

Julián Marías, historia, filosofía y fe

Publicado en: La Ciudad de Dios 223/1 (2010) 139-182; 223/2 (2010) 467-512.

«Λόγω γάρ φησι παλαίει πᾶς λόγος, βίω δὲ τίς»¹

Sumario: La reciente desaparición del filósofo español Julián Marías (1914-2005), figura clave de la cultura hispana contemporánea, proporciona la posibilidad de una mirada global al conjunto de su trayectoria vital e intelectual, a su particular modo de filosofar, así como a las claves de un pensamiento filosófico que, asumiendo el legado de sus maestros (Ortega, Zubiri y Unamuno) ha elaborado una peculiar mirada al ser personal del hombre. Estas páginas persiguen vincular la trayectoria vital y la obra intelectual del maestro español. Preámbulo necesario para discutir a fondo su cosmovisión filosófica.

Mediado el mes de diciembre del año 2005 se despedía de esta vida el filósofo español Julián Marías Aguilera (Valladolid, 1914). Sucedió en Madrid, ciudad a la que quiso ligar de manera indisoluble su periplo biográfico desde que se instalase en ella junto a su familia en el ya lejano 1919. La muerte de un pensador relevante –como la de cualquier otra persona que deja tras de sí un legado creativo– suele invocar el recuerdo de la personalidad ausente, invitando al noble ejercicio de recordar y rehacer su singladura vital e intelectual. En el caso de Julián Marías –una de las personalidades más sobresalientes de la filosofía española de la segunda mitad del siglo XX– las trayectorias de su biografía y obra son tan variadas, que el ejercicio de remembranza no debería ceñirse a un solo aspecto. El ímpetu vital que ha mostrado hasta el final de sus días, la riqueza temática de su obra escrita, su acendrada preocupación por todo lo humano y el ascendente de su magisterio intelectual sobre toda una generación de españoles, impiden que la mirada que se pretende honesta reduzca la perspectiva a un solo matiz.

En 1914, José Ortega y Gasset presenta en una fórmula muy condensada la intuición fundamental que acompañará el periplo de su reflexión filosófica en torno a la razón como logos vital, «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»². Prescindiendo ahora

¹ GRÉGOIRE PALAMAS, Triade I, 3, 13, J. MEYENDORFF, ed., Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes, Louvain 1959, 136: «Toute parole, est-il conteste une autre parole, mais quelle est la parole qui peut contester la vie?».

² J. ORTEGA Y GASSET, Meditaciones del Quijote, Madrid 1995³, 77 (citaremos esta obra de Ortega en esta edición singular que Marías editó con un comentario exhaustivo). En 1932 recuerda Ortega que aquella expresión, además de ser precipitado sintético de su pensamiento filosófico, actuó en su obra como principio guía: «Yo soy yo y mi

de su concreta trascendencia epistemológica y metafísica, la fórmula nos interesa como certero enunciado del criterio que habría de presidir la lectura de cualquier biografía: el sujeto que protagoniza la vida no es comprensible al margen de su circunstancia. Es decir, la persona es con su entorno, siendo éste el que en cierto modo decide su ser, si bien no lo agota. El posesivo ‘mi’ de la fórmula orteguiana indica que el yo no está meramente localizado en la circunstancia, sino que tiende a poseerla – «salvarla»– de modo efectivo a partir de su interioridad personal. Siendo así, una vida y la propuesta intelectual que genera proyectan luz si se las contempla desde la circunstancia –personal y comunitaria– en que fueron engendradas, allí donde ambas advierten el proyecto esencial en que quedan sedimentados los anhelos que las han movilizado. Sólo cuando se inyecta en la teoría la linfa de la circunstancia se posee el método más apropiado para su cabal comprensión.

Pues bien, vida y obra de Julián Marías son un caso ejecutivo de esa «razón vital» formulada por Ortega y asumida por Marías como principio-guía de su filosofar: «movimiento dramático de aprehensión de la realidad en su conexión»³. El punto de partida de la filosofía de Marías coincide con el de Ortega, y por eso considera que toda filosofía es producto de la vida y tiene una función vital, es decir, es un «quehacer» humano al que el hombre se ve avocado cuando se siente perdido en el mundo, las creencias que le sostenían se le han desecado y carece del asidero de ideas firmes. Es

circunstancia. Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial. Esto es precisamente lo que el lema citado manifiesta. El hecho radical, el hecho de todos los hechos –esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él–, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que en ésta tiene su raíz o su hontanar», cf. J. ORTEGA Y GASSET, «Prólogo a una edición de sus obras», Obras Completas, V, Madrid 2006, 89 (citaremos como OC, de la nueva edición, aun en proceso de publicación, editada por Taurus y Revista de Occidente, Madrid 2004-2009).

³ Cf. Introducción a la Filosofía, 199. Las realizaciones o empresas visibles y cuantificables de una vida no son sino expresión perceptible de un proyecto forjado en abierta confrontación entre un yo personal y una determinada circunstancia histórica. La mayor parte de los elementos teóricos que emplea Marías para la caracterización estructural del ser personal del hombre –fidelidad a su vocación íntima, libertad, felicidad, referencia teologal, ilusión...–, proceden de una combinación entre su verificación teórica frente a otras propuestas antropológicas y la confrontación con su propia trayectoria personal.

en esos momentos cuando surge la necesidad de hacer filosofía y vivir desde ella⁴. Marías ha hecho de su vida un campo de pruebas en el que validar las propias intuiciones intelectuales. Nunca ha operado en abstracto con una filosofía de la vida carente de asiento real. En la medida en que ha descubierto que la identidad de mi yo se constituye, fundamentalmente, en el movimiento dramático de las propias vivencias –entre las que destacan las «experiencias radicales»: nacimiento, muerte, amor, libertad...–, ese yo no puede permanecer al margen de estas como mero espectador. Poner en juego la «mismidad» en medio de la circunstancia (identificada en el encuentro con otros, en proyectos, ilusiones, elecciones...) no sólo contribuye a la veracidad última de las intuiciones pensadas, sino que permite advertir, en toda su amplitud, la contextura profunda del quien o alguien que piensa y vive, la persona.

¿Cuánto debe la reflexión filosófica de Marías a sus expectativas vitales, al entramado de relaciones humanas que se ha ido tejiendo a medida que el autor ha luchado por configurar el propio proyecto personal en fidelidad a esa profunda convicción orteguiana de que la circunstancia que se habita jamás es indiferente, sino ámbito del que uno mismo ha de responsabilizarse, implicarse, proyectarse... como ejercicio «redentor» de esa circunstancia y, por ende, de la propia identidad?⁵ Este es el interrogante que resuena al fondo de las páginas que siguen.

En los tres volúmenes de sus Memorias, que gusta llamar «reconstrucción narrativa» de su vida, Marías ha releído su historia personal desde dentro rememorando aquellas personas, acontecimientos y reflexiones que han encarnado la totalidad de su circunstancia⁶. Pensador y

⁴ Cf. Razón de la Filosofía, 31-42.

⁵ «Pienso que no debiera llamarse culto sino al hombre que ha tomado posesión de todo sí mismo. Cultura es fidelidad consigo mismo, una actitud de religioso respeto hacia nuestra propia y personal vida», J. ORTEGA Y GASSET, «Azorín o primores de lo vulgar», OC., II, 295.

⁶ Cuando cuenta ya ochenta y dos años Marías recapitula el sentido e intención con el que había repasado su vida: «Se trataba de recordar una vida concreta desde sus proyectos, no sólo desde los recuerdos, es decir, tal y como acontece. Esto exigía evocar y reconstruir su mundo –es decir, sus mundos sucesivos– en los diversos planos, desde los más externos hasta aquellos en que brota y se constituye la intimidad. Era menester “asistir” a esa vida, a los encuentros con las personas que intervienen en ella, en las variadísimas distancias y perspectivas, según su proximidad, su duración, su condición sexuada, el contenido y argumento de los proyectos. Se requería averiguar qué personas habían “habitado” esa vida personal, en qué forma y con qué consecuencias. Los diversos modos de irrupción del azar, y de reacción a él y posible asimilación. La presencia de las relaciones humanas capitales en esa vida, y sobre todo del amor en su forma real y en sus trayectorias», cf. Persona, 66. Sus Memorias dan testimonio de una vida rica, amplia, «presente» –como reza el título–, en cuyo seno ha engendrado una

pensamiento se enmarcan en un contexto histórico concreto, y en el marco de un horizonte filosófico, asimismo, muy determinado. Pertrechado con el bagaje filosófico que hereda y asimila de sus maestros más próximos – Ortega y Gasset y Xavier Zubiri–, Julián Marías ha reflexionado y experimentado en primera persona las mutaciones radicales que han afectado a la humanidad durante la pasada centuria. La descomposición de la razón ilustrada y sus consecuencias para la cultura y el pensamiento; el ascenso de diversas ideologías totalitarias y la tragedia bélica que han generado; la atroz lucha fratricida en el suelo patrio y la desaparición en él de la democracia; el ingente esfuerzo material y espiritual que supone la reconstrucción de un país y un continente; el rápido cambio social y cultural que se ha instalado en Europa y España en los últimos decenios del siglo, etc. De igual modo, como cristiano y católico, no ha permanecido ajeno a las mutaciones experimentadas por el cristianismo en Occidente, al hondo significado del acontecimiento decisivo del Concilio Vaticano II y a la renovada presencia del factor religioso en las sociedades occidentales.

En el breve lapso de tiempo transcurrido desde su desaparición contamos ya con varias publicaciones que han tratado de recuperar en modo sintético y panorámico la aportación de Marías, no sólo a la filosofía contemporánea, sino también a la cultura en general y al mundo hispano en particular. Constituyen un apoyo muy valioso para una lectura comprensiva de la vida y obra de nuestro autor⁷.

obra donde se mantienen en sereno equilibrio idea y creencia. Han vuelto a ser reeditadas en un solo volumen en el año 2008. Lástima que la edición no vaya acompañada de un índice onomástico que facilitaría su manejo y una rápida visión del enorme número de personalidades con que Marías ha mantenido relación.

⁷ Cabe reseñar entre las más recientes y significativas, dos obras en las que han colaborado los intelectuales más afectos al pensamiento y figura de Marías en sus diversas trayectorias: J.L. CAÑAS-J.M BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009; J.M. ATENCIA PÁEZ, coord., *Julián Marías. Una filosofía en libertad*, Málaga 2007. A ellas hay que sumar la monografía dedicada al conjunto de la obra y figura del pensador por H. CARPINTERO, *Julián Marías, una vida en la verdad*, Madrid 2008; e igualmente las obras fruto de trabajos de tesis doctorales publicadas tras el fallecimiento del autor: G. TABERNER, *Los días contados. El Unamuno de Julián Marías*, Santa Cruz de Tenerife 2009; J.E PÉREZ ASENSI, *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*, Murcia 2009. Más breve, pero rigurosa, es la presentación de J.L. CABALLERO, «Notas para una valoración crítica de la filosofía de Julián Marías. Razón vital y estructura empírica», en ID., ed., *Ocho filósofos españoles contemporáneos*, Madrid 2007, 13-52. A todas ellas hay que sumar otros estudios publicados en los últimos años de vida de Marías con pretensión de aproximación global a su obra: A.M ARAUJO, *El pensamiento antropológico de Julián Marías*, Bogotá 1992; F. CHUECA GOITIA-al., coord., *Homenaje a Julián Marías*, Madrid 1984; H. CARPINTERO, coord., *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*,

Las páginas que siguen concentran la atención en tres vertientes de la circunstancia vital de Marías que no sólo inciden en su existencia personal, sino que han incitado su reflexión y se han convertido en precipitado intelectual en su obra: la coyuntura cultural e histórica de España y Europa durante el pasado siglo, la particular tradición filosófica en que se inscribe su pensamiento y, finalmente, lo que denominamos la circunstancia teológica. Tal vez es esta última perspectiva la que queda más desguarnecida en los citados estudios sobre la obra de nuestro autor. No es nuestra intención penetrar en manera directa en el debate con las ideas del autor, sino un trabajo previo que funda una posible discusión intelectual con la concepción intelectual (filosófica, política, social, literaria, religiosa...) de Julián Marías: procedemos genéticamente a individuar los hilos que han urdido la existencia de la persona y la obra de Julián Marías: historia, filosofía y fe. Lo hacemos con la esperanza de contribuir, modestamente, a un mejor conocimiento de una obra que, tras la desaparición de Marías, se nos ofrece como un continente completo, si bien no plenamente conquistado.

1. Circunstancia personal e histórica

1.1 Dos naufragios

Si las dos guerras mundiales marcan a fuego la historia de Europa en el siglo XX, en el caso de España puede decirse que la pasada centuria queda afectada, además, por dos acontecimientos que provocan una crisis social, política y cultural sin precedentes: el desastre nacional de 1898 con la derrota bélica ante Estados Unidos y la descomposición definitiva del imperio colonial español con la pérdida de las últimas posesiones de ultramar: Cuba, Puerto Rico y Filipinas; y la Guerra Civil (1936-1939), desencadenada a consecuencia de la distancia que se venía fraguando entre dos formas antagónicas de percibir el ser y destino de España. Marías califica estos acontecimientos como «naufragios» que condujeron rápidamente a avivar las diferencias, aguijonear la discordia e imposibilitar

Madrid 2002; ID., *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, Madrid 2006; A. DONOSO, *Julián Marías*, Boston 1982; H. RALEY, *A Watch over Mortality. The Philosophical Story of Julián Marías*, New York 1997; P. ROLDAN, *Hombre y humanismo en Julián Marías*, Valladolid 2003. Finalmente las voces en diccionarios que ayudan a un primer acercamiento: J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, III, Madrid 1981³, 2108-2110; A. MUÑOZ-A. SAVIGNANO, «Marías, Julián», en V. MELCHIORRE, dir., *Enciclopedia filosofica*, VII, Milano 2006, 7015-7016.

la convivencia pacífica entre los españoles⁸. En varias ocasiones se ha dedicado al estudio de las causas y consecuencias de ambos

⁸ Cf. Ortega. *Circunstancia y vocación*, 67-72; *España Inteligible*, 337-370. Marías consagra las páginas de *España inteligible* al conocimiento exhaustivo de la historia de España. Se trata sin duda de una de sus pasiones. Como antes lo había sido de Unamuno (*Entorno al casticismo*, 1895) y de Ortega (*España invertebrada*, 1921). Prácticamente todas las naciones europeas han experimentado, durante los dos últimos siglos, la necesidad de reinterpretar su ser a partir de los avatares de su historia pasada y reciente. España no ha sido una excepción; los acontecimientos de su historia pasada (invasión musulmana, reconquista, descubrimiento y evangelización de América, guerras de religión frente al protestantismo, etc.) y más reciente (la invasión napoleónica, las convulsiones políticas y sociales de la Restauración, etc.) han interesado a multitud de pensadores que han hecho de la hispanidad tema de reflexión donde confluye la idiosincrasia religiosa, cultural y transnacional (en referencia a América) del mundo hispano. El conocimiento e interés por el ser y la historia de España en sus diversos aspectos, no supone para Marías un mero ejercicio de erudición sino una necesidad que brota de la concepción de la filosofía que ha aprendido en sus maestros. Primero de Unamuno, firmemente persuadido de que «la filosofía española está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el Quijote, *La vida es sueño*, *la Subida al Monte Carmelo*, implican una intuición del mundo y un concepto de vida, *Weltanschauung und Lebensansicht*. Filosofía ésta que era difícil se formulase en esa segunda mitad del siglo XIX, época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista», cf. M. DE UNAMUNO, *El sentimiento trágico de la vida*, Madrid 2005, 488. Y sobre todo de Ortega y Gasset. En él convergen, por un lado, su comprensión de la filosofía como un quehacer circunstanciado, es decir, un intento de restablecer la conexión, la fecundidad y la riqueza que ofrece a nuestros ojos la realidad valiéndome de mi vida concreta como camino de acceso a ella. Por otro, la preocupación por salir al paso de los defectos del llamado casticismo español. De ahí, por ejemplo, el interés de Ortega, pero también de Unamuno antes y de Marías con posterioridad, por recurrir a la fecunda figura del Quijote como imagen heroica y mítica en que quedan hipostasiadas las contradicciones y potencialidades del alma hispana. Ramiro de Maeztu, Blasco Ibáñez, Ramón del Valle-Inclán, Azorín, los Machado, Pío Baroja, Juan Ramón Jiménez, Ganivet... son sólo algunos de los nombres que resuenan explícitamente en la obra de Marías como compañeros en esa aventura de alentar una concepción abierta de lo hispano, responsable de su pasado y consciente de la palabra única que le corresponde en la historia. En este sentido se puede leer, por ejemplo, la reflexión de Ortega en torno a la necesidad de integrar el impresionismo hispano con el concepto germano, cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, 163-169. Por su parte, Marías dedica, además de la citada *España inteligible*. *Razón histórica de las Españas*, una obra a revisar el significado de la novela de Cervantes en el conjunto de la trayectoria histórica y cultural de España en la modernidad (cf. *Cervantes clave española*). A ellas habría que sumar, además, un sinfín de artículos periodísticos.

acontecimientos para la sociedad y la cultura española. Ambos hechos tienen particular proyección en la obra de Marías.

Con la emblemática fecha de 1898 se inaugura, según Marías, «nuestro tiempo»⁹. El de una España que fluctúa entre la salida definitiva del Antiguo Régimen y la asimilación de los valores democráticos que refleja la Constitución promulgada en 1812 por las Cortes de Cádiz. Resulta paradójico que mientras desaparecen los últimos vestigios del glorioso pasado imperial y en España permanece una monarquía parlamentaria muy debilitada tras la revolución de 1868 –conocida como «La Gloriosa»– que había sustituido sin éxito el régimen monárquico, encarnado por Isabel II, por un efímero gobierno de carácter liberal durante seis años, los desajustes políticos y sociales en que vive inmersa España no provoquen una reforma en esos ámbitos sino una profundísima transformación intelectual. Un cambio de actitud en la intelectualidad española que trasciende el inconformismo político y se vuelca con intensidad en una «apelación a la autenticidad del cultivo del pensamiento, la literatura, la ciencia o la investigación histórica»¹⁰. Los nombres de Miguel de Unamuno, Azorín¹¹, Baroja, Antonio y Manuel Machado¹², Joan Maragall¹³, Valle-Inclán¹⁴, Ramiro de Maeztu¹⁵, Ángel Ganivet, Menéndez Pelayo¹⁶, Ramón y Cajal o Gregorio Marañón¹⁷ quedan asociados a un profundo cambio en la fisonomía de una cultura española que dilata sus horizontes más allá de las inercias culturales y políticas del siglo que acababa. Todos ellos reciben la influencia benéfica de un movimiento renovador y alternativo a los planteamientos tradicionales que repercute positivamente en la mejora de la

⁹ Cf. *Ser español*, 227; *Literatura y generaciones*, 109.

¹⁰ Cf. *España inteligible*, 358.

¹¹ Cf. *Al margen de estos clásicos*, 141-142; «Una preferencia de Azorín», «Azorín, ‘con amor y sin engaño’», «¿Quién lleva dentro Azorín?», *El curso del tiempo*, II, 540-543. 584-587. 588-591; «Azorín, 1902», *La fuerza de la razón*, 127-130; «Azorín en movimiento», *Entre dos siglos*, 620-623.

¹² Cf. «Antonio Machado y su interpretación poética de las cosas» y «Machado y Heidegger», *Al margen de estos clásicos*, 159-178. 179-192; «Los hermanos Machado», «Antonio Machado y los lectores», «Antonio Machado en la tradición oral», *El curso del tiempo*, II, 524-527. 528-531. 544-547.

¹³ Cf. *La España real*, 553-568.

¹⁴ Cf. «Valle-Inclán en el ruedo ibérico», *La imagen de la vida humana*, 142-186; «Valle-Inclán», *La fuerza de la razón*, 79-82.

¹⁵ Cf. *Ortega. Circunstancia y vocación*, 139-143.

¹⁶ Cf. «Menéndez Pelayo», *La fuerza de la razón*, 131-134.

¹⁷ Cf. «Marañón y la gente de su tiempo», en *Marañón, actualidad anticipada: Homenaje ofrecido por la Universidad Complutense con motivo del primer centenario de su nacimiento*, Madrid 1988, 77- 81; «El elemento novelesco en la obra de Marañón», *El curso del tiempo*, II, 488-491.

enseñanza universitaria, sobre todo en el ámbito de las humanidades. La Institución Libre de Enseñanza –creada en 1876 por Francisco Giner de los Ríos¹⁸– y su heredera la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (1907), junto con la Residencia de Estudiantes y el Centro de Estudios Históricos (1910) son algunas de las instituciones que nacen en este ambiente como amplios proyectos pedagógicos que impulsan el intercambio abierto entre profesores y alumnos así como la posibilidad de

¹⁸ Uno de los principales antecedentes intelectuales de la Institución se encuentra en la doctrina de Julián Sanz del Río. Cf. J. MARÍAS, «El pensador de Illescas», *Ensayos de teoría*, 239-264. Páginas en las que Marías ofrece una breve semblanza intelectual de la figura de Sanz del Río y su influencia en la renovación del pensamiento español al asimilar la obra del filósofo alemán K.C. Krause. El krausismo representa un interesante capítulo en la apertura hispana al pensamiento filosófico alemán durante el siglo XIX. Tras una influencia muy discreta de Hegel en España mediante la traducción de alguno de sus escritos, fue el programa de Krause el que mejor conectó con las aspiraciones de una burguesía liberal que trataba de romper amarras con las estructuras del pensamiento tradicional. M. Suances, coincidiendo con otros especialistas, apunta que la razón de la importancia que adquiere la filosofía de Krause en el pensamiento español hay que buscarla en «una serie de afinidades filosófico-espirituales típicas de la sensibilidad religiosa y de la cultura españolas, así como una serie de implicaciones ético-prácticas muy acordes con la reforma social y política que llevaban adelante los liberales en España», M. SUANCES, *Historia de la filosofía española contemporánea*, Madrid 2006, 69. Repasando los principios de la metafísica de Krause y su proclamación de la razón divina como fundamento y origen de la razón humana, se entiende la afinidad entre krausismo y catolicismo invocada reiteradamente en este período como una posibilidad de dar a luz un cristianismo en camino de reconciliación con la modernidad. Giner, Sanz, y otros representantes, se adhieren al programa del catolicismo liberal que está en boga en Europa. El fracaso en España de los gobiernos liberales (1868-1874) y, sobre todo, la condena oficial de los principios de libertad religiosa planteados por el liberalismo (cf. Pío IX, Ep. encycl. *Quanta Cura*, 8 diciembre 1864, DH 2890-2896) así como las matizaciones del Concilio Vaticano I, arrumbarían las esperanzas de estos intelectuales. Puede decirse, si bien no en absoluto, que esta situación anticipa la «heterodoxia» que se observa en el pensamiento de numerosos intelectuales católicos en la España de 1900. Sobre los caracteres del pensamiento krausista en España: J. MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, 120-125; R. GARCIA-MATEO, *Das deutsche Denken und das moderne Spanien: Panenteismus als Wissenschaftssystem bei K. Chr. Fr. Krause. Seine Interpretation und Wirkungsgeschichte in Spanien: Der Spanische Krausismus*, Frankfurt a. M., 1982; R.V. ORDEN JIMÉNEZ, *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, Madrid 1998; R. ALBARES, «Julián Sanz del Río y el krausismo», en M. FARTOS MARTÍNEZ-al., coord., *La filosofía española en Castilla y León. De la ilustración al siglo XX*, Valladolid 2000, 237-286; M. SUANCES, *Historia de la filosofía española contemporánea*, 65-114; A. GUY, *Historia de la filosofía española*, Barcelona 1985, 251-258.

becas para estudiar en universidades foráneas y conocer de primera mano el tono de la modernidad europea¹⁹.

Todos y cada uno de los nombres citados mantiene un contacto íntimo, a través de la literatura, el ensayo de historia o el tratado filosófico, con la modernidad europea que les descubre los caminos abiertos a una visión secular de la vida. Pedro Laín Entralgo, amigo personal de Marías al que éste define como «poseedor de una formación digna de uno de lo más abarcadores y profundos humanistas de nuestra época»²⁰, describe así la situación:

El arte, el pensamiento, el vivir mismo de los hombres que se agitan en las páginas leídas –páginas de Shakespeare y Montaigne, de Hegel y Balzac, de Leopardi y Stendhal– muestran o sugieren en el espíritu lector, cuando éste es suficientemente sensible, la estremecedora gigantomaquia de la Europa moderna, en torno a la autarquía del espíritu humano. “El tiempo y yo contra todos”, dice con irónico optimismo –esto es, con pesimismo larvado– la sabiduría popular española; “mi naturaleza y yo contra todo”, ha proclamado, mucho más directa y orgullosamente, el hombre europeo posterior al siglo XVI. Durante los siglos XVII y XVIII se vio bajo especie de “razón” la índole de esa ambiciosa “naturaleza”; en el remate del XIX, vacilante ya la antigua fe en la omnipotencia de la razón humana, prefirió el hombre mirar en su “naturaleza” lo que en ella hay de ímpetu vital, de “vida”²¹.

No es casual que la mayor parte de los nombres que acabamos de citar sean más propios de una historia de la literatura que de la filosofía. Nos encontramos en el momento en que se dilatan en Europa las sendas abiertas por Cervantes y Gracián en la España del siglo XVII. Ambos habían hecho de sus principales novelas, *El Quijote* y *El Criticón*, auténticas alegorías de la vida humana enfrentada a un mundo hostil y engañoso donde prevalece la apariencia frente a la virtud y la verdad. Para ellos la forma literaria se muestra como la herramienta más apta para reconstruir la unidad perdida entre el sujeto y la realidad que habita. Si la vía abierta posteriormente por Descartes en el siglo XVIII acaba triunfando frente a la expresión artística en un último esfuerzo por salvar la razón clásica, será el romanticismo a inicios del siglo XIX quien conseguirá romper el cerco de la razón y

¹⁹ Algunos de los maestros de Marías en la Facultad de Filosofía de Madrid se cuentan entre las promociones de alumnos de la Institución: J. Besteiro, M. García Morente y J. Ortega y Gasset (cf. A. JIMÉNEZ GARCÍA, «Educación y cultura entre siglos. La Institución Libre de Enseñanza», en M. MACEIRAS, ed., *Pensamiento filosófico español. Del barroco a nuestros días*, II, 217-220).

²⁰ J. MARÍAS, «Laín Entralgo: su magnitud real», *Entre dos siglos*, 613.

²¹ P. LAÍN ENTRALGO, *La Generación del noventa y ocho*, 61.

replantear de modo más radical aun las relaciones entre el sueño y el pensamiento, la ficción y el análisis sustancial²².

El yo se adelanta hasta el primer plano y toma la palabra. Antes, el yo que es cada cual realizaba su función al incorporarse a un mundo en el cual participaba y del que era una parte. Ahora, el hombre se afirma en su yo peculiar e inconfundible. Ser, para el romántico, es ser único o, como suele decirse, original. Si la vida es siempre un quehacer poético, consistente por lo pronto en inventar el personaje que se va a ser, en el Romanticismo esto acontece extremadamente; cada ciudadano tiene que vivir su novela o su drama; tiene que pasarle algo que sólo le pase a él [...] Los románticos se lanzaron a proyectar imaginativamente sus vidas y conquistar para ellas las zonas inexploradas de la pasión y el sentimiento. Así crearon a la vez los gestos de ese estilo vital y su expresión literaria, y unos y otra se fecundan mutuamente. Los primeros recibieron un noble empaque y una dignidad que aún nos conmueve. La segunda quedó penetrada de calor y de un sabroso gusto a cosa vivida²³.

Un modo de concebir la naturaleza, la vida y el hombre que resuena con fuerza al desencadenarse la primera gran crisis de la modernidad a finales del siglo XIX²⁴. Esta vía media entre literatura y filosofía, adoptada por una porción significativa del pensamiento de finales del ochocientos, es la

²² «Instalados en la literatura, que fue, más que su oficio, su morada, los autores del 98, escritores antes que otra cosa, fueron capaces de expresar la realidad latente de España [...] Ese carácter literario, esa genialidad de la palabra, sirvió para realizar una operación que era urgente y necesaria. La recuperación del sentido de la teoría entre los españoles», cf. «Antiguallas», Entre dos siglos, 45. Tratando de comprender el contexto vital de la Generación del 98, escribe María Zambrano estas palabras: «El romanticismo literario permitió esta libertad hasta el exceso de hablar desde el yo. Los dos romanticismos, filosófico y literario, parten de un supuesto común: el valor del individuo como tal, su carácter de unicidad; es como si hubiese llegado a ser creencia presupuesta la definición que Leibniz da de la “mónada” en que se refleja el universo. Cada individuo se siente como una perspectiva infinita abierta sobre el mundo que le rodea y encuentra, por tanto, legítimo lanzarse a escribir como tal individuo, manifestar sus opiniones. El siglo XIX lleva al extremo esta creencia en el “talento individual”. El tener talento significa poseer esta reserva, tesoro, que el individuo lleva encerrado dentro de sí y que solo precisa desplegar, y cuando más pulir, educar. El escritor, el intelectual ha sido posible como tipo humano sobre esta fe que ha parecido evidente, indiscutible», M. ZAMBRANO, Unamuno, Barcelona 2003, 41.

²³ Cf. «Un escorzo del romanticismo», Obras, III, 295-296.

²⁴ P. LAÍN ENTRALGO, La Generación del noventa y ocho, 68: «A fines del siglo XIX es sustituida la antigua fe de los hombres en su razón por una entusiasta afirmación de la vida portadora de esa razón humana, una vida que en modo alguno podría ser reducida a razones (sólo en el siglo XX se intentará el penoso esfuerzo de dar expresión a las posibles “razones” de la “vida”»).

tesitura en que se encuentra el pensamiento español cuando Ortega se une a su corriente y asume su peculiaridad²⁵.

Toda esta aventura intelectual no pasa desapercibida para un Julián Marías que se considera también heredero de su legado y respira el espíritu de las vanguardias literarias y artísticas que llevarían al extremo los postulados románticos de la exaltación del yo. Nuestro autor conoce desde su juventud la obra literaria y científica de esos hombres que habían inaugurado lo que algunos denominan, no sin razón, la «Edad de Plata de la cultura española», tras el apogeo de los siglos XVI y XVII²⁶. De todos ellos, fue sin duda Miguel de Unamuno quien impactó con más fuerza en su intelecto.

El año 1936 trae consigo un nuevo naufragio. Además de las circunstancias mencionadas, el arraigo en España del movimiento marxista y anarquista que recorre toda Europa espoleado por la Revolución rusa, el resurgir del nacionalismo en algunas regiones españolas y, finalmente, la incapacidad de una clase política aburguesada para administrar la nueva situación creada tras la proclamación de la Segunda República en 1931 y el desplazamiento definitivo de la monarquía en la persona de Alfonso XIII, son algunas de las causas que Marías señala como detonantes del conflicto²⁷. La consecuencia más inmediata y evidente: la instauración de un sistema político en el que la democracia volverá a convertirse para el país en un anhelo y una conquista. Este sí es un naufragio al que asiste Marías en primera persona y deja en él una huella indeleble. ¿En qué modo marca la guerra civil la vida y obra de Julián Marías? Veamos.

²⁵ Al hacer balance de su trayectoria en el mencionado prólogo a sus obras escrito en 1932, encontramos estas palabras: «Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad», J. ORTEGA Y GASSET, «Prólogo a una edición de sus obras», OC, V, 96. Marías ha mostrado con penetración en qué modo, más allá del lamento, Ortega se suma a la renovación de la escritura que provoca la Generación del 98 y hace de la lengua literaria –sobre todo de la metáfora–, un «procedimiento de valor cognoscitivo», cf. J. MARÍAS, Ortega. Circunstancia y vocación, 245-318. Sobre el impacto de la literatura en la filosofía española de inicios del siglo XX: J.M. GONZÁLEZ, «Pensar en español: tratado o ensayo», Revista de Occidente 233 (2000) 71-82.

²⁶Cf. Una vida presente. Memorias, I, 128-129; «Una cima de la cultura española», El curso del tiempo, I, 224-227.

²⁷ Cf. «¿Cómo pudo ocurrir?», La España real, 750-772.

1.2 Julián Marías en su generación

Julián Marías pertenece a una generación de intelectuales –los nacidos entre 1910 y 1920– desmenuzada por la guerra civil española²⁸. A los hombres de la llamada generación del 98 como Miguel de Unamuno, o los de 1914 como Ortega, les corresponde la plenitud de acción en el tramo final del reinado de Alfonso XIII –reinante entre 1886 y 1931–, la dictadura del general Primo de Rivera (1923-1930) y la Segunda República (1931-1939). Al desencadenarse la guerra civil sus pretensiones personales y su obra creativa ya están definidas, aunque les alcancen las consecuencias de la tragedia en forma de exilio. Sin embargo, los que en 1936 apenas alcanzan la treintena de edad, tan sólo han logrado vislumbrar su madurez intelectual. Ciertamente que algunas figuras nacidas en torno a 1900 han podido ya desplegar su talento y mostrar su precocidad intelectual; es el caso de los poetas acogidos a la conocida como generación de 1927 (García Lorca²⁹, Gerardo Diego, Dámaso Alonso³⁰, Alberti...), de pensadores y maestros de Marías como Xavier Zubiri y José Gaos, o de alumnos aventajados como María Zambrano, etc.

Los estrictamente coetáneos a Marías constituyen una generación que, acuciada por el grotesco espectáculo de la contienda fratricida, hubo de abreviar etapas; afianzar opciones morales y afanarse con solicitud en pensar y madurar una fuerte dosis de capacidad crítica³¹; responsabilizarse del resurgir de sus despojos de una cultura, una historia y una fe que habrían de recobrar con ellos el vigor que les había caracterizado en los albores del novecientos. Hubieron de luchar para evitar que España, tras el trauma bélico, se convirtiera en un «gran orfanato gris»³² despojado del inmediato pasado intelectual que había teñido de color la vida cultural española. Ante este desafío y junto a Marías cabe situar, entre otros, los nombres de Antonio Rodríguez Huéscar, J.L. Aranguren, J. Ferrater Mora³³, P. Garagorri, P. Laín Entralgo³⁴, D. Ridruejo, y un largo etc.

²⁸ Cf. JAVIER MARÍAS, «Una generación bien entera», en ID., *Aquella mitad de mi tiempo. Al mirar atrás*, Barcelona 2008, 228-230.

²⁹ Cf. «Federico García Lorca», *Entre dos siglos*, 497-500.

³⁰ Cf. «Universidad y diálogo», *El curso del tiempo*, II, 560-563.

³¹ «Todo hombre éticamente maduro sabe que la existencia humana impone una jerarquía de valores y que una realista búsqueda de ellos nos exige negaciones que son inevitables si queremos mantener aquella jerarquía, que no es una presión externa sobre nuestra libertad, sino el reflejo de lo que consideramos fundamentos ontológicos de nuestra persona», O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora*, Salamanca 1973², 138.

³² G. VON REZZORI, *Flores en la nieve*, Barcelona 1996.

³³ Cf. «Un amigo filósofo», *El curso del tiempo*, II, 419-421.

Algunos de ellos, como sucede con Marías, apenas habían culminado sus estudios universitarios al iniciarse el conflicto³⁵.

Marías no tiene dudas, es ante todo un demócrata, sin embargo nunca fue un hombre de cerrada filiación política. Del mismo modo que se sumó al sincero entusiasmo y simpatía con que muchos españoles acogieron la instauración de la Segunda República como intento de modernizar una España arcaizante, no tardó en manifestar abiertamente el hastío que le producían los desmanes cometidos en su nombre³⁶. En el primer volumen de sus Memorias, quizás el de mayor tensión narrativa, Marías se detiene a describir el ambiente que se vive en el Madrid en guerra. Una ciudad constantemente cercada y amenazada; asediada no sólo por la pobreza y la carestía, sino castigada durante tres años por un odio ciego y vengativo que se tradujo en crímenes y asesinatos aleatorios y sin sentido³⁷. Basta el relato de una curiosa escena cotidiana que contempla Marías unos meses antes del

³⁴ Cf. «El español Pedro Laín» y «Laín Entralgo, su magnitud real», Entre dos siglos, 609-612.613-616.

³⁵ Marías se licencia en junio de 1936, y el 18 de julio se desencadena la guerra: «Yo esperaba a pesar de todo volver a la Facultad en octubre, para empezar los estudios de doctorado, probablemente para enseñar algún curso, pues ya había actuado formalmente como ayudante en el de Zubiri. No sabía que un mes después iba a terminar, no mi etapa de estudiante, sino la Facultad entera y todo aquel mundo en el que con tanta intensidad y esperanza había vivido», cf. Una vida presente. Memorias, I, 185.

³⁶ Cf. Una vida presente. Memorias, I, 84-90; II, 332; «¿Cómo pudo ocurrir?», La España real, 754-755.

³⁷ «Madrid estaba en poder de la violencia. Empezaron los registros, las detenciones, los paseos, es decir, los asesinatos de personas a quienes se llevaba a un lugar apartado y se mataba sin más. La inseguridad fue total. Se oían por la noche descargas de fusilamientos lejanos, se decía que por la Casa de Campo», cf. Una vida presente. Memorias, I, 192. El dramatismo y la veracidad histórica del relato de Marías puede corroborarse no sólo recurriendo a estudios rigurosamente históricos, sino también a la confesión de otros testigos de aquel momento que dejaron constancia de los hechos en clave literaria. Desde el punto de vista histórico puede consultarse: J. CERVERA, Madrid en guerra. La ciudad clandestina, 1936-1939, Madrid 2006². Entre los cientos de testimonios literarios generados por el conflicto español, Marías muestra cierta estima por la novela panorámica en forma de trilogía que José María Gironella dedica al conflicto y publica bajo el título Un millón de muertos, Madrid 1953-1966 (cf. «Guerra en la paz», La fuerza de la razón, 215-218). En ella se sitúan en primer plano los problemas, angustias e incertidumbres de personas concretas que se enfrentan a una atmósfera social irrespirable y al naufragio inevitable y total de su mundo. Por mi parte sumaría a este elenco literario el libro de relatos escrito por el periodista y escritor Manuel Chaves Nogales en su exilio parisino durante la primavera de 1937. En cada relato desfilan sentimientos de venganza, sufrimiento y amor que avivan y excitan la tragedia: M. CHAVES NOGALES, A sangre y fuego. Héroes, bestias y mártires de España, Madrid 2000.

estallido de la guerra, para hacerse una idea aproximada del grado de politización social alcanzado en vísperas del conflicto³⁸.

Podría decirse que, una vez desencadenada la guerra civil, Marías deseó pertenecer a una «tercera España» imposible, alejada de todo radicalismo, ya fuese reaccionario o revolucionario, aun sin ocultar su apuesta republicana³⁹. Esta equidistancia no disimulada, le granjearía la indiferencia posterior de las dos Españas enfrentadas. H. Carpintero ha reivindicado recientemente para Marías la portavocía de esa tercera España recuperando una serie de catorce artículos y editoriales de prensa escritos por Marías en marzo de 1939. Durante los últimos días de la contienda Marías, que hacía tiempo había sido llamado a filas y desempeñaba para el ejército republicano tareas de información y traducción, resolvió colaborar activamente con su antiguo profesor de lógica en la Facultad de Filosofía, el político socialista Julián Besteiro⁴⁰. Como miembro del Consejo Nacional de Defensa instalado en Madrid, Besteiro asume la representación

³⁸ Cf. Una vida presente. Memorias, I, 188: «Iba a la Facultad en el tranvía 46, en la plataforma delantera; creo que cerca de la plaza de Santa Bárbara subió al tranvía una mujer espléndida, de gran belleza y atractivo, elegante y bien vestida. Me quedé mirándola con complacencia. El conductor volvió los ojos para ver si los viajeros habían terminado de subir y así reanudar la marcha. Y la miró con odio inconfundible. Me recorrió un estremecimiento de sorpresa y consternación: tuve una especie de iluminación, y pensé: “Estamos perdidos. Cuando Marx puede más que las hormonas, no hay nada que hacer”. Aquel hombre no había visto una mujer estupenda, atractiva, deseable: había visto una enemiga. Lo más grave, conste, era la abstracción, la sustitución de la realidad concretísima por un esquema, un rótulo, una clasificación. Y esta actitud se daba, de manera creciente, en ambos lados».

³⁹ Cf. P. PRESTON, *Las tres Españas del 36*, Barcelona 1998, 211.

⁴⁰ Entre 1931 y 1933, recién instaurada la República, preside las primeras Cortes Constituyentes dando muestra de gran ecuanimidad. Se ganó el cariño de los madrileños al permanecer en la capital durante todo el conflicto. Puede leerse el testimonio de Marías sobre aquella circunstancia en, *Una vida presente. Memorias*, I, 250-256. En varias ocasiones ha recordado Marías, con tono emocionado e íntimo, la ejemplaridad que percibió en Besteiro (cf. «Los últimos tiempos», *El curso del tiempo*, I, 204-207; *La España real*, 324-326. 738-750). En torno a la colaboración de Marías con Besteiro: L. ESPAÑOL, *Madrid 1939. Del golpe de Casado al final de la Guerra Civil*, Madrid 2004; P. DE BLAS ZABALETA-E. DE BLAS MARTÍN-MERÁS, *Julián Besteiro. Nadar contra corriente*, Madrid 2003², 386-405. Marías prolonga su relación con Besteiro hasta la muerte de éste en una cárcel sevillana en 1941, cf. *Una vida presente. Memorias*, II, 281-283. En el epistolario de Besteiro a su esposa encontramos dos cartas con referencias a Marías bajo la apelación «joven universitario». Marías proporciona a Besteiro la edición alemana de la obra *Jesus Christus* de Karl Adam para realizar la traducción castellana. La enfermedad de Besteiro, agravada por la insalubridad de la prisión, le impedirá terminar el trabajo (cf. J. BESTEIRO, *Cartas desde la prisión*. 110 cartas a su esposa Dolores Cebrián, Madrid 2004, 243. 254; las cartas están fechadas respectivamente el 24 de abril y el 31 de julio de 1940).

de la última institución visible del gobierno de la República tras la dimisión de su presidente Manuel Azaña, ya exiliado en Francia⁴¹. Y lo hace con el propósito explícito de no prolongar más el sufrimiento y la muerte provocados por una guerra demasiado larga y costosa. Marías escribe y consensua con Besteiro una serie de textos que serían expresión de la intención declarada del Consejo: la búsqueda de la paz. Esos artículos publicados en marzo de 1939 en la edición republicana del diario ABC de Madrid evidencian el temple intelectual y finura de juicio de un jovencísimo Marías que, aun a riesgo de su persona y su futuro profesional, en medio de una vorágine de deserciones, huidas o búsqueda de avales para entrar sin tropiezos en la España de los vencedores, jamás renegó de lo que creía justo y verdadero. Un joven preocupado por el destino colectivo de todo un pueblo que debía enfrentar un futuro alejado de los fracasos nacionales pretéritos. El 22 de marzo de 1939 escribe:

Tenemos que aceptar todos que la guerra va a acabar, y desde el momento en que esté concluida debemos considerarla como pasada, y despojarnos íntegramente de su espíritu. Es menester que se rompan las filas, que no quedemos interiormente agrupados en dos bandos hostiles, sino todos juntos, y que emprendamos la colaboración, la gran tarea que nos espera, hacer a España de nuevo y hacerla mejor que antes. Importa que no se excluya de esta tarea a nadie digno de convivir con los demás; pero importa más aun que nadie se sienta excluido. Que pierda sentido para todos la expresión que ha regido estos tres años: «los otros». El que sienta odio lo debe ahogar dentro de sí mismo, no dejarlo asomar, hasta que se le apague; el que sienta el impulso innoble de hacer recordar su predominio debe sofocarlo y no dejarlo traslucir. Es menester que nadie quiera otra cosa que la justicia estricta⁴².

La experiencia española de estos tres primeros decenios del siglo donde concurren en un mismo espacio genialidad creadora y barbarie atroz convencen a Marías de que «las fiestas del espíritu son las únicas

⁴¹ Cf. A. SABORIT, Julián Besteiro, Madrid 2008, 337-395.

⁴² Cf. H. CARPINTERO, Una voz de la «Tercera España». Julián Marías, 1939, Madrid 2007, 99. Con acierto señala Carpintero que en estos textos de Marías –que califica como «filosofía para la paz»– no es difícil advertir el latido del ejemplo vital y la enseñanza teórica que había asimilado de sus maestros: el coraje de Unamuno que califica la guerra de «incivil»; la idea de las diferencias regionalistas y las manipulaciones políticas a que venía siendo sometido –según Ortega– el «proyecto sugestivo de vida en común» que representaba España (cf. «España invertebrada», OC., III, 449); o, igualmente, el latido de la insistencia orteguiana en el significado originario de la idea de «verdad» como revelación –alétheia– o descubrimiento de la estructura de lo real mas allá de las apariencias cuando se trata de restablecer la convivencia pacífica despojándose de prejuicios ideológicos (cf. Meditaciones del Quijote, 108-118).

revoluciones verdaderas»⁴³. Objetivamente, la guerra civil trajo consigo la destrucción de mundo histórico, cultural y filosófico en que se había formado, así como la instauración de una serie de condiciones que condenaban al ostracismo la España heredada de los liberales y románticos, de los hombres del 98 y de Ortega⁴⁴. Ese compromiso suyo en favor de la reconciliación y su posterior afianzamiento explícito en la filosofía de Ortega que trató de conciliar con su cristianismo sincero, lo emplazaron en una situación personal muy difícil⁴⁵.

La suya fue, a partir de ese momento, una vida a la intemperie, súbitamente despojada por las consecuencias de la tragedia bélica española de los cauces que, en una trayectoria sin alteraciones, hubiesen desembocado en el ejercicio de un magisterio universitario estable en España. Hubo de pasar un tiempo en prisión, vio como su tesis de doctorado era injustamente suspendida⁴⁶ y su pluma era relegada al

⁴³ Expresión que Marías recuerda haber oído de labios del psiquiatra y amigo Yves Pélicier para referirse al papel desempeñado por la capital austriaca en el seno de la pujante cultura germánica del primer tercio del siglo XX (cf. Y. PÉLICIER, *Les ecoles de Vienne*, Paris 1988).

⁴⁴ Marías está convencido de que los caracteres básicos de la cultura española del novecientos se constituyen desde mediados del siglo XVIII hasta el final de la época romántica. Tras el aislamiento del siglo XVII, es la España de Carlos III, Cadalso, Jovellanos y Goya la que vuelve a plantearse su puesto en Europa como empresa común Cf. «La España posible en tiempos de Carlos III», *Obras*, VII, 291-429. Y la esclarecedora reseña a este libro publicada por H. Carpintero en, *Revista de Occidente* 4 (1964) 123-128.

⁴⁵ Ortega había salido de España en 1936. El nuevo régimen lo consideró instigador intelectual de la política que condujo a la instauración de la República. La intelectualidad oficial consideraría su obra subversiva por atentar contra los principios del catolicismo adoptados como firme fundamento espiritual de la visión de España alentada por el gobierno del general Franco. No obstante, y en honor a la verdad, el propio Ortega –como el mismo Marías– había mostrado enérgicamente su desacuerdo con la errática política de unos gobiernos republicanos incapaces de someter sus intereses de poder al bienestar de una gran mayoría ciudadana ilusionada con las perspectivas que se abrían (cf. J. ORTEGA Y GASSET, «Reconocer el error», *OC.*, VIII, 549-551).

⁴⁶ En 1941 presenta su tesis doctoral en filosofía bajo el título *La filosofía del padre Gratry*, Zubiri era su director y envió a Madrid un dictamen muy elogioso del trabajo de Marías, dada su ausencia en aquel momento por las dificultades del ambiente socio-político y encontrarse viviendo en Barcelona como docente (cf. J. COROMINAS- J.A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid 2005, 493-494). Tras el examen público la tesis fue calificada como ‘suspense’. Sólo Manuel García Morente, que presidía el tribunal, protestó airadamente, haciendo constar que se trataba de un veredicto injusto a todas luces (frente a la oposición de los otros miembros del tribunal: el padre M. Barbado, J.F. Yela y V. García Hoz). Habría de esperar hasta 1951, con la llegada al Ministerio de Educación del aperturista Joaquín Ruiz Giménez, para que la

silencio. El franquismo lo mantendría apartado tanto de la universidad como de la cultura oficial.

La posguerra pondría a Marías ante la necesidad de recomponer y reorientar su proyecto y marco axiológico personal⁴⁷. De ahí que, como aquellos románticos que rememora en uno de sus ensayos, se esforzase por crear un estilo vital y una expresión literaria propios, en relación de mutua fecundidad⁴⁸. Su obra se fue construyendo, podríamos decir, por libre, sin el deseable respaldo institucional, mediante un enorme esfuerzo de autodidactismo que lleva siempre consigo el riesgo inevitable y asumible de arrostrar ciertas deficiencias.

A partir del año 1951 acepta la invitación como docente de diversas universidades norteamericanas que visitaría en reiteradas ocasiones⁴⁹. Una de ellas, la universidad de Yale, le ofreció un puesto permanente entre su profesorado, aunque declinó la invitación por fidelidad al destino de su país⁵⁰. Para entonces Marías ya se había acreditado como pensador solvente empeñando todas sus energías en publicaciones que avalaban no sólo la riqueza de su bagaje intelectual, sino también su intención de aprovechar cualquier resquicio de libertad que le ofreciese la adversa situación ambiental⁵¹. Al hilo de las páginas que siguen podremos valorar el modo en que progresan sus publicaciones estrictamente filosóficas⁵².

tesis fuese aprobada con honores y quedase reparada aquella flagrante injusticia. No obstante, había sido publicada a comienzos de 1942 con un significativo subtítulo, La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona.

⁴⁷ Cf. Una vida presente. Memorias, I, 292. En tono similar, Razón de la filosofía, 28-29: «No podía ser profesor —una vocación vivísima, irrenunciable— en las instituciones oficiales españolas. Podía, acaso, escribir algún ensayo en las escasas revistas que podrían aceptar a una persona en mis condiciones; los periódicos me eran inaccesibles —lo fueron por doce años, hasta 1951—. ¿Qué quedaba? Mi vocación filosófica era imperiosa; no menos la de escritor. La única salida auténtica era escribir libros de filosofía».

⁴⁸ Cf. «Un escorzo del romanticismo», Obras, III, 281-300. Cf. R. MIR, «El amor a la palabra en Julián Marías», Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes 150 (2006) 49-54.

⁴⁹ Wellesly College, Harvard, Yale, University of California, University of Oklahoma, Indiana University, Universidad de Puerto Rico, etc.

⁵⁰ Cf. Una vida presente. Memorias, II, 118.

⁵¹ Con anterioridad ya han visto la luz su Historia de la filosofía (1941), su mencionada tesis doctoral en 1942, su Miguel de Unamuno (1943) y la serie de estudios animados por Zubiri agrupados bajo el título San Anselmo y el insensato (1944) que habían sido publicados entre 1934 y 1937 en las revistas Cruz y Raya, Escorial y Hora de España. Estos estudios que versan sobre cuestiones teológicas, metafísicas y antropológicas muestran bien a las claras que su afán era el pensamiento y no las disputas de carácter ideológico. De esos primeros años de posguerra española y europea cabe destacar, sobre todo, su original Introducción a la filosofía (1947). Un título que

Cierto, la dedicación a la filosofía ha concentrado el interés y consumido, como podremos comprobar, las mayores energías de la obra de Julián Marías. No obstante, ese interés primordial le ha proporcionado una inusual capacidad de penetración en otras parcelas del saber en las que se ha internado desplegando un ejercicio de reflexión y escritura concreto, atractivo y, al mismo tiempo, profundo⁵³. En esta línea han de situarse los cientos de artículos publicados en su mayoría en la prensa española y compilados en gran parte en varios libros. En ellos se revela como agudo observador de la realidad social, política, cultural: *Aquí y ahora* (1953), *Ensayos de convivencia* (1954), *El oficio del pensamiento* (1958), *El curso del tiempo* (1998), *Entre dos siglos* (2002), *La fuerza de la razón* (2005). A ello se suma su interés por el cine como peculiar vehículo para la

invita a pensar en un manual cuando en realidad Marías dedica sus páginas a reflexionar de modo directo sobre la situación en que se encuentra el pensamiento europeo tras la crisis que supone la Segunda Guerra Mundial y la respuesta válida que la razón vital puede ofrecer. Junto a las publicaciones personales, y en el mismo entorno de fechas, Marías interviene en 1949 en París en la Semana de Intelectuales Católicos con la ponencia titulada «Le chrétien est-il de la terre?» (cf. Ortega y tres antípodas, 186-192). En ese mismo año participa en el Primer Congreso Internacional de Filosofía que se celebra en Argentina entre el 30 de marzo y el 9 de abril (cf. «La razón en la filosofía actual»). Y en 1955 en el encuentro en el Château de Cerisy con Heidegger. El texto de la intervención de Marías –«¿Qué es la filosofía?»– puede leerse en *El oficio del pensamiento*, 19-26; y sus recuerdos al respecto en *Una vida presente. Memorias*, II, 93-96. Cabe subrayar además el que fue, tal vez, el hecho más relevante de estos primeros años de actividad, la fundación en 1948, junto a Ortega, del ya mencionado Instituto de Humanidades; sin duda una de las iniciativas intelectuales más importantes de la inmediata posguerra española. Su actividad se prolongaría tan sólo hasta 1950, dado que Ortega atenderá preferentemente los requerimientos de universidades norteamericanas y alemanas, donde se sentía más escuchado que en su propia patria, cf. J. LASAGA, José Ortega y Gasset [1883-1955]. *Vida y filosofía*, Madrid 2003, 163-181. En todo caso ambos identifican esta iniciativa y sus frutos como una respuesta a la desorientación ambiental en que vive el mundo tras la Segunda Guerra Mundial. Frente al «nihilismo radical» y el existencialismo angustiado que reedita «cierto romántico frenesí de Kierkegaard», reclaman una reflexión sosegada fundada en el clásico ideal de la ataraxia. Cf. J. ORTEGA-J. MARÍAS, «Instituto de Humanidades», *Revista de Psicología general y aplicada* 3 (1948) 449-468, donde ambos presentan las líneas programáticas de la iniciativa. Además, J. MARÍAS, «Ataraxía y alcionismo», *El oficio del pensamiento*, 27-42.

⁵² Para una visión sintética al tiempo que analítica de las principales obras de Marías puede verse, J. PADILLA, *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*, Madrid 2007, 153-173. Un trabajo similar es el de J. LÓPEZ MORILLAS, *Intelectuales y espirituales. Unamuno, Machado, Ortega, Marías, Lorca*, Madrid 1961, 217-251; aunque parcial dado que se realiza cuando aun la obra de Marías está en plena actividad creadora.

⁵³ Una confesión personal al respecto en, *La educación sentimental*, 10.

mostración de la múltiple fisonomía de la concepción antropológica contemporánea (Visto y no visto, 1970). Marías ha hecho también incursiones en el ámbito de la crítica literaria en los que pone a prueba la intuición que había descubierto muy tempranamente en su maestro Unamuno, que la novela, el teatro y la poesía son un formidable campo de pruebas para el planteamiento de las cuestiones últimas que ha de enfrentar la existencia del hombre concreto, de carne y hueso: Al margen de estos clásicos (1967), La imagen de la vida humana y dos ejemplos literarios: Cervantes y Valle-Inclán (1971), Literatura y generaciones (1975), La educación sentimental (1994). A todo ello hay que añadir los libros que, con un estilo ágil y ameno, dedica a recoger a reflexionar en primera persona sobre la idiosincrasia de diversas regiones españolas o sociedades que ha conocido muy directamente, en particular, la norteamericana: Los Estados Unidos en escorzo (1956), Imagen de la India (1961), Nuestra Andalucía (1966), Consideración de Cataluña (1966), Análisis de los Estados Unidos (1968), Israel: una resurrección (1968), Sobre Hispanoamérica (1973).

2. Circunstancia filosófica

La obra de Marías tiene su origen y se nutre del precipitado de una tradición filosófica española que, sin ser en absoluto ajena al pensamiento europeo del siglo XX –fundamentalmente alemán– ha buscado un camino reflexivo propio y genuino. La denominación «Escuela de Madrid» ha pasado a convertirse en referencia común en torno a la que agrupar las figuras más destacadas de aquella tradición⁵⁴.

2.1 La Escuela de Madrid

Hablar de «Escuela de Madrid» equivale a subrayar la importancia que adquiere la postura filosófica de Ortega como inspiradora de un movimiento renovador del pensamiento filosófico que alcanza su madurez en la España de los primeros decenios del siglo XX. Junto a la figura

⁵⁴ Para lo que sigue, además de las publicaciones de nuestro autor, resulta valiosa la consulta de: A. GUY, Historia de la filosofía española, 275-475; A. LÓPEZ QUINTÁS, Filosofía española contemporánea, Madrid 1970, 113-174; R.E. MANDADO, «Pensamiento e identidad cultural: la filosofía española durante el siglo XX»; A. PINTOR RAMOS, Historia de la filosofía contemporánea, Madrid 2002, 361-374; A.C. SÁNCHEZ CUERVO, «Itinerarios del pensamiento español en el siglo XIX», en M. MACEIRAS, ed., Pensamiento filosófico español. Del barroco a nuestros días, II, Madrid 2002, 154-194; M. SUANCES, Historia de la filosofía española contemporánea, 305-350. 403-451; L. LLERA, «La filosofía católica de la España de Franco (1939-1975)», Hispania Sacra 43 (1991) 437-473.

aglutinadora de Ortega, el núcleo inicial lo constituyen Manuel García Morente –coetáneo de Ortega–, junto a Xavier Zubiri y José Gaos. Todos ellos se hallan incorporados a tareas docentes en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid entre 1931 y 1936, años de estudio de Marías⁵⁵. En el ejercicio de su labor docente entran en contacto con Ortega en el momento en que éste gesta su filosofía. Ortega ejerce sobre ellos la función de figura de referencia, más que la de trasmisor de un cuerpo doctrinal que, por otro lado, no estaba aun plenamente explicitado⁵⁶. En un sentido amplio, cada cual desde su propia trabazón intelectual, e incluso adoptando posturas divergentes respecto de la orteguiana, constituyen lo que Marías ha denominado una «escuela»⁵⁷. Las inquietudes culturales

⁵⁵ Para comprender el alcance y trascendencia de aquel periodo espléndido de la Facultad de Filosofía de Madrid y su fisonomía como institución, resulta de gran ayuda el capítulo que le dedica J. L. Abellán en su *Historia crítica del pensamiento español*, V/3, Madrid 1991, 229-340 (cap. XLIII: «La Escuela de Madrid. Origen, constitución y evolución»). Más recientemente, R.V. ORDEN JIMÉNEZ, «La formación de una escuela de filosofía», en *SOCIEDAD ESTATAL DE CONMEMORACIONES CULTURALES, La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República*, Madrid 2008, 213-222. En lo que se refiere a la trayectoria de los discípulos más destacados –E. Lafuente, L. Díez del Corral, J.A. Maravall, A. Rodríguez Huéscar y el propio Marías–, resultan esclarecedores los diversos estudios reunidos por J. Padilla bajo el título *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*.

⁵⁶ Cf. *Acerca de Ortega, 195-196*: «La situación de la filosofía antes de 1936 estaba condicionada por la inspiración y el magisterio de Ortega. De él procedía el impulso a filosofar que estaba dando insólitos frutos. Salvo grupos muy marginales, cuantos cultivaban en serio la filosofía se sentían vinculados al estímulo y la enseñanza de Ortega. Morente, Fernando Vela, Zubiri, Gaos, Recaséns Siches, Xirau en Barcelona, y los colaboradores más jóvenes y menos notorios de estos maestros, se consideraban unidos en una empresa común, definida por la libertad y, por tanto, por la independencia intelectual».

⁵⁷ Cf. *Filosofía española actual*, 9. Posteriormente, en 1962, Marías escribe al respecto: «Desde hace unos cuantos años, se empezó a hablar, más fuera de España que dentro de ella, de la “Escuela de Madrid”. Si se entiende por “escuela” un sistema académico de cátedras, seminarios, institutos y publicaciones, tal escuela de Madrid no existe ni ha existido nunca; pero si se entiende bajo esa expresión una doctrina filosófica original y coherente, con una inspiración común y diversificada en planteamientos autónomos y personales, es una realidad indiscutible. Antes de la guerra civil de 1936-39, la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid había llegado a cultivar esta disciplina con una intensidad y un nivel que nunca se había conocido antes en España, y que, podían compararse con los más altos de cualquier otro lugar; de ahí nació el germen de una escuela filosófica, que después de la guerra civil se destruyó enteramente en su forma académica e institucional, pero que no se ha extinguido. En dispersión física, pero con continuidad mental, en España y en América, con nuevos temas y orientaciones varias, persiste con una lozanía capaz de resistir a todos los vientos desfavorables», cf. *Ser español*, 238-239. Tal vez hablar de inspiración, en sentido

despertadas por la intelectualidad española de inicios de siglo que personifica Miguel de Unamuno encuentran continuidad en una serie de empresas orteguianas que persiguen la creación de un clima cultural que propiciase el asentamiento de la razón filosófica en un país desconectado espiritualmente de Europa. Con Ortega comienza –en palabras de Marías– «una manera nueva de mirar las cosas». La cátedra de Metafísica en la Facultad de Filosofía de Madrid a la que accede en 1910 proporcionó a Ortega la cobertura institucional necesaria como plataforma privilegiada desde la que aunar esfuerzos y poder influir en los espíritus más elevados⁵⁸.

Entre esos espíritus se hallan en primer lugar aquellos compañeros de claustro que se sienten atraídos por el magnetismo de la personalidad de Ortega, experimentan su influencia intelectual al conformar su propio pensamiento, y participan coordinadamente de un estilo pedagógico nuevo⁵⁹. A los mencionados habría que añadir, entre otros, la relevante figura de María Zambrano que actúa como ayudante en la cátedra de Ortega y a quien la guerra obligará también a emprender el camino del

amplio, sea lo más adecuado para denominar el ascendente de Ortega sobre colegas y discípulos. En su estudio panorámico, J.L. Abellán constata que la mayoría de estudiosos que se han ocupado del fenómeno han empleado el calificativo «escuela» para referirse a una común orientación doctrinal que conduce a su vez a la asunción de unos determinados principios metodológicos (cf. en esta línea, J. FERRATER MORA, «Madrid (Escuela de)», en ID., *Diccionario de Filosofía*, III, Madrid 1981³, 2066-2067). Marías emplea la expresión «escuela» en 1948 en el prólogo a *Filosofía española actual*, obra publicada originalmente en Buenos Aires, en la que aglutina diversos estudios en torno a la obra de Unamuno, Ortega, Morente y Zubiri. Parece que no es Marías quien emplea originalmente la expresión, pues según J.L. Abellán, ya en 1938 J. Gaos había calificado como «escuela de Ortega» la orientación doctrinal compartida por los integrantes de aquella facultad madrileña durante los años de la Segunda República (cf. *Historia crítica del pensamiento español*, V/3, 229). Carece de importancia si Marías es o no el autor original de la denominación. Conviene constatar, en primer lugar, que no es posible hablar de una influencia exclusiva de Ortega. María Zambrano, por ejemplo, o el mismo X. Zubiri son titulares de una obra que ha buscado un camino propio y muy personal; el mismo Marías, junto a P. Laín Entralgo y J.L. Aranguren, invocan sobre sí –además del magisterio de Ortega– la influencia de Zubiri, etc. Por otro lado, sí permanece, en cambio, la percepción de que aquellos hombres compartieron un mismo espíritu e inquietud concentrada en elaborar un genuino pensamiento filosófico español.

⁵⁸ Cf. J.L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, V/3, 212-228.

⁵⁹ Cf. *Una vida presente. Memorias*, I, 128: «Ni rastro de rutina; no había por supuesto libros “de texto”. Los profesores iban mostrando su propio saber y sus ideas personales; pero todo ello se apoyaba en la lectura y el comentario de los clásicos –de filosofía, de literatura que eran el verdadero núcleo de la formación [...] Había una coordinación muy fuerte entre los profesores de nuestra sección, y cada curso se integraba con los que recibíamos de los demás».

exilio. No nos es posible abarcar aquí –por razones de competencia personal y método de trabajo– el alcance de todas estas figuras. Nos limitamos a un bosquejo de la vida y obra de aquellos maestros en los que, empezando por Ortega, Marías ha concentrado la memoria agradecida de aquellos años de formación universitaria y ha reconocido un magisterio más directo. Intentamos dibujar un boceto de intereses temáticos cuyos trazos completará, como hemos señalado, el siguiente capítulo.

2.1.1 Principales exponentes de la Escuela

La obra de José Ortega y Gasset (1883-1955) se muestra ante el lector como un gran continente que esconde en cada uno de sus rincones paisajes insospechados y sendas que se bifurcan en multitud de direcciones⁶⁰. No resulta sencillo trazar sobre ella una cuadrícula que facilite la orientación. Por otro lado, a la dificultad objetiva de la obra escrita –fondo y forma– ha de añadirse el hecho de que en Ortega no es posible deslindar su trayectoria intelectual del ímpetu de su intervención en la cultura, la sociedad y la política de la España del primer tercio del siglo pasado. Como hemos apuntado, los maestros del 98 actúan como caja de resonancia española de las inquietudes espirituales que recorren Europa al iniciarse el nuevo siglo. Ortega elabora una visión filosófica rigurosa y decididamente moderna. Con él llega el momento de reformular un nuevo horizonte a partir del cual la razón pueda romper el cerco del positivismo y retomar la senda de la atención al anhelo de vida que habita en el fondo del espíritu el hombre y ha sofocado, en gran medida, la razón moderna. Su formación centroeuropea⁶¹ fecunda el empuje de sus convicciones personales convirtiendo a Ortega en motor de un nuevo paradigma cultural que pretende hacer del conocimiento y la pedagogía instrumentos de acción política, es decir, de presencia efectiva en la conciencia hispánica⁶².

⁶⁰ En este sentido emplea Marías la imagen del «iceberg» para caracterizar el estilo y la forma en que plantea Ortega la mayor parte de sus obras e ideas. Es la imagen que identifica el método que el propio Marías pretende aplicar al esclarecimiento de la obra del maestro: explorar, descubrir y reconocer la profundidad que alcanza una filosofía que, en manos de Ortega, refrena la tendencia a mostrarse como saber técnico, optando por expresarse, con no menos rigor, mediante un estilo de incitantes tintes dramáticos, cf. *La Escuela de Madrid*, 275; Ortega. *Circunstancia y vocación*, 238-241.

⁶¹ Cf. Ortega. *Circunstancia y vocación*, 181-209.

⁶² R.V. ORDEN JIMÉNEZ, «La formación de una escuela de filosofía», 218: «Ortega actuó, fundamentalmente en cuatro frentes: el académico, el científico, el editorial y el socio-político. Mientras en este último fue de fracaso en fracaso, en los tres primeros obtuvo grandes éxitos y, además, los supo ligar magistralmente. Fue la elaboración de una concepción filosófica original, al amparo del pensamiento alemán más avanzado del momento y que impartía en sus clases y en conferencias con un éxito inigualable gracias

Los principios de la fenomenología impulsan el afán de radicalidad que Ortega prevé como necesidad primaria e irrenunciable de un pensamiento auténtico⁶³. Es así como, descubriendo las deficiencias tanto del realismo clásico como del idealismo en sus diversas reformulaciones, propone una reforma hermenéutica que trastoca los parámetros de la metafísica situando el arquetipo de la misma no en el concepto de ser sino en la vida en tanto «realidad radical». Para Ortega, las cosas no se caracterizan últimamente por la inmutabilidad; lo que durante centurias se ha llamado naturaleza de las cosas no es sino un modo posible de interpretar la realidad que funciona, en última instancia, como una «creencia». Este modo de pensar ha constituido el fundamento del enorme avance experimentado por la ciencia física. El problema es que el modelo racional que funda las ciencias físicas, adscrito en exclusiva al paradigma cognitivo de la razón pura, da muestras patentes de agotamiento e incompetencia ante realidades que, perteneciendo plenamente al mapa que conforma la identidad humana, se rebelan y resisten a someterse a ese esquema de intelección: la historia, la vida, el sentimiento.

Sería falso decir que el hombre ha perdido la fe en la razón. Lo que pasa es que en el siglo XVII las minorías dirigentes europeas comenzaron a sentir una confianza radical en el poder absoluto de la inteligencia como instrumento único y universal para hallar solución a los problemas de la vida. Esta confianza se propagó a círculos sociales cada vez más amplios durante el siglo XVIII, y en el XIX llegó a constituirse en fe vigente de las colectividades europeas. La fe en la inteligencia no tenía límites visibles ni en su carácter de fe, ni en lo que se esperaba de la inteligencia. En vista de ello el hombre se puso a vivir de ideas como tales. De aquí la fabulosa producción de trabajos científicos, de teorías, de doctrinas, de ideas en suma. Pero un buen día se echó de ver que mientras la inteligencia y la razón resolvían cada vez más perfectamente innumerables problemas, sobre todo de orden material, habían fracasado en todos sus intentos de resolver los otros, principalmente los morales y sociales, entre ellos los problemas que el hombre siente como últimos y decisivos⁶⁴.

a una oratoria brillante, la que le permitió congrega a una serie de colegas y jóvenes filosóficamente impetuosos, los cuales contaron, además, con el complejo editorial Revista de Occidente para difundir no sólo sus ideas sino también todas aquellas obras extranjeras que estimaban apreciables y que ellos mismos se comprometían a traducir; todo esto constituye lo que se conoce como la Escuela de Madrid».

⁶³ Cf. J. SAN MARTÍN, «Husserl y Ortega: Sobre la crítica de la cultura en la fenomenología», en J. SAN MARTÍN-J. LASAGA, Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI, Madrid 2005, 111-130.

⁶⁴ J. ORTEGA Y GASSET, «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», OC., VI, 9.

A la luz de esto se entiende el carácter dramático que tiene para Ortega la metáfora de la vida humana como síntoma del naufragio del hombre contemporáneo. El postulado de la vida como realidad radical y el consiguiente descubrimiento de la razón como función de la vida, es decir, su cualificación como «razón vital», «histórica» y «narrativa», tiene repercusiones antropológicas y éticas de gran alcance.

Junto a ello, esta acepción metafísica implica una auténtica revolución copernicana en la relación entre vida (sujeto) y cultura (objeto). La cultura cobra todo su sentido cuando está al servicio de la vida, y no viceversa⁶⁵. ¿Qué sucede en el caso español? La propia cultura española es, para Ortega, un admirable paradigma de razón vital en ejercicio. El genio hispánico ha hecho de la expresión artística en sus diversas manifestaciones (novela, poesía, teatro, pintura...) vehículo de una razón que procede intuitivamente. Percepción en la que Ortega coincide con Unamuno al describirse como profesor de filosofía in partibus infidelium y verter su filosofía en lengua literaria⁶⁶. La forma del pensamiento orteguiano lleva implícita la preocupación efectiva por el fondo, es decir, por las ideas que han de arraigar en el espíritu que las recibe. Sus escritos sobre política⁶⁷ o sus iniciativas periodísticas se sitúan en esta línea: la creación de la revista España y, en solitario, la edición de la revista El Espectador; sus artículos en el diario El Sol o la fundación en 1923 de la prestigiosa Revista de Occidente. Todo ello sin renunciar a un ejercicio racional que integrase la capacidad estética de la mirada mediterránea con la claridad conceptual de la mente germana. Sólo así podría operarse la «salvación de la circunstancia» española⁶⁸. Esta labor integradora es la nota más peculiar de la personalidad y la obra de un Ortega que desespera de la exasperación de los extremos. La guerra civil arrumbaría las pretensiones de este ambicioso

⁶⁵ J. ORTEGA Y GASSET, «El tema de nuestro tiempo», OC., III, 587: «Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró».

⁶⁶ Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, 43.

⁶⁷ Cf. J. ORTEGA Y GASSET, «Vieja y nueva política», OC., I, 710-737.

⁶⁸ «No me obliguéis a ser sólo español si español sólo significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas obras civiles; no azucéis al ibero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración», cf. *Meditaciones del Quijote*, 159. Para una visión de la obra cultural impulsada por Ortega en continuidad con sus convicciones filosóficas puede consultarse, M. MENÉNDEZ ALZAMORA, *La Generación del 14. Una aventura intelectual*, Madrid 2006.

proyecto de reforma que tuvo en la Facultad de Filosofía y Letras de la universidad madrileña de los años treinta su expresión más eminente.

Manuel García Morente (1886-1942), que ocupa la cátedra de Ética desde 1912, actúa como decano en el periodo en que Julián Marías se forma en la facultad. Más que por su creatividad, Morente destaca por su proverbial capacidad de síntesis y claridad en la exposición de los diversos sistemas de pensamiento⁶⁹. Formado inicialmente en el neokantismo de la escuela de Marburgo (Cohen, Natorp y Cassirer) y Berlín, conoce la obra de Bergson, Scheler y Husserl. Por influencia de Ortega y Heidegger, adoptará una postura crítica que le lleva finalmente a reivindicar la renovación de la metafísica a partir de la idea orteguiana de la vida frente al positivismo que había marcado el siglo XIX⁷⁰. Siguiendo a Ortega, señala Morente que en su época la filosofía asiste a una «nueva navegación», todavía de contornos indefinidos, que habría de conducir a la superación tanto del realismo aristotélico como del idealismo kantiano⁷¹. Junto a su trabajo intelectual despliega como decano de la Facultad una labor incesante, más allá de lo puramente administrativo, para dinamizar la relación entre profesores y alumnos y, sobre todo, para situar la Facultad de Madrid a la altura de las mejores de Europa⁷².

⁶⁹ Cf. Una vida presente. Memorias, I, 113-114.

⁷⁰ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, Filosofía española contemporánea, 136-150.

⁷¹ Un ejemplo elocuente de la afinidad de Morente con los planteamientos de Ortega se encuentra en el último capítulo de sus Lecciones preliminares de filosofía al que Morente titula «Ontología de la vida» (Madrid 2007², 365-381). Tras repasar los principales hitos y problemas epistemológicos de la filosofía de Aristóteles a Hegel, considera Morente que «la superación del eterno encuentro y choque entre la solución realista y la solución idealista del problema metafísico está en que ambas realidades (la realidad del yo y la realidad de las cosas) no son más que aspectos, cada uno de ellos parcial, de una realidad, de una entidad más profunda, que las comprende a ambas, y que es la existencia total, o sea, la vida, mi vida», cf. Lecciones preliminares de filosofía, 366). Ahora bien, para captar esta situación de privilegio que la vida tiene en el ámbito del ser, no se puede partir del «análisis dialéctico de la noción misma de ser», sino que el camino será la inserción existencial-reflexiva en el ámbito concreto del ser; siguiendo, por tanto, el camino abierto por Ortega y Heidegger (cf. Lecciones preliminares de filosofía, 327-335). Continúa Morente señalando las posibilidades que promete el método de la razón vital para hallar «conceptos históricos», que permitan la expresión de la no identidad o variabilidad con que se nos ofrece e identifica la vida. Tal vez lo más interesante de la visión que presenta Morente sea, tal y como advierte con acierto Marías en el prólogo que escribe para las Lecciones, la consideración de dos ámbitos sobre los que Ortega pasa veloz, la realidad de la muerte y el problema de Dios.

⁷² A su iniciativa se debe la organización de un crucero por el Mediterráneo del que participan profesores y alumnos. Fruto de él es la primera publicación de Marías, el diario que escribió de sus impresiones en aquel viaje, cf. C. DEL REAL-J. MARÍAS-M.

La historia personal de Morente también está profundamente marcada por la guerra española. Hubo de abandonar el país. Y, tras una primera estancia en Francia y posteriormente en Argentina –invitado como docente en la Universidad de Tucumán–, regresa a España para reintegrarse a su cátedra. Mientras tanto ha experimentado personalmente una profunda transformación espiritual que desemboca en su conversión católica y la ordenación sacerdotal. Es entonces cuando une a sus intereses intelectuales el estudio de la filosofía de Tomás de Aquino y de la teología moderna⁷³. Su muerte prematura impidió que su influencia se prolongase entre nuevas generaciones de pensadores que, como Marías, se beneficiasen de su estilo pedagógico y su juicio ponderado.

Finalmente, Xavier Zubiri (1898-1983) también encarna una trayectoria personal e intelectual muy particular. Sin duda, la más original de la «escuela» junto a la de Ortega y, además, de enorme proyección para el pensamiento filosófico y teológico contemporáneo. Son varias las circunstancias, reconocidas por los especialistas, que conviene considerar, y han condicionado en cierto modo el hecho de que el pensamiento de Zubiri no haya desplegado con mayor intensidad su potencialidad: en primer lugar la distancia temporal con la que fueron apareciendo a lo largo de su vida sus principales obras, pues Zubiri se negaba a publicar aquello que no hubiese revisado antes de manera exhaustiva y concienzuda. Por otra parte, se trata de una obra dotada de gran complejidad conceptual y un estilo literario de enorme densidad y precisión. En tercer lugar, como condicionante de no menor relevancia, también la vida de Zubiri ha sido atravesada por el sino trágico de la contienda civil española⁷⁴. Había ocupado la cátedra de historia de la filosofía en 1926. Cuando en 1936 se desencadena el conflicto Zubiri se encuentra en Roma; y, tras una estancia en París, hasta 1939 no tiene la oportunidad de regresar a España. Para entonces, su situación personal como sacerdote secularizado y ya casado le impide desempeñar tareas públicas en la diócesis de Madrid, donde había actuado como sacerdote. Se decide por la universidad de Barcelona, pero, tras dos años de docencia, opta por el retiro voluntario y la vuelta a Madrid para dedicarse intensamente a su obra personal. Su presencia pública

GRANELL, *Juventud en el mundo antiguo*. Crucero Universitario por el Mediterráneo, Madrid 1934.

⁷³ Cf. M. GARCÍA MORENTE, *Escritos desconocidos e inéditos*, Madrid 1987, 160-190; donde se recogen dos conferencias, dedicadas a dos aspectos de la obra del Aquinate: «La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino» (1940), y «El clasicismo de Santo Tomás» (1941).

⁷⁴ Para comprender la situación en que queda el filósofo y su filosofía tras la contienda resulta muy útil y esclarecedora la información aportada por A. PINTOR RAMOS, «Zubiri y su filosofía en la postguerra», *Religión y Cultura* 32 (1986) 5-55.

quedaría reducida a la de algún curso, conferencia o invitación de centros universitarios. Como sucede con Marías, también para Zubiri ha sido necesario enfrentar la circunstancia particular para reorientar una y otra vez el proyecto personal y profesional⁷⁵.

En lo referente a Marías, la concepción zubiriana de la relación del hombre con Dios ejercerá en su pensamiento una influencia muy significativa. Zubiri deja una huella imborrable en la antropología de Marías en lo que respecta a la consideración del sujeto como estructura abierta y, sobre todo, en su condición «religada». Es decir, en la aproximación a Dios como «fundamento» de la vida humana. Este es el ámbito de preocupaciones que impulsa la elección del tema a estudiar en su tesis bajo la dirección de Zubiri: la obra del sacerdote francés A. Gratry que Marías interpreta como un esfuerzo por recuperar el tema de Dios y de la persona para la metafísica.

En el momento en que la filosofía, en posesión de su riguroso método fenomenológico, convencida de su carácter metafísico y dominada por el análisis ontológico de la existencia o de la vida, siente la urgencia inaplazable de plantear los radicales problemas de Dios y de la persona, en una peculiar unidad, adquiere su actualidad más viva la filosofía de Gratry, que se mueve justamente en esa dimensión, y hace patente su puesto en la historia de la filosofía. Esta es la razón del presente estudio⁷⁶.

En línea similar se sitúan los ensayos incluidos en su *San Anselmo* y el *insensato*, en continuidad con los esfuerzos de la teología católica contemporánea a la hora de pensar en clave histórica y existencial – remontando el intelectualismo de la neoescolástica– las estructuras del hombre como gramática de la expresividad de la trascendencia en la inmanencia. Finalmente, no menos fluye la aportación reflexiva de Zubiri

⁷⁵ Para una visión exhaustiva que combina trayectoria vital y empresas intelectuales, puede consultarse J. COROMINAS- J.A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. El esfuerzo combinado de la Fundación Zubiri en la publicación regular de su obra inédita y de un buen número de investigadores en el desarrollo de su pensamiento están invirtiendo el impacto atenuado que había tenido el pensamiento del filósofo vasco durante su vida. Entre las monografías recientes dedicadas a la obra de Zubiri pueden verse: A. PINTOR RAMOS, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994; D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 2007; J.L. CABRIA, *Teología y filosofía en Xavier Zubiri*, Roma 1997; J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios. Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, Roma 2004, 9-156; B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Madrid 1996.

⁷⁶ Cf. *La filosofía del Padre Gratry*, 42.

cuando Marías concentra sus esfuerzos en la construcción de una filosofía de la persona⁷⁷.

No obstante, y en continuidad con la perspectiva teológica, la gran aportación de Zubiri al intelecto de la Escuela de Madrid –y a la filosofía española contemporánea– reside en su reflexión epistemológica. Su esfuerzo por repensar la posibilidad de una «filosofía primera», que tiene un primer fruto importante en la extraordinaria aportación que supone *Sobre la esencia* (1962). Aunque ahora no sea posible entrar en detalle, conviene señalar que la distancia intelectual, que no afectiva, que se produjo entre Zubiri y Marías en los últimos años tiene probablemente su raíz en los planteamientos de esta obra y, sobre todo, en las variaciones que introduce Zubiri en su pensamiento antropológico a medida que profundiza su peculiar concepción de la idea de realidad⁷⁸.

⁷⁷ Cf. H. CARPINTERO, «Un discipulado filosófico. Zubiri y Marías», en J. A. NICOLÁS-O. BARROSO, eds., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004, 65-79.

⁷⁸ En el último apunte que dedica Marías a Zubiri en sus *Memorias* puede leerse: «Mi amistad con Zubiri no era tan frecuente ni tan íntima como había sido [...] Había seguido siempre sus cursos de Madrid, no siempre de acuerdo con sus puntos de vista [...] Su orientación filosófica, sobre todo en los últimos años, no era coincidente con la mía; pero como historiador de la filosofía y como teólogo era difícilmente superable. Creo que su vocación más profunda, y conservada hasta el final, sin eclipse ni descensos, era la de teólogo, y en ese campo no había leído nada de nuestra época que me interesara tanto», cf. *Una vida presente. Memorias*, III, 269. Creo que a partir de los calificativos que Marías otorga a su maestro puede conjeturarse un primer motivo del distanciamiento entre maestro y discípulo: Marías había tenido su primer contacto con la historia de la filosofía a través de la enseñanza de Zubiri, que fue catedrático de esta materia; de modo que tal vez Marías llegó a esperar de él la escritura de una «nueva» historia de la filosofía. Por otro lado, Marías había recibido y comentado con entusiasmo el ensayo zubiriano *En torno al problema de Dios* (1935), considerando que significaba el inicio de una prometedora obra teológica frente a los esquemas neoescolásticos. Por todo ello, quizás Marías se mostró reticente frente al trabajo especulativo que Zubiri emprendió en su madurez. Junto a esto, habría que reseñar un motivo de mayor envergadura. En un ensayo de 1955 –*Realidad y ser en la filosofía española*– Marías había incluido la obra de Zubiri en el esfuerzo que la filosofía española venía realizando para plantear el problema de la realidad buscando una metafísica que fuese «más allá de la ontología» y diese razón de ella. A saber, «una idea de metafísica como teoría de la vida humana y, por lo tanto de toda realidad, pero en cuanto complicada en mi vida», cf. «*Realidad y ser en la filosofía española*», *La Escuela de Madrid*, 358. Baste señalar por el momento que, ciertamente, *Sobre la esencia* no representaba este modo de hacer metafísica. Sobre los condicionantes formales de esta obra de Zubiri que pudieron influir en una recepción poco entusiasta de la misma: J. COROMINAS- J.A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, 618-620.

2.1.2 El lugar de Marías en la Escuela de Madrid

Entre 1931 y 1936 Marías vive un periodo de excepcional incitación y entusiasmo intelectual. Como estudiante de aquella Facultad de Filosofía y discípulo de estos maestros, tiene la oportunidad de recibir de ellos un magisterio directo y, en el caso de Ortega, un entramado de pensamiento muy maduro⁷⁹. El espíritu reinante en aquella Facultad colmó con creces la vocación filosófica de un joven universitario que, al inicio de sus estudios superiores, también había mostrado inquietud por las ciencias⁸⁰. Marías se deja ganar desde el primer momento por el entusiasmo que alientan sus maestros, y se identifica con una empresa que pretendía alentar, más allá de la transmisión de conocimientos, un nuevo estilo de sociedad y cultura. El círculo de significados biográficos que tiene para Marías aquel periodo se completa con el hecho de que entre sus compañeras de Facultad se encuentra su futura esposa, Lola Franco.

Junto a Rodríguez Huéscar y P. Garagorri, Julián Marías no depondría jamás, a pesar de las inclemencias socio-políticas, ni su afecto personal por Ortega ni la profunda asimilación del núcleo de su teoría filosófica⁸¹. De él

⁷⁹ Tanto en sus Memorias como en sus escritos científicos, Marías muestra que Ortega fue mucho más que un profesor. De él emanaba un estilo de pensar, un magnetismo forjado a partir de un diálogo audaz con la modernidad, henchido de ideales europeos sin perder por ello sus raíces hispánicas. Un apasionado recapitulador de la historia de España que había sido capaz de superar el límite melancólico que había paralizado muchas sensibilidades tras los desastres históricos y cataclismos espirituales de finales del XIX. Para Marías, huelga decirlo, Ortega fue un referente constante, incluso más allá de su muerte, por su talante liberal, el atrevimiento de su intelecto y su capacidad para forjar un estilo literario propio. Todo un ejemplo de un hombre responsabilizado de sí y de sus semejantes, los pobladores de su circunstancia, cf. Una vida presente. Memorias, I, 110-112. En tono similar se expresa su condiscípulo Rodríguez Huéscar al relatar la suerte que tuvieron de «vivir el magisterio de Ortega en la sazón de madurez» en que ellos pudieron gozarlo, cf. A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Con Ortega y otros escritos, Madrid 1964, 28. Cf. J. SOLER, El pensamiento de Julián Marías, Madrid 1973, 25-61.

⁸⁰ Cf. Una vida presente. Memorias, I, 95.

⁸¹ Los nombres citados se incluyen en lo que algunos han llamado la «escolástica orteguiana». Pueden citarse tres publicaciones que son testimonio elocuente de discipulado y tienen su centro neurálgico en el estudio del método orteguