pp. 51-74.
DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3501>

Forma de citar este artículo en APA:

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3501>

LA EDUCACIÓN SENTIMENTAL EN EL PENSAMIENTO DE JULIÁN MARÍAS. UNA REFLEXIÓN EN EL CONTEXTO COLOMBIANO^a

**Sentimental education in the thought of Julian Marías. A
reflection in the Colombian context**

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3501>

Recibido: 29 de julio de 2019 / Aceptado: 23 de octubre de 2019 / Publicado: 11 de diciembre de 2019

*Manuel Andrés Lázaro Quintero**

^a Artículo de reflexión derivado de la investigación: *La educación sentimental en el pensamiento de Julián Marías*.

* Magister en Humanidades, Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia. Profesor en la Universidad Santo Tomás, Cau Ocaña, Colombia. Contacto: vitaetnova@gmail.com, ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3314-1822>



OPEN ACCESS

Resumen

La educación sentimental es uno de los núcleos importantes de reflexión del pensamiento del filósofo español Julián Marías Aguilera y corresponde a una visión antropológica personalista. La educación sentimental es el núcleo donde se encuentra la raíz de todos los demás aspectos vitales. Este artículo pretende analizar la visión antropológica de la filosofía de Julián Marías, específicamente en la obra *La educación sentimental*, y pensar a la persona como una criatura amorosa. Volver sobre los sentimientos en la persona contribuirá a rescatar una de las dimensiones más olvidadas y desplazadas por la cultura intelectual, de tal manera que esta investigación destaca el valor de una antropología filosófica que, al haber sido pensada y expresada en español, tiene unas posibilidades humanas que no han sido desarrolladas por otras lenguas en las que se ha hecho filosofía hasta el siglo XX, con posibilidades de aplicación en el posconflicto colombiano.

Palabras clave

Educación sentimental; Persona; Criatura amorosa; Julián Marías.

Abstract

Sentimental education is one of the most important nucleus of the Spanish philosopher Julián Marías Aguilera and responds to a personal anthropological vision. Emotional education is the core of other vital aspects in life. This paper analyzes the anthropological perspective in the philosophy of Julián Marías especially in his work emotional education, in which he establishes that a person is loving creature. Going back to the concept of feelings in a person is an effort to try to rescue one of the most ignored and overlooked dimensions in favor of the intellectual culture, this research paper points out the value of anthropological philosophy in Spanish, the use of this language holds human possibilities that have not been developed in other languages that have been dominant in the field until the 20th century, bringing about the possibility of using it in the Colombian post-conflict era.

Keywords

Education sentimental; Person; Being loving; Julián Marías.

Introducción

El presente artículo de reflexión es producto de una investigación realizada acerca de la educación sentimental en el pensamiento de Julián Marías con posibilidades de reflexión y aplicación en el contexto del posconflicto colombiano. Para comprender la educación sentimental en la antropología de Julián Marías es necesario detenerse antes en su concepto de persona. En *Antropología Metafísica* (1970), su obra cumbre, se ofrece una idea de la persona, diferente de la ya expuesta por autores como Boecio o Tomás de Aquino. Luego de un rodeo por la etimología, y mediante un recorrido histórico y evolutivo de la palabra *persona*, nuestro autor nos pone frente a una innovadora visión que remite por primera vez, con Ortega y Gasset, a una nueva metafísica en español. Para Marías, la persona es “alguien corporal” (Marías, 1970, p. 44). Esto supone una superación del dualismo platónico¹ pero, al mismo tiempo, constituye una nueva llave de acceso al misterio de la persona: ese alguien que responde al llamado hecho con los nudillos sobre una puerta y a la voz que pronuncia su nombre con un sonorísimo y tal vez familiar *Yo*. Ese Alguien no es algo, sino, persona, realidad radicalmente diferente de las cosas (Marías, 2000).

Marías encuentra insuficiente la clásica definición de Boecio: “persona est rationalis naturae individua substantia” [la persona es una sustancia individual de naturaleza racional] (Boecio, 1979, p. 557).

Sobre ella dice:

ha partido de la noción aristotélica de *ousía* o *substantia*², pensada primariamente para las “cosas” (...) El que esa sustancia o cosa que llamamos “persona” sea racional, será sin duda importante, pero no lo suficiente para reobrar sobre ese carácter de la *ousía* y modificar su modo de ser, su manera de realidad (Marías, 1970, p. 41).

¹ De acuerdo con Marías, el dualismo en la filosofía occidental va a surgir inmediatamente como una realidad que se le contrapone y que va variando: natural y sobrenatural, naturaleza y los dos mundos gracia, naturaleza y cultura, naturaleza y espíritu, naturaleza e historia (Marías, 1970, pp. 20-21).

² Marías explica ampliamente este concepto en su *Historia de la filosofía* donde afirma que “esta palabra quiere decir en el lenguaje usual haber, hacienda, bienes, aquello que se posee. Es el conjunto de las disponibilidades de una cosa, aquello de que se puede echar mano. En español solo encontramos un sentido semejante cuando hablamos de que algo tiene mucha sustancia; un caldo, por ejemplo, del que decimos que es sustancioso; o también, en otro sentido, cuando hablamos de una persona insustancial. La palabra misma sustancia apunta a otro orden de ideas: es sub-stantia, lo que está debajo, sujeto, en su sentido literal de sub-jectum, que es la traducción, no de *ousía*, sino de otro término griego *ὑποκειμένον*, que quiere decir sustrato o sujeto” (Marías, 1941, p. 94).

Para lograr llegar a una comprensión mucho más precisa de la persona no bastan solo los elementos de la metafísica clásica, porque estos limitan a la persona a la realidad de cosa (Marías, 2000). Una cosa particular que piensa o razona, pero cuya distinción del resto de las cosas no es clara, sigue siendo una sustancia. En esta diferenciación establecida entre la persona y las cosas consiste la gran innovación del pensamiento de Marías.

