

El conocimiento metafísico y la estructura empírica de la vida en Julián Marías

Introducción de Jaime de Salas Ortueta

ORCID: 0000-0002-7116-4091

Julián Marías merece un lugar especial como uno de los iniciadores de la recepción de la obra de Ortega en la medida en que su *Introducción a la filosofía* de 1947, escrita cuando Ortega aún estaba activo, viene a ser implícitamente una respuesta o, por lo menos, complemento a algunas versiones ya aparecidas de su pensamiento. Sobre todo, recogió posiciones y formulaciones que podía conocer por su trato directo con Ortega, o su condición de oyente de algunos de sus cursos, que sólo llegarían a publicarse póstumamente.

Sin embargo, su obra posterior también fue importante por haber ofrecido una ampliación del pensamiento de Ortega e incluso una corrección en algunos puntos. Me refiero no solo a la reformulación de la teoría de las generaciones expuesta por él en *Generaciones y constelaciones* de 1989, cuarenta años después de *El método histórico de las generaciones* de 1949, o a diferencias de apreciación histórica aparecidas en *España inteligible* (1985); me refiero, ante todo, a la defensa de una estructura empírica de la vida humana que se añadiría a la estructura propiamente metafísica que Ortega había defendido en las tres últimas lecciones de la obra que conocemos como *¿Qué es filosofía?* (VIII, 330-374)¹. *La Antropología metafísica* parte de la tesis de una estructura empírica de la vida

¹ Las lecciones del curso impartido en Madrid en 1929 tienen como antecedente las del curso impartido en Buenos Aires *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* –también las del curso *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*– de 1928, pero al quedar *Meditación de nuestro tiempo* sin publicar hasta 1996 –cfr. Molinuevo (1996: 7-32)–, y por la difusión posterior que ha tenido *¿Qué es filosofía?* –que Paulino Garagorri durante muchos años ponía como texto de referencia en su docencia de la asignatura “Fundamentos de filosofía” en Ciencias Políticas y Económicas– no se puede desconocer la importancia para la recepción de Ortega de estas tres lecciones, conocidas a partir de la aparición de la obra en 1957, dos años después de la muerte de su autor. Cfr. Molinuevo (1996: 27) y Zamora (2002: 271), además de las explicaciones sobre la reconstrucción de las dos obras en Ortega (VIII, 693-701). Se cita según la edición de *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, indicando el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

Cómo citar este artículo:

De Salas Ortueta, J. (2023). El conocimiento metafísico y la estructura empírica de la vida en Julián Marías. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 167-177.
<https://doi.org/10.63487/reo.60>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 47. 2023
 noviembre-abril



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

humana que se sobreañadiría a la estructura metafísica que ya el propio Marías habría expuesto en obras anteriores a 1970, fecha de la primera edición de este libro, como se indica en el texto que reproducimos.

El texto es explícito en lo que respecta al estatuto de dicha estructura empírica. Se trataría de un conjunto de características de la vida humana que, no siendo constitutivas de cualquier vida posible, de hecho se dan en determinadas épocas y personas de modo que constituyen el contexto real en el que la vida discurre. Por ejemplo, la acción del hombre se encuentra condicionada por un conjunto de valores que se concretan en una perspectiva. Se decide lo que uno va a hacer dentro de las posibilidades de unas circunstancias (VIII, 368). La amplitud y la naturaleza de estos valores cambian de edad en edad –y también, en menor grado, de persona en persona– pero la dependencia de la acción en una previa composición de lugar podría entenderse que es algo propio de lo que Ortega consigna como “categoría de la vida”. Sin embargo, esos valores y el peso que cada uno tiene en nuestro comportamiento tienen un valor distinto. De la misma manera que se puede reconocer una cierta estructura racional en el hecho de que la acción se puede concebir no sólo como respuesta a un estímulo externo, sino como expresión de la perspectiva de un individuo, dicha racionalidad se cumple de maneras distintas y se puede convertir en objeto de una investigación específica de cada época o incluso de cada individuo. Las llamadas categorías de la vida se cumplen siempre y necesariamente, pero el modo y grado en que se da ese cumplimiento es una cuestión empírica. Mientras que se puede pensar que las categorías son inamovibles, dándose siempre, en cambio, la estructura empírica de las distintas vidas está sujeta a cambios. Incluso el mismo individuo, dada su condición, puede no concebirse fuera de la estructura empírica que de hecho tiene, hasta el punto de que prescindir de una persona, de una actividad o de un bien, aunque estas sean realidades contingentes en un proceso también contingente como es la vida, llegaría a constituir una prueba que el individuo no podría superar.

En términos generales, el reconocimiento de una estructura empírica de la vida humana da entrada a la variabilidad histórica de ésta, sin renunciar a un saber metafísico que recogería la llamada teoría analítica de la vida humana. La individualidad de un momento histórico sería compatible con la permanencia de unos principios metafísicos que se mantendrían en cualquier época y cultura. Para Marías, como para varios discípulos de Ortega, era fundamental lograr una visión de la realidad que reconociera su carácter dinámico y, al tiempo, su continuidad.

Esta distinción se presta a una formulación más fuerte y cercana a la voluntad de expresar la realidad como un proceso personal y emergente. Mientras en la teoría clásica de la sustancia se entiende como central la inhesión de un accidente que se presta a mantenerse, en esta visión de la realidad como fundamentalmente antropológica, la cuestión con Marías y con Ortega estaría

en aquello que un sujeto asume, es decir, acepta desde su perspectiva como válido para él, en su esfuerzo por encontrar y mantener su sitio dentro de una determinada coyuntura. Bien se puede entender como aquello que el sujeto desde el principio da por supuesto al llegarle como creencia, bien como aquello que el sujeto aprende para pasar a ser su segunda naturaleza con otras creencias, bien, finalmente, como aquello en lo que centra su atención perteneciendo a lo que pudiéramos denominar su mundo de las ideas. En todo momento la realidad requiere por parte del sujeto su representación, entendida por lo menos como verbalización.

Por otro lado, como algo que se denomina estructura, en un momento determinado implica la coexistencia de determinados valores en una determinada visión de la realidad. Pero es una estructura lábil, susceptible de añadidos y correcciones, donde unos elementos iluminan a otros, mientras acompaña la atención del individuo en su acción comunicativa.

La estructura empírica de la vida acompaña e incluso enmarca una visión de la historia que no puede conseguirse desde unas categorías metafísicas sin más. La voluntad de entender la propia época y también otras encuentra una afinidad en la pregunta por las distintas estructuras empíricas de la vida. Sin embargo, dentro de esa voluntad de aprehender la dimensión empírica habría que distinguir entre estructuras colectivas y estructuras individuales. En los dos casos, tendríamos que hablar de estructura empírica, pero de maneras muy distintas. Desde luego, la composición de una perspectiva individual siempre contiene elementos comunes a una determinada situación, de modo que es posible hablar impropriamente de los valores de una época. Por ejemplo, el lenguaje de una comunidad. Pero además en cada individuo se da una combinación de distintos valores propios de su situación particular y por ello habría que hablar propiamente de las estructuras empíricas particulares de esa persona que, por otra parte, le distinguen a él de las otras personas. Y así cada uno de nosotros hablamos a nuestra manera un lenguaje común. En principio, esto sugiere que entendemos a los individuos como “flexiones” de una cultura común, que a su vez se tiene que construir de una manera a partir de datos siempre revisables. Por ejemplo, podemos hablar de la importancia de la familia en una determinada sociedad y época, pero será forzosamente una aproximación que admita excepciones. Por ello, las “flexiones” que podemos encontrar para determinadas “formas” empleadas en la vida social siempre quedan expuestas no solo a excepciones sino a reformulaciones.

Pero también, a la hora de comprender la individualidad, se pueden utilizar otras formas de entender la estructura empírica. Sobre todo, habría que verla desde dentro. Hay que reseñar el esfuerzo que cada individuo realiza por dar razón de sí mismo y del propio mundo en una situación resultante de la posesión de rasgos que le particularizan dentro de un contexto social. Así, el individuo habla con uso del vocabulario que en parte es propio de él y

no de otros, por ejemplo. Por supuesto, habría unos elementos comunes, pero también siempre la posibilidad de diferenciarse de los demás. Así, se daría una definición rigurosamente personal obedeciendo a la propia idiosincrasia, la historia particular, los hábitos adquiridos, el entorno específico; en suma, las circunstancias particulares en las que el individuo adquiere su propia identidad y que rebasan cualquier condicionamiento genético.

Por ello, además de emplear el término “flexión”, habría una forma más cercana a un pensamiento dialéctico en la medida en que determinados valores se toman y se interpretan dentro de una perspectiva y experiencia particulares. Cabe inventar un sentido nuevo para un término, o encontrar un nivel de valoración o de explicación desconocida. Al hacerlo el individuo está inventando, es decir, encontrando significaciones que previamente no habían existido. Esa invención se contrapone a una mera repetición; por el contrario, puede contar como innovación, hallazgo y expresión personal desde la propia perspectiva. No se hace sin más; ni tampoco es absolutamente una creación, sino la búsqueda de una forma de pensar que puede ser apropiada por el interlocutor, al resultar más fiel a su punto de partida que las expresiones ya consagradas. La sociedad nos otorga una función y dentro de nuestro cometido se encuentra la necesidad de cumplirla de la manera más oportuna y veraz. Ello conlleva inevitablemente un grado de innovación en circunstancias que a su vez son siempre distintas y en alguna medida inéditas. Desde el punto de vista de un observador el resultado queda como una “flexión”, mientras que desde el punto de vista del actor es un esfuerzo dialéctico por llegar a expresar desde elementos conocidos lo que aún no se ha expresado de manera completa u oportuna, aquello que tenemos por delante de nosotros mismos. Un esfuerzo dialéctico sin propiamente un término.

Por el contrario, puede ayudar a comprender un periodo utilizar constructos como puede ser la visión del mundo de una generación o, incluso colectivamente, de una sociedad. Los grandes movimientos de la historia apuntan a cambios que son colectivos.

En estas explicaciones, Marías reserva un lugar especial para los términos “empírica” y “corpórea”, que se contrapondrían a argumentaciones *a priori*. Sabemos que en toda vida hay un grado de libertad, por ejemplo, hasta el punto de que podríamos afirmar de entrada que, sin ella, no sería propiamente vida humana, pero el alcance de esta libertad varía de acuerdo con las condiciones en las que la vida concreta se da y los recursos propios del individuo. En este sentido, la observación empírica se puede valorar como una vida que puede desembocar en una metafísica, pero lo hará a través del conocimiento y la descripción de la forma en que los hombres de hecho viven sus propias vidas. En este sentido, Marías no disientiría de la actitud de Ortega ante el hombre y la historia.

En el texto, Marías utiliza el término “sensibilidad” de una forma distinta a la que aparece en la obra de Ortega (I, 754). Hasta *El tema de nuestro tiempo*,

la sensibilidad es tratada por Ortega como apuntando a la manera global en la que el individuo experimenta su realidad: de una forma pasiva y, a la vez, relacionada con la perspectiva que es definitoria de cada individuo. En esta obra escribe: “ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. Ésta que llamaremos «sensibilidad vital» es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época” (III, 562). Es una forma de definir la persona en su totalidad en cuanto dominada, por lo general, por una sensibilidad. Incluso hay intérpretes que entienden que el uso de la “sensibilidad” se vería sustituido por la noción de “creencias”. Y efectivamente en la misma obra escribe: “El pensamiento es lo más flúido que hay en el hombre; por eso se deja empujar fácilmente por las más ligeras variaciones de la sensibilidad vital” (III, 570). En cualquier caso, aquí Marías parece extender la expresión a cualquier acto de la experiencia sencillamente para implicar la presencia de la vida sensorial en cada uno de los momentos de la actividad del individuo, sin pensar –y también sin negar– el carácter definitorio del conjunto de la persona que el término puede llegar a tener.

El término “sensibilidad” tiende a desaparecer de los escritos orteguianos posteriores y posiblemente se debe a que sería más oportuno utilizar el de “creencia”, que es más susceptible de observación que lograr una visión unitaria de la sensibilidad de una persona o de una época.

A continuación, se presenta un extracto que reproduce la tesis fundamental del libro desde la convicción de que la innovación de Marías sobre los textos de Ortega conduce a la discusión más ardua a la hora del conocimiento histórico: poder conseguir una caracterización adecuada de una determinada época con sus condicionamientos.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MARÍAS, Julián (1970): *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*. Madrid: Revista de Occidente.

MOLINUEVO, José Luis (1996): “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. México / Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 7-32.

ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.

ZAMORA, Javier (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.

JULIÁN MARÍAS

Antropología metafísica

La vida humana tiene una estructura que descubro por *análisis* de mi vida. El resultado de ese análisis es una teoría que por eso llamamos analítica; insisto en que no es una realidad –la realidad es *mi* vida, cada vida–, sino una teoría o interpretación, pero está obtenida desde la realidad; y su contenido son los *requisitos*, las condiciones sin las cuales no es posible mi vida, y por tanto han de encontrarse en cada una. Es una estructura necesaria y *por tanto* universal; es *a priori* respecto de cada vida, pero derivada del análisis de la realidad, en modo alguno una construcción apriorística. Sobre esta teoría he escrito largamente, sobre todo en *Introducción a la Filosofía* y en *Idea de la Metafísica*.

Se pensará probablemente en una doctrina que en su mismo título tiene algunas semejanzas: la *Daseinsanalytik* o, más rigurosamente, *existenziale Analytik des Daseins*, de Heidegger. Apuntaré sumariamente algunas semejanzas y diferencias: *a)* ambas teorías corresponden al mismo “estrato” o nivel; *b)* usan la descripción fenomenológica –sin recurrir forzosamente a la reducción o *epoché*–; *c)* la *Daseinsanalytik* no usa la *razón vital*, desconocida de Heidegger y de toda otra filosofía que las orteguianas; *d)* *Dasein* –el “existir”– no es “vida humana” (yo y mi circunstancia), sino el modo de ser (*Seinsweise*) de ese ente que somos nosotros; *e)* mientras la *Daseinsanalytik* es “propedéutica” de la metafísica, que estudiará “el sentido del ser en general” (*der Sinn des Seins überhaupt*), la teoría de la vida humana, que es la realidad radical, es *ya* la metafísica.

Esa estructura necesaria que la teoría analítica descubre, podría por eso llamarse *estructura analítica* de la vida humana. Su máxima condensación sería la tesis de Ortega en 1914: *Yo soy yo y mi circunstancia*. Su explicitación mostraría la doctrina metafísica que he expuesto en otros libros: la circunstancia como escenario o mundo –en mi *Ortega* puede verse a fondo la diferencia entre circunstancia y *Umwelt*–; el “yo” como quién, proyecto, pretensión o programa vital; la circunstancia como repertorio de facilidades o dificultades, que se convierten en posibilidades (o imposibilidades) al proyectar sobre ellas mis proyectos; el carácter a la vez plural y limitado de ese “teclado” de posibilidades; la necesidad de *hacer* algo con las cosas para vivir, de decidir o elegir (pre-ferir), lo cual es posible mediante la justificación en virtud de un “porqué” y un “para qué”, lo cual requiere *dar razón* –razón vital–, lo cual muestra la imposibilidad de eso que Sartre ha llamado “elección prelógica”, ya que no puedo elegir sin darme razón (*lógon*

διδόναι) de eso que elijo; la encarnación o corporeidad de esa vida humana, y por tanto su sensibilidad; su mundanidad; su temporalidad; su carácter de futurición o anticipación imaginativa del futuro; su condicionamiento por un sistema de interpretaciones básicas recibidas o creencias, sobre las cuales vienen a insertarse esas otras interpretaciones que tengo que hacer y se llaman ideas; su socialidad; el carácter intrínsecamente histórico de esa socialidad, etc.

Estas estructuras analíticas permiten aprehender la realidad singular de *cada* vida, por ejemplo, *contarla*. La narración de la vida singular es posible mediante estructuras universales, que se van llenando de concreción circunstancial en cada caso. Son –la expresión es de Ortega– *leere Stellen*, “lugares vacíos”, como una fórmula algebraica que está destinada a “llenarse” o cumplirse adquiriendo valores numéricos. Ni la fórmula es todavía conocimiento, ni este es posible sin ella; de igual manera, la teoría analítica no es todavía conocimiento *real* –solo lo es de una estructura irreal–, pero la realidad concreta solo es aprehensible mediante esa teoría. Lo decisivo es que esas estructuras son *previas* a cada vida individual, pero son *dadas*; no son de carácter especulativo, sino que son dadas en la realidad efectiva, singular, que es mi vida, de la cual son obtenidas por análisis.

La cuestión es si esto basta. ¿Puede pasarse directamente de la estructura analítica a la realidad singular, circunstancial y concreta? ¿No falta un eslabón entre ambas? Y esto querría decir a la vez una zona o estrato de realidad y un nivel de teoría. Mi sospecha de que esto es así data de mis primeros enfrentamientos serios con la realidad de la vida humana. Ya en la *Introducción a la Filosofía* (1947) tropecé, sin plena claridad, con el problema; en mi estudio sobre *El método histórico de las generaciones* (1949), al encontrarme con una magnitud numérica –los quince años aproximados del periodo generacional– dentro de una teoría, descubrí expresamente la dificultad; poco tiempo después formulé claramente el tema en mis ensayos “La vida humana y su estructura empírica” y “La psiquiatría vista desde la filosofía” (reimpresos en *Ensayos de teoría*), y desde entonces me ha acompañado siempre; en muchas direcciones, aunque siempre con alguna oblicuidad, me he esforzado por intentar elaborar una teoría sin la cual la comprensión de la vida humana –y por tanto de la realidad– me parecía imposible. Sin plantear directamente la cuestión para la vida individual, he dedicado un libro entero –*La estructura social*, 1955– al estudio de ese mismo nivel, de lo que podemos llamar la realidad “homóloga”, dentro de la esfera de la sociedad, de la vida colectiva. Quizá es hora de acometer de frente este tema.

* * *

En otras ocasiones he comparado lo que dice un diccionario de tres realidades bien distintas: por ejemplo, “pentágono”, “lechuza”, “Cervantes”. Del pentágono, objeto ideal, da el diccionario una *definición*; de la lechuza, objeto real, cosa en el sentido usual de la palabra, da una *descripción*; de Cervantes, realidad

personal, cuenta una *historia*. El diccionario da la “esencia” del pentágono: polígono de cinco lados; dice qué es la lechuza, cómo es, qué hace, cómo se comporta –se entiende, “la” lechuza, “cada” lechuza–; pero al hablar de Cervantes, nos hace una narración, nos cuenta dónde y cuándo nació, adónde viajó, dónde residió, con quién se casó, qué escribió, dónde y cuándo murió.

Ahora bien, ¿cuáles son los supuestos de ese artículo del diccionario? Cuando leemos el nombre propio, “personal”, Cervantes, pensamos que es un hombre, y eso nos remite a una realidad determinada: cuanto se diga de Cervantes *supone* la teoría analítica de la vida humana, que está funcionando tácitamente para hacerlo inteligible. Esto es cierto, pero insuficiente; es verdad, pero no toda la verdad. Además de la teoría analítica o general de la vida humana, para hacer inteligible una biografía concreta se intercala toda otra serie de supuestos; son los que constituyen lo que llamamos “el hombre”. El diccionario dice, por ejemplo, que Cervantes se quedó manco en Lepanto; pero ¿qué quiere decir “manco”? “Manco” significa el que ha perdido el uso de un brazo o el brazo mismo. Y entonces decimos: ¡Ah! entonces Cervantes tenía brazos. La teoría analítica de la vida humana, ciertamente, no dice nada de brazos, los cuales no son un ingrediente de la vida humana en general. El diccionario, al decir que se quedó manco, da por supuesto que tenía brazos, luego tiene un supuesto que no es la teoría analítica. También dice que se casó con Catalina de Palacios, luego Cervantes era varón y pudo tener una relación muy precisa con una mujer llamada Catalina; pero ¿encontramos en la teoría analítica la menor referencia a “varón”, “mujer”, “sexo”, “casarse”, etc.? Tampoco. Y cuando el diccionario añade que Cervantes, en su vejez, escribió el *Persiles*, también va más allá de la teoría general de la vida humana, en la cual nada podría decirse de edades y envejecimiento.

Esto es lo que se ha escapado a la doctrina sobre la vida humana; esta es la zona de realidad que llamo *estructura empírica*; a ella pertenecen todas esas determinaciones que, sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos o contenidos azarosos, casuales, fácticos de la vida de Cervantes, sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como *supuesto* de ella.

(...)

La estructura empírica, pues, no es un *requisito* –o un conjunto de requisitos– de la vida humana, *a priori* respecto de cada una de las vidas posibles. Pero pertenece *de hecho* a las vidas humanas en las cuales *empíricamente* la descubro. No solo de hecho, sino además de una manera *estable* –lo cual no significa sin embargo que sea permanente–; y por ser así, también a la estructura empírica le pertenece un cierto apriorismo; pero no respecto a cada una de las vidas *posibles*, sino respecto a las muchas *reales* que encuentro en mi experiencia. La vida humana es *así*, aunque en principio pudiera no serlo. Y ese “así” no tiene un mero carácter fáctico, sino estructural y configurador. Lo cual significa que la vida, además de tener la estructura analítica y universal constituida por sus requisitos necesarios,

sine quibus non, ha de estar empíricamente estructurada, con una u otra estructura empírica. Pero esto quiere decir que la estructura empírica, tomada globalmente, es *un* ingrediente o requisito de la estructura analítica de la vida humana.

Vista desde esta perspectiva, la estructura empírica aparece como el campo de *posible variación humana en la historia*. La estructura analítica y necesaria se articula de hecho en formas estables y duraderas, pero en principio variables, en las cuales se realiza. Y esta estructura empírica a su vez adquiere la última realidad circunstancial y singular, absolutamente concreta, de *cada* vida, la cual *acontece* dramáticamente, respecto a la cual la forma posible y adecuada de “enunciado” es *contarla*.

Todas las determinaciones abstractas de la estructura analítica, todos los requisitos de esa realidad que llamamos vida humana, adquieren en cada caso una primera concreción, todavía no singular, pero sí empírica, y siempre en forma estructural. Veámoslo en algunos ejemplos, cuya explicación será el contenido de esta investigación.

La *circunstancialidad* es esencial a la vida humana, la cual incluye el *mundo* como tal. Cada uno de nosotros tiene su propia circunstancia intrasferible y única; pero de hecho vivimos en *este* mundo tal como es, a diferencia de otros muchos mundos posibles. (Cuando escribo estas palabras acaban de poner dos hombres sus pies en la Luna, con lo cual por primera vez en la historia ha cambiado el sentido primario de la palabra “mundo”, hasta ahora identificado con la Tierra. Ha sido por primera vez “aquí”, real y no imaginativamente, lo que siempre había sido el más radical “allí”, el allí absoluto de la inaccesibilidad. Esto significa un cambio de estructura empírica, en una dimensión determinada, de un orden de magnitud superior a cuantos habían acontecido hasta ahora).

Esa circunstancialidad humana es *corpórea* o, si se prefiere, la vida humana está encarnada; cada uno de nosotros tiene su propio cuerpo, con el cual hace su vida; ahora bien, todos nosotros tenemos un cuerpo “humano”, y esa es nuestra estructura corpórea; en principio y *a priori*, es igualmente concebible la vida biográfica realizada en otras formas de corporeidad –por ejemplo, en el agua, o como ave, o en figura de octópodo.

La condición corpórea y mundana impone la *sensibilidad* como estructura de esta vida; pero que los sentidos humanos sean estos y no otros, que la vida humana sea visual, auditiva, táctil, etc. y no tenga sensibilidad para determinadas radiaciones, que se vea el rojo y no se vea el infrarrojo o el ultravioleta o las ondas hertzianas, todo esto es empírico y *podría* ser de otro modo. De hecho, va siendo de otros modos; algunos sentidos se embotan y tienden a perderse, como el olfato; en cambio, la técnica crea una sensibilidad ultranatural para lo que por naturaleza es sensorialmente inoperante, y el horizonte sensorial del hombre se ha dilatado fabulosamente en unos cuantos decenios y promete variar increíblemente más. Lo cual quiere decir, literalmente, que la estructura sensorial de la vida humana actual es bien distinta de la del hombre de hace cien años.

La finitud de la vida tiene una dimensión *temporal*: la vida es limitada, “los días contados”; cada uno de los hombres tiene su tiempo vital imprevisible y en cierta medida azaroso: *mors certa, hora incerta*; estamos amenazados por la muerte en todo instante, desde el nacimiento, pero nadie es tan viejo que no pueda vivir un día más –vivir es *estar a la muerte*. Pero de hecho la vida tiene una longevidad “normal”, lo cual quiere decir que hay una expectativa cuantitativamente determinada, con la cual se “cuenta” y que determina que, sea cualquiera la inseguridad de la vida, se sienta uno en cada momento a cierta altura de ella, lo cual condiciona la proyección, las expectativas, el ritmo de las edades, la estructura de las generaciones, la marcha de la historia. Los cambios *estructurales* de la longevidad –que están produciéndose– introducen variaciones en la totalidad de la vida humana.

“La estructura empírica”, en *Antropología metafísica*.

Madrid: Revista de Occidente, 1970, pp. 85-93.

En Colección “El Alción”, 1973, pp. 81-88.

© Herederos de Julián Marías