Marías descubre que el modelo con que se ha pensado la realidad de las cosas es exiguo para pensar la persona. En su conferencia *Persona*, Marías (2000) propone que

la persona es una realidad que al mismo tiempo es irreal. La persona es algo orientado hacia el futuro. Es futuriza. No es futuro, es presente... es por tanto imaginativa, no es real —es real, pero es también irreal: la irrealidad forma parte de la realidad de la persona. No de las cosas, de modo alguno. (Marías, 2000).

Sobre la condición futuriza de la persona se profundizará más adelante, sin embargo, siguiendo la idea de persona en el autor, nos encontramos con que esta es una realidad que no está nunca acabada, así lo dice Marías (1996) mismo:

La persona, por su irrealidad, inseguridad y contingencia, es lo más vulnerable, pero con un núcleo invulnerable, precisamente porque nunca está “dada”: no se puede decir de ella “esto es”, porque “está siendo”, “va a ser”, sin límite conocido—. Consiste en innovación, siempre puede rectificar, arrepentirse, volver a empezar, en suma, renacer (Marías, 1996, p. 17).

De igual manera, Guerreiro Dias (2013) afirma que:

Além do psicologismo, Julián Marías pretende também evitar a coisificação, em que a maioria da filosofia contemporânea caiu. Neste ponto, o autor critica a história da filosofia, por apenas ter analisado as realidades que se manifestavam, esquecendo-se a própria vida, que lhes subjaz. Deste modo, o filósofo espanhol reconhece que a sua tarefa inovadora não é fácil, pois exige a utilização de “novos conceitos (Marías como se citó en Guerreiro Dias, 2013, p. 150).

Para o autor, não se pode pensar a vida humana com os mesmos conceitos com que se pensa a coisa. É necessário um pensamento que transcenda das coisas para a vida própria da pessoa (Guerreiro Dias, 2013, p. 145)³.

Además de lo anterior, urge la comprensión de elementos constitutivos que nos permitan hacer una reflexión en torno a uno de los temas un tanto olvidados de la filosofía: los sentimientos que conforman el núcleo de la persona. Aquí, la realidad de la educación cobra sentido y amerita un espacio de profundización como propedéutica de esta investigación, desde la cual pueda ser inferida su importancia tanto en la reflexión humanística como en la praxis social en el contexto del postconflicto colombiano.

Desarrollo

Es posible que otros elementos queden por fuera de la profundización del concepto de persona, magistralmente elaborado por el filósofo; sin embargo, los que son de algún interés en tanto están relacionados con la educación sentimental, se volverán nuestro objeto de estudio. Nos referimos básicamente a las siguientes ideas: la persona como criatura amorosa, la realidad futuriza de la persona, la ilusión y la imaginación como método para penetrar en la realidad de la persona y la educación sentimental proyecto de la persona.

La persona criatura Amorosa⁴

La definición clásica de persona resulta insuficiente para profundizar en esta realidad. La persona, por tanto, no es algo que se diferencia de las cosas por el hecho de pensar, sino que es un quien absoluto que responde con el pronombre personal *yo*, sin el artículo determinado para no cosificarlo.

³ Además del psicologismo, Julián Marías pretende también evitar la cosificación, en la que cayó la filosofía contemporánea. En este punto, el autor critica la historia de la filosofía por haber analizado solamente las realidades que se manifestaban, olvidándose de la propia vida que subyace. De este modo, el filósofo español reconoce que su tarea innovadora no es fácil, pues exige la utilización de “nuevos conceptos” (Marías como se citó Guerrero Dias, 2013, p. 150). Para el autor, no se puede pensar la vida humana con los mismos conceptos con que se piensan las cosas. Es necesario un pensamiento que trascienda de las cosas a la vida propia de la persona (Guerrero Dias, 2013, p. 145).

⁴ Este concepto aparece por primera vez en su libro *Antropología Metafísica* (1970) y también en el libro *Persona* (1996).

En esta primera parte es necesario preguntarse ¿qué quiere decir persona? Persona no es cosa; las cosas según Marías tienen consistencia y este fue el gran aporte de Parménides a la filosofía:

Las cosas consisten en esto o lo otro porque previamente consisten, es decir, consisten en ser lo consistente (to ón). El descubrimiento de Parménides podría formularse, por tanto, diciendo que las cosas, antes de toda ulterior determinación, consisten en consistir. Con Parménides, pues, la filosofía pasa de ser física a ser ontología. Una ontología del ente cósmico, físico (Marías, 1941, p. 59).

La persona no es cosa, es alguien. Las cosas son lo que son; la persona, por el contrario, no está determinada o dada, sino que es una realidad que al mismo tiempo es irreal, en esto consiste el carácter diferencial de la persona respecto de las cosas.

La cuestión que se desprende de esto es la de explicar la persona desde el concepto de *criatura amorosa*. Se trata de evocar un concepto residual, es decir, aquellos con los que Marías (2000) refiere a realidades que han perdido vigor o vigencia, pero que continúan existiendo de un modo debilitado. Es el caso de la idea de creación.

En una serie de conferencias que Julián Marías ofreció en Buenos Aires en torno a la pregunta ¿qué es Occidente?, nuestro autor afirma que la cultura occidental posee una raíz espiritual, religiosa, proveniente del judeocristianismo. De esta condición proviene un concepto novedosísimo para el mundo griego, de difícil intelección y que dicho mundo griego asimilará solo a través de rodeos o acercamientos:

Lo judeocristiano responde radicalmente a algo nuevo en la historia que es ver el mundo como creación. Pero, precisamente, la palabra creación implica la aparición de algo nuevo, es la radical innovación de algo que antes en modo alguno existía. La idea de creación supone la fe en la posibilidad de una radical innovación. Al lado de esto es el descubrimiento de una relación nueva y distinta con la divinidad, es la relación paternofilial, es la concepción de Dios como padre, lo cual quiere decir que es una concepción estrictamente personal de Dios y de la relación del hombre con Él (Pérez, 2012).

Esta raíz judeocristiana constitutiva de Occidente va a permitir comprender la realidad de la persona como creatura.

Creación quiere decir que el creador pone en la existencia realidades distintas de él, y que no hay una materia prima o una realidad ya existente que se confecciona, que se fabrica: no es fabricación ni es producción de la misma realidad, no es el ser de Dios el que se expande o se comunica (Marías, 1999a, párr. 6).

La Creación supone un creador, un hacedor que pone en la existencia realidades distintas de él a partir de la nada. La *nada* es otro concepto judeocristiano, diferente al *no ser* griego con el que se suele confundir. La nada supone que no hay una materia prima, ni un caldo de cultivo o un sustrato para la Creación.

A este respecto, Julián Marías hace una aportación filosófica interesante como una conceptualización sobre la idea de creación que propone dos aspectos:

En la idea de creación intervienen dos elementos diferentes: la contingencia, la irreductibilidad. La primera es, para el griego, la de “cada cosa”; para el cristiano, la de “toda cosa”. No es que algo podría no ser (se entiende, lo que es), sino que podría no ser nada, podría “no haber nada”. ¿Por qué hay algo y no más bien nada? —esta es la pregunta decisiva. El ente griego— esto es bien sabido —está amenazado por el movimiento o cambio (kínesis) y el “no ser”; la realidad cristiana está amenazada por la nada (Marías, 1970, p. 35).

Aclarado el origen judeocristiano y la aplicación que Marías hace de la idea de creación para la definición de persona como criatura, es necesario ahora entenderla como amorosa. Esta acentuación de la idea de creación por amor efusivo es propia del cristianismo principalmente. En el Antiguo Testamento la realidad está larvada, pero se hace crisálida en el Nuevo Testamento donde queda claro cómo la Creación es un acto libre y amoroso de Dios que pone en la existencia realidades distintas de él para ser amadas. El relieve del amor efusivo es del todo claro en el depósito de la fe cristiana, basta dar una mirada a sus contenidos para encontrar el relieve del “amor a Dios... el amor al prójimo, sin exclusión de los enemigos, la condenación del odio y de la envidia, el examen de conciencia, el arrepentimiento —la posibilidad de reobrar sobre el pasado y modificarlo” (Marías, 1992, p. 55).

En el libro del Génesis se narra la creación del hombre, de quien la teología cristiana afirma que es imagen y semejanza de Dios. Marías se pregunta en qué consiste esa semejanza, en qué es el hombre imagen de Dios. Se ha pensado siempre en la inteligencia, la racionalidad, y ello se justifica; pero si Dios es amor, se impone reconocer en el hombre el reflejo o imagen de esa realidad. Antes que inteligente o racional, habría que definir al hombre como criatura amorosa, que se vuelve hacia su modelo, Dios, como un Tú, Abbá, Pater (Marías, 1999a, p. 44).

La originalidad de la perspectiva cristiana que permite ver a la persona como criatura amorosa supone varias consecuencias no solo religiosas, sino también filosóficas y de comprensión de la realidad. Si se entiende desde la idea que el autor propone de razón que es “aprehensión de la realidad en su conexión”, hay una superación de la visión autosuficiente del hombre proveniente de la antigüedad grecorromana: “la condición personal de hombre, yo, la intrínseca versión a la convivencia, al nosotros. Esta versión al prójimo es esencial a la visión cristiana del hombre. Se parte de una necesidad, de una indigencia del individuo” (Marías, 1999b, p. 102).

El mayor aporte del cristianismo supone así la supremacía del amor por encima de otras categorías que se han heredado del mundo griego, pero, a su vez, permite una mayor comprensión de la realidad de la persona en términos de convivencia, de concreción de la proximidad del otro, superación del egoísmo, comprensión del sentido de comunidad y de las formas afectivas de la persona en su relación consigo mismo, con el otro y con la Creación.

La idea de persona como criatura supone varios elementos que logran ampliar el horizonte de la intelección. Cada persona que nace es una realidad absolutamente nueva y radical. Es lo que se conoce como creación, “innovación radical de la realidad” (Marías, 1996, p. 122). El niño que nace es, por tanto, una persona absolutamente única, radicalmente innovada e irreductible a todas las demás.

Ahora bien, esta persona que se pone en la existencia como una innovación radical de la realidad, aparece estrictamente en dos formas de persona: masculina y femenina.

La condición sexuada

Para Marías, la vida humana tiene carácter proyectivo, o sea vectorial, esta es una condición intrínseca de la vida. Así lo ha desarrollado en su *Antropología Metafísica* (1970) desde dos categorías, instalación y vector que, si bien son novedosas para entender el concepto de *persona*, parecieran contraponerse, por ello el filósofo hace una acertada aclaración al respecto:

El concepto de estructura vectorial es el reverso del de instalación. No tienen sentido el uno sin el otro; se son recíprocamente. Solo desde una instalación pueden lanzarse las flechas proyectivas de la vida humana; solo apoyándose a tergo en ella puede el arco tener la tensión necesaria, puede tenderse. A la inversa, solo para esa proyección estamos activa y no estáticamente instalados. La instalación, como hemos visto, tiene también carácter dramático (Marías, 1970, p. 91).

El carácter proyectivo o vectorial de la vida humana se constata no solo en la realidad futuriza (que se abordará más adelante), sino en la condición sexuada que consiste en la proyección recíproca de cada sexo hacia el otro.

La condición sexuada va a ser explicada en un largo ensayo incluido en la *Antropología Metafísica* (1970), donde Marías lo aborda a profundidad partiendo de un primer problema que encuentra a la hora de hacer la diferenciación entre sexo y condición sexual. Allí Marías, pasando a través del desarrollo del concepto a partir de sus categorías, del desuso de la sexualidad en la filosofía y del abuso en el psicoanálisis, finalmente concluye con una reflexión sobre la persona como realidad histórico-social.

En esta línea, el primer problema que se encuentra es la interpretación biológica que se le da al hombre a partir de su sexo desde el momento del nacimiento o incluso antes del mismo, con el desarrollo de las nuevas tecnologías de observación y seguimiento del feto desde los tempranos meses de su identificación sexual.

Marías encuentra que los usos sociales, la condición corpórea, en lo que tiene que ver con la biología, o principalmente la zoología, la existencia de los genitales ha permitido una “interpretación” de la persona que desembocará en una polarización hacia una dirección enormemente importante, pero particular, que se llama, no sin ambigüedad, sexo (Marías, 1970, p. 120).

Es precisamente en razón de esta ambigüedad que Marías prefiere emplear los adjetivos *sexual* y *sexuado* para reflexionar acerca de la condición sexuada. La sexualidad como actividad es una pequeña parcela de la vida humana que aparece mucho tiempo después del nacimiento, hacia la pubertad y con la adolescencia, y que suele atenuarse antes de la muerte. Importante desde luego, aunque limitada porque no tiene el carácter de universalidad y de permanencia total que se encuentra fundamentada en la condición sexuada.

La condición sexuada permanente, en cambio, consiste en ser varón o mujer. O sea, ser alguna de las dos formas de instalación en la vida humana, de las dos formas de persona. Esta realidad acompaña a lo largo de la vida en todas sus dimensiones, “el hombre está instalado en un sexo o en otro, en esa forma precisa, a saber, como disyunción” (Marías, 1970, p. 122). Es decir, el sexo es dualidad, es polaridad, no consiste en separación, sino, por el contrario, en vinculación, “cada sexo co-implica al otro, lo cual se refleja en el hecho biográfico de que cada sexo ´complica´ al otro” (Marías, 1970, p. 123).

La persona está en su sexo, instalada en él: es su manera de estar viviendo, el modo concreto de su mundanidad, de su corporeidad, de todas las demás instalaciones. Es a partir de esta instalación que la persona se proyecta vectorialmente hacia el otro (sexo) desde luego, apoyándose en el que es, desde sí hacia el otro. En esto consiste el carácter vectorial de la condición sexuada. Por tanto, esta condición no consiste en escisión, división o separación de los sexos, sino que está referida siempre al otro, parte de mi propia instalación, (depende de ella, de qué tanto se está instalado) y se proyecta hacia el otro haciendo que la vida consista

en habérselas cada fracción de la humanidad con la otra porque la sexualidad “rompe” la totalidad humana en dos partes que se reclaman, cada una de las cuales presenta su línea de fractura o, lo que es igual, su intrínseca insuficiencia (Marías, 1970, p. 124).

En esta medida cabe aquí la metáfora que emplea el filósofo para referirse a esa tensión entre los sexos: “el campo magnético” (Marías, 1970, p. 160) de la convivencia, esto es, la atracción entre los sexos, el lirismo —del que hablaremos más adelante— que tiene su origen justamente en esa tensión entre el varón y la mujer y viceversa, fuente principal de gran parte de la literatura en Occidente primordialmente.

La condición sexuada es previa a la actividad sexual que, como ha quedado ya aclarado, aparece en determinado momento de la vida, es una parcela reducida de la vida humana y se atenúa con la vejez. La condición sexuada es la manera como la persona percibe el mundo, está en él; es el locus desde donde se ve la realidad y, por tanto, desde donde se proyecta al otro.

Si un hombre y una mujer se encuentran en un centro comercial, muy posiblemente cada uno de ellos se va a fijar en diferentes objetos, por ejemplo, el fenómeno de la percepción y el uso de la razón es diferente en cada uno de los sexos. No es cuestión de frivolidad o de sentir, sino de algo que tiene que ver con la condición sexual, la razón que en Marías es “aprehensión de la realidad en su conexión” (Marías, 1947, p. 175).

La persona, realidad futuriza

Persona, dice Marías, “es poder ser más” (Cervantesvirtual, 2014). La persona es una realidad siempre abierta. A diferencia de las cosas que simplemente son, la persona es posibilidad, nunca está dada, la persona está siempre abierta al futuro, en tensión hacia el porvenir, la persona es, por tanto, una realidad irreal.

Orientada hacia el futuro, la persona es una realidad presente, actual, que anticipa siempre, se proyecta sobre aquello que podría ser, imagina el futuro, como en el poema de Ángel González (1961), añadiríamos nosotros: “(...) terreno mágico, dilatada esfera que el largo brazo del deseo roza, /bola brillante que los ojos sueñan, /compartida estancia de la esperanza y de la

decepción, /oscura patria de la ilusión y el llanto (...)” (p. 90). Y otros versos posteriores agregan algo más a la forma de percibir el futuro desde la poesía con una acertada intuición:

Pero el futuro es otra cosa, pienso: tiempo de verbo en marcha, acción, combate, / movimiento buscado hacia la vida, /quilla de barco que golpea el agua y se esfuerza en abrir entre las olas /la brecha exacta que el timón ordena (González, 1961, p. 90).

Marías afirma que

el futuro es ingrediente de todo lo personal, sin embargo, reconoce que se puede caer en el error de considerar el futuro como lo que “será” y esto tampoco es válido, porque la inseguridad pertenece a toda proyección personal, por eso es necesario el concepto de futurizo, orientado o proyectado hacia un futuro que puede o no realizarse (Marías, 1996, p. 23).

Esto nos pone en el plano de la irrealidad y asegura el hecho de que la persona no está dada ni se puede ver solamente desde esa perspectiva, es necesario contemplar la posibilidad del acontecer que podría ser o acaso no.

En la *Antropología Metafísica* (1970), Julián Marías va a desarrollar ampliamente a lo largo del libro la condición futuriza de la persona: no se puede olvidar la actualidad de la persona, la persona es presente, ciertamente, pero presente orientado al futuro, vuelto a él, proyectado hacia él. Por ello la persona anticipa, proyecta, imagina lo que todavía no está ahí. Es en el mundo de los proyectos, donde la persona se ve en el futuro (Marías, 1970, p. 28).

Otro elemento que Marías (1970) descubre en su investigación consiste en que el carácter proyectivo de la persona no es solo cuestión de que ocurra o suceda en la persona, no consiste en la realización de algo que se ha pensado o programado, sino que la constituye.

La persona no “está ahí”, nunca puede como tal estar ahí, sino que está viniendo. Cuando decimos que se ‘está haciendo’, podemos fácilmente entenderlo mal; bien en el sentido de que la persona todavía no esté hecha, o bien de que lo buscado sea su “resultado”. No es así: la persona es ya, está hecha como persona, y por otra parte no interesa su “acabamiento” o resultado. Su ser actual se está haciendo mejor (Marías, 1970, p. 43).

Una categoría que emplea Marías, y a la que dedica un capítulo entero en su *Antropología Metafísica*, es el concepto de *instalación* para referirse a la vida humana. Las formas de instalación proyectiva variadas. El filósofo identifica la instalación en el mundo, en la historia, las edades, la raza, la condición sexual, la corporeidad (Marías, 1970, p. 72). Todas ellas permiten el desarrollo del carácter proyectivo de la persona.

El concepto de *instalación* permite la comprensión de la persona no solo en las dimensiones antes mencionadas, sino en el carácter futurizo. En la conferencia *La juventud como instalación en el mundo histórico* (1975) desarrolla con gran claridad y precisión el concepto de *instalación* como una categoría que alcanza a expresar el dinamismo de la vida humana.

Así, dice el filósofo, el estar humano tiene una estructura biográfica y no meramente espacial. La persona no está como las cosas, no es simplemente espacial o de localización. La persona se encuentra viviendo y no solamente puesta. Esto le da una cierta estabilidad, pero no necesariamente perdurabilidad. Por ello, Marías emplea la palabra “encontrarse” que quiere decir “yo me encuentro, yo me descubro en este lugar, no es solamente estar en un sitio” (Marías, 1975).

Pero al encontrarse la persona viviendo se proyecta, es decir, tiene sus propios proyectos que parten desde lo que ya es. La persona no se proyecta desde cero, sino desde su propia vida que avanza siempre desde donde se encuentra. Por lo tanto, dice Marías (1975), “cuando nos hemos encontrado por primera vez nos hemos encontrado viviendo, estábamos ya viviendo. La vida no empieza, la vida ha empezado. Cuando nos encontramos en la vida llevamos una porción de vida a la espalda”.

A través del concepto de *instalación*, que en la persona incluye un encontrarse, la condición futuriza de la persona se hace evidente. El transcurso del tiempo se percibe hacia adelante, lo cual no indica pasividad en la persona, sino que se encuentra instalada. La persona anticipa el futuro, se encuentra en el presente y al mismo tiempo retiene el pasado. Esto dice Marías (1970), es el

“estar”. No es solo presente, ni futuro, la persona es futuriza, condición para estar instalada en la temporalidad. “La instalación es la que propiamente hace que pueda proyectarme y no, simplemente esté ‘lanzado’” (p. 87).

La condición futuriza de la persona necesariamente introduce el elemento de irrealidad dentro de la realidad humana. Es necesario, por tanto, la imaginación como método para penetrar en la persona y comprender su carácter futurizo que permite pensar en su educación sentimental, pues la persona se está haciendo, la vida humana “no está dada, ni siquiera como posibilidad, sino que ha de ser imaginada, anticipada e inventada en cada instante. Es lo que corresponde al carácter viniente como condición de la persona” (Marías, 1970, p. 56).

La ilusión y la imaginación

En esta empresa de penetrar en la realidad de la persona, Marías reconoce que las categorías recibidas de la metafísica clásica son apropiadas para las cosas, pero inexactas para referirse a la persona. Por ello, la ilusión y la imaginación son necesarias como método para acercarse a esa realidad que llama *persona*. Esto lo vio claramente Unamuno, quién se apartó de la filosofía y escribió novelas, o nivolas para usar el neologismo por el mismo inventado, dado que el elemento de ficción narrativa aparece como un camino seguro para penetrar en el misterio de la persona (Marías, 2000). En este contexto la ilusión y la imaginación son el camino para acercarse a la persona.

Julián Marías dedicó un largo tiempo a la investigación de la palabra *ilusión*. Luego de varios años de lecturas y análisis, el filósofo escribe tal vez el primer tratado que se haya logrado escribir al respecto, *Breve tratado de la ilusión*. La palabra ilusión proveniente del latín *illusio*, se encuentra en casi todas las lenguas y generalmente tiene significado de engaño, burla, aquello que no es real, pero en la época romántica esta palabra negativa comienza a tener una positiva significación. Cuando se dice por ejemplo *me da ilusión esto o vivo ilusionado*, se está ante una innovación de la lengua española, así lo con-

sideró Marías, para quien el significado de la palabra ilusión es un secreto de la lengua española (Marías, 1985, p. 6) y, por tanto, los hispanohablantes tienen más posibilidad de vivir la ilusión en el sentido positivo.

Ilusión tiene que ver con deseo, pero es un “deseo con argumento” (Marías, 1985, p. 44) proyectado hacia el futuro. La ilusión es un deseo proyectivo, futurizo. Ilusión es la persistencia del deseo incluso cuando se ha alcanzado algo. Por ejemplo, se vive ilusionado por un viaje pero, después del mismo, se recuerda con ilusión el viaje. Es decir que al mismo tiempo la ilusión es permanente.

Este sentido positivo de la palabra ilusión tiene que ver con una visión positiva del futuro, acaso con la esperanza por el porvenir y que permite una expectación o anticipación de cierta felicidad. Por tanto, la ilusión corresponde a esa realidad irreal que es la persona por su condición futuriza. Esto, dice Marías (1985),

introduce una “irrealidad” en la realidad humana, como parte integrante de ella, y hace que la imaginación sea el ámbito dentro del cual la vida humana es posible. Si el hombre fuese solamente un ser perceptivo, atendido a realidades presentes, no podría tener más que una vida reactiva, en modo alguno proyectiva, electiva y, en suma, libre (p. 28).

La ilusión está ligada a la condición amorosa del hombre. El hombre es capaz de tener una relación de amor tanto con las cosas como con las personas. El elemento lírico de esta relación es justamente la ilusión. Aunque existen grados de ilusión, lo que realmente ilusiona al hombre es la realidad diferente a las cosas, por ello Marías (1985) dice que

nos ilusionan, sobre todo y propiamente, las personas; en segundo lugar, lo que sin ser persona tiene carácter personal; finalmente, algunas cosas cuando se incorporan a mi proyecto personal, cuando no funcionan meramente por lo que son, sino por la significación que adquieren dentro de mi vida —por ejemplo, en el recuerdo—, por una especie de personalización sobrevenida (p. 31).

En la misma dirección, Marías afirma que la ilusión está presente en las formas de vocación de la vida humana, la vocación artística, política, intelectual, tienen un elemento de ilusión si son auténticas vocaciones. La ilusión se

da en presencia; sin embargo, hay una forma de ilusión que está constituida por la ausencia, es la ilusión religiosa, la ilusión por Dios. Dios es el radical ausente. Dios es, como lo decían los escolásticos, el absconditus, el oculto. Esta condición divina permite que el hombre tenga ilusión por Dios, en la que podrá contemplar plenamente el misterio.

Marías emplea el verbo “desvivirse” (Marías 1985, p. 102), un verbo reflexivo, pronominal, negativo, privativo y que resulta difícil traducirlo en otras lenguas⁵. Desvivirse es, de acuerdo con el filósofo, tener una ilusión por algo, es la plenitud del vivir, no se vive de verdad y a fondo salvo cuando la persona se desvive por algo o por alguien.

Esta forma de instalación humana, el estado de ilusión hace a la persona creatura utópica, siempre abierta al futuro, a la imaginación y a lo posible, la ilusión, por tanto, se convierte en un elemento importante para comprender la educación sentimental en la antropología del filósofo. El poeta Walt Whitman (1894) en su *Canto a mí mismo* deja un claro ejemplo de la condición utópica de la persona:

Hoy, antes del alba, subí a la colina, miré los cielos apretados de luminarias /y le dije a mi espíritu: Cuando conozcamos todos estos mundos y el placer y la sabiduría de todas las cosas que contienen, ¿estaremos ya tranquilos y satisfechos? / Y mi espíritu dijo: No, ganaremos esas alturas sólo para continuar adelante (Whitman, 1984, p. 40).

La educación sentimental, proyecto de la persona

Cuando se habla de la Educación Sentimental, se trae casi inmediatamente a la memoria la novela maravillosa de Gustave Flaubert, *L'Education sentimentale* publicada en 1869, cuya narración revela la vida sentimental del joven Frédéric Moreau desde varios aspectos a saber: el amor platónico, la sensualidad y la

⁵ Marías (1985) dice que “las traducciones que dan los diccionarios a otras lenguas son de una pobreza y vaguedad desilusionantes. No saben qué hacer con esta extraña palabra española. ¿Será que sólo los que hablamos español nos desvivimos?” (p. 103).

realización personal atravesada por la ambición, que desemboca en una pasiva y resignada aceptación final de la imposibilidad de llevar una vida sagradamente dedicada a venerar un amor imposible (Flaubert, 2005).

Esta reflexión sobre la dimensión sentimental de la persona fue elaborada por Julián Marías en su obra homónima *La Educación Sentimental* (1992), que se constituye al mismo tiempo como una de las dimensiones más importantes de la vida humana desplazada en el ámbito de la reflexión filosófica, a partir de concebir al hombre solo bajo el presupuesto helénico de animal racional.

Resulta entonces que para Julián Marías (1992) “la educación sentimental es uno de los núcleos en torno de los cuales se organiza la vida, en sus estratos más profundos, donde se encuentran las raíces de casi todo lo demás” (p. 10).

La vida humana tiene dimensiones, estas serán objeto de estudio de Marías en su obra *Antropología Metafísica* (1970), donde identifica tres en particular: la estructura analítica, la estructura empírica y, finalmente, la estructura histórico social. Lo que aquí más interesa y dentro de lo cual se enmarca *La educación sentimental*, el envoltente de la vida humana, implica las tres.

Al respecto dice Marías (1992):

Si pensamos en la educación sentimental, los factores decisivos procedentes del primer plano (estructura analítica) son el carácter proyectivo y futurizo, la libertad y la necesidad de elegir o preferir. Al segundo plano (estructura empírica) las instalaciones, los vectores, (en suma, la instalación vectorial), la sensibilidad, la condición sexuada, y la posibilidad amorosa. En el tercer plano (estructura histórica social) acontece la realización efectiva de esas dimensiones, que adquieren diversas configuraciones, con distintos grados y formas de tonalidad de la vida (p. 15).

Es entonces en estas dimensiones de la vida humana donde se puede localizar la educación sentimental debido a los elementos que la integran: el carácter futurizo de la persona, la imaginación, la libertad, la afectividad. “El mundo de los sentimientos, el envoltente de la vida” (Marías, 1992, p. 25).

En su trabajo sobre la educación sentimental, Marías deplora el hecho de que en la realidad de su tiempo, que acaso puede ser el nuestro, se halla instalada una oleada de tosquedad normalizada en las relaciones personales. A esto lo llama el prosaísmo “ausencia de imaginación, reducción al mínimo de los sentimientos” (1992, p. 256) que de alguna manera le ha quitado espontaneidad a la vida humana. Por esta razón, la educación sentimental es “el cultivo e incremento de la espontaneidad” (Marías, 1992, p. 19).

En este contexto de la educación sentimental la literatura, la poesía, el teatro, el cine, se convierten en poderosos instrumentos educativos respectivamente. Por ejemplo, la literatura por su carácter narrativo y debelador de los sentimientos, se convierte en “el mejor medio de investigación, el más accesible y fecundo, por su carácter expreso, que mitiga la condición secreta de la intimidad, del mundo sentimental, y sobre todo del amor” (Marías, 1992, p. 26).

Otro instrumento de educación sentimental que Marías considera muy importante es el cine. La reflexión que propone en torno al cine como antropología cinematográfica se va a orientar desde el capítulo XVII de su libro *La Educación Sentimental* donde define, orienta y aborda el cine como una forma generalizada de enseñanza dado que, para él, ha afectado todas las dimensiones de la vida a la que le ha dado una dilatación fabulosa, nunca soñada, convirtiéndose en el más eficaz instrumento de paideia, con alcance universal (Marías, 1992, p. 221).

Para Marías, la educación tiene como sentido mostrar la realidad con sus virtualidades, participando en ella, en la pluralidad de perspectivas, como contraposición al esquematismo, o incluso utilitarismo de las cosas (Marías, 1992, p. 212). Justamente, el cine permite esta pretensión de pluralidad de perspectivas y de gran manera en la pantalla. Basta con estar atento para descubrir los detalles que se pierden en lo cotidiano: “como la lluvia resbala por un cristal o las formas de encender un cigarro” (Marías, 1990), que no es solo eso, también paralelismo en lo referente a la vida humana, a las formas que adquiere, los sentimientos, las emociones, los estados de ánimo, las edades, el cuerpo, la persona.

Esta forma de ver el mundo y la persona la ha visto y oído el hombre de nuestro tiempo a través de la pantalla del cine; esto supone un cambio en el ver y, por tanto, en la educación que, como está definida anteriormente en Marías, corresponde a las formas en que el hombre ve la realidad participando activamente, es decir, cómo la forma de mirar del hombre ha cambiado con la aparición del cine. Tal vez no se haya profundizado mucho en el impacto que el cine ha efectuado en la vida humana, por el hecho de haber sido tan cotidiano en el siglo XX y en la actualidad; sin embargo, no se podría decir que antes de la existencia del cine, la vida no fuera igual. Un fenómeno frecuente al que alude Julián Marías en *La Educación Sentimental* es el hecho de la “Historización del Cine” es decir, a la forma en como se ha dilatado la concepción del tiempo y la historia en el cine a partir de la pervivencia de las películas que se conservan: las de ayer, las primeras, las actuales. Es decir, las vigencias que se conservan del pasado, con toda la riqueza de ambientes, lugares y modos de la vida humana (Marías, 1990).

Es necesario mirar, identificar si se quiere, cuáles son las influencias recibidas en la sociedad a través de las formas literarias o de las producciones cinematográficas, que señalen cuáles son los temas, las orientaciones de la educación sentimental de nuestro tiempo; en palabras de Marías, parecieran resultar inquietantes y toscas cuando él mismo reconoce que:

Al lado de las increíbles perfecciones de este tiempo, de los decisivos hallazgos que en tantos campos ha realizado el hombre en nuestro siglo, no se puede ocultar el hecho de que la vida muestra ciertos síntomas de tosquedad, de pobreza, de monotonía, de inestabilidad; y, lo que es más, de sequedad, de prosaísmo. ¿No será que nos falta una adecuada educación sentimental? (Marías, 1992, p. 27).

Marías define la educación como “el cultivo e incremento de la espontaneidad” (Marías, 1992, p. 19), aquí la convivencia y el arte tiene un papel fundamental para abrir el horizonte de la educación sentimental, donde el impacto de la poesía, el teatro, el cine, las narraciones y la tertulia junto con las herencias no solo biológicas sino sociales, se convierten en el gran instrumento dilatador e intensificador de la vida. Sin embargo, el filósofo reconoce que existen algunos riesgos importantes que pueden alterar el desarrollo de esta espontaneidad

debido a las presiones sociales de cada época, aquello que él denomina “la presión de lo real” que cohibe la espontaneidad y disminuye la imaginación, y puede imponer un inesperado primitivismo (Marías, 1992, p. 20).

En este mismo contexto Marías emplea la palabra *prosaísmo* para referirse a “la ausencia de imaginación, reducción al mínimo de los sentimientos, sustituidos en el mejor de los casos por las sensaciones” (Marías, 1992, pp. 255-256). En palabras de Aníbal Pineda, “el eskaton del hedonismo como diría E. Bloch que trae consigo la instalación del aburrimiento” (comunicación personal, 6 de septiembre, 2017) y, por tanto, una disminución del horizonte vital.

En el estado ideal de la situación está el lirismo que sería, de acuerdo con Marías (1992), la instalación ideal porque este “estimula y exige el uso de la imaginación, crea una actitud de anticipación y expectativa, que culmina en la posibilidad de la ilusión (...) Es el mayor, más universal e intenso factor de educación sentimental” (p. 256).

Reflexión en el contexto colombiano

Desde la educación sentimental en la antropología de Julián Marías se puede reflexionar e intervenir la realidad en el proceso del post-acuerdo colombiano. Hablar de educación sentimental en la transición de la guerra a la paz tiene igual importancia que hablar de la reconstrucción material de un país. Es necesario conocer el temple de toda sociedad o nación que pasa por realidades sentimentales afectadas por el conflicto, la guerra y el desarme, como es el caso de Colombia o de cualquier otro país que ha vivido transiciones similares, puesto que estas sociedades tienen que habérselas con los sentimientos que constituyen uno de los núcleos más hondos de la persona.

Al respecto, John Alderdice⁶ en entrevista afirma:

Una sociedad no entra a un posconflicto con una sensación calurosa de felicidad, sino con ansiedad. Las personas no empezarán a quererse como amigos de toda la vida. Todo lo contrario. Así fue en mi país. Apenas firmamos los acuerdos, la gente se radicalizó. Luego se tranquilizó. Pero más adelante volvió a estar tensa, y después, de nuevo, regresó la calma. Desde lo emocional, un posconflicto se parece a un acordeón. Se infla y se desinfla, se infla y se desinfla (Semana, 2016, párr. 19).

En el clima del post-acuerdo colombiano, la educación sentimental se convierte en un poderoso instrumento de intervención social y personal que puede contribuir desde la reflexión humanista para asumir los retos que traen consigo este tipo de cambios en la convivencia social.

Los presupuestos antropológicos de la educación sentimental van más allá de la mera realidad personal. Implican la comprensión de la realidad tanto social como política que busca recuperar el temple vital y restaurar todo aquello que le es propio a la persona.

Una reflexión seria sobre los sentimientos presentes en las personas y en un país que atraviesa el sendero de la paz y el post-acuerdo permite conocer cuáles son las posibles trayectorias que una nación debe recorrer en la restauración de la convivencia social, en la instalación de la ilusión mediante el hecho histórico de la paz, o el rechazo del mismo, la convivencia con nuevas expresiones políticas, así como en el planteamiento de preguntas profundas sobre la realidad futura tanto de las personas como del colectivo.

Puede surgir la pregunta: ¿por qué hablar de educación sentimental y no solo de educación humana o educación para el conflicto? ¿por qué bajo estas categorías? Cuando se habla de educación sentimental se remite necesariamente a unos de los estratos más hondos de la persona “donde se encuentran las raíces de casi todo lo demás” (Marías, 1992, p. 10). Por ello, a través de una lectura de su antropología se puede llegar a la comprensión de la urgente necesidad de unir pensamiento y sentimiento, ya que sin ellos se puede caer en

⁶ John Thomas Alderdice, Baron Alderdice (28 de marzo de 1955) es un político de Irlanda del Norte. Fue presidente de la Asamblea de Irlanda del Norte 1998-2004, líder del Partido de la Alianza de Irlanda del Norte 1987-1998 y desde 1996 ha estado en la Cámara de los Lores como un liberal demócrata.

el empobrecimiento de la vida humana. No puede entenderse una educación humanista o integral de la persona si no se incluye la realidad de los sentimientos.

No hay nada completamente seguro en la vida humana. El componente del azar corresponde a esta realidad. Esta empresa de educar en la espontaneidad puede traer riesgos y peligros. Por ejemplo, la desilusión frente al amor, al futuro, la decepción que puede producirse cuando un proyecto o una trayectoria se ven frustradas, el aburrimiento o la desesperanza. En cada decisión personal, política, social, como en el caso de Colombia con la firma de los acuerdos para la paz y el post-acuerdo, se ponen en juego las dinámicas de la vida tanto personales como de una nación. Pese a estos riesgos y tal vez otros, en lo referente a la educación sentimental el filósofo vallisoletano se muestra optimista, incluso en exceso. Dice:

El peligro está en que se pueda decir con Antonio Machado, “tengo en moneda de cobre/ el oro de ayer cambiado”. Pero siempre se puede hacer la operación inversa y trocar el cobre por una resplandeciente moneda de oro. En esto consiste la educación sentimental (María, 1992, p. 283).

Para hacer esta operación alquímica de transformar el cobre en oro se requiere una espera gozosa en la persona, es decir, la ilusión, cuyo sustrato antropológico es la condición futuriza.

El fundamento antropológico de contemplar la persona como “criatura amorosa” permite entonces en la realidad del postconflicto y de todos los procesos de perdón, reconciliación y reparación ver al otro como mi hermano, hijos de un mismo Abba Padre (Marías, 1999a, p. 44), reconociendo la dignidad del otro como un “quién” que está “orientado al amor” (Marías, 1970, p. 43). Pareciera que para Marías hay aquí una dilución de su antropología en la teología, reconociendo en él su explícito cristianismo católico. Sin embargo, en el propósito de esta reflexión dicha cuestión notoria no altera estos presupuestos, que pueden integrarse desde las humanidades.

Los instrumentos de la educación sentimental, como el cine, la literatura, la tertulia, el teatro y la poesía pueden convertirse en poderosos medios para educar a la persona y a la sociedad en general para alcanzar esta nueva instalación vital de la paz con ilusión y relaciones personales más vivas.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Boecio, S. (1979). *Sobre la persona y las dos naturalezas*. En C. Fernández. *Los filósofos medievales* (Vol. I, pp. 554-911). Madrid: Ed. BAC.
- Cervantesvirtual. (2014, mayo 9). Prosaísmo un mundo de cosas [Fragmento]. [Video de YouTube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=e08Esdj4JI>
- Flaubert, G. (2005). *La Educación Sentimental*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.
- González, A. (1961). *Poema Futuro: sin esperanza con convencimiento*. Barcelona: Colliure.
- Guerreiro Dias, J. H. (Fevereiro, 2013). *O contributo de Julian Marias para uma teoria da filosofia aplicada a questão da felicidade* (Tese doutoral). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- Marías, J. (1941). *Historia de la filosofía*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, S. A.
- Marías, J. (1947). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, S. A.

- Marías, J. (1970). *Antropología Metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1975). *La juventud como instalación en el mundo histórico*. Conferencia. Ciclo: Dos formas de instalación humana: la edad y el sexo. Congreso llevado a cabo por la Fundación Juan March en colaboración con el Instituto de las Ciencias del Hombre, Madrid, España. Recuperado de <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=2222&l=1>
- Marías, J. (1985). *Breve Tratado de la Ilusión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1990). *Discurso del Académico electo D. Julián Marías*. Acto de su recepción pública en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Recuperado de <https://www.cuentayrazon.es/index.php/julian-marias/cursos-y-conferencias/24-reflexion-sobre-el-cine>
- Marías, J. (1992). *La Educación Sentimental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1999a). *Creador y Criatura*. Conferencia. Madrid.
- Marías, J. (1999b). *Perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza editorial.
- Marías, J. (2000a). *Persona*. Conferencia presentada en “Curso de Filosofía”. Madrid, España.
- Pérez, J. (2012, octubre 1). *Julián Marías el Occidente 2ª parte* [Video de Youtube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=AYqAJDU6hMO>
- Semana. (marzo 19 de 2016). “Lo que se les viene es Durísimo”: John Alderdice. *Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/posconflicto-en-colombia-john-alderdice-habla-de-los-desafios/465967>
- Whitman, W. (1984). *Canto de mí mismo. 145*. Ciutadella, España: Biblioteca Edaf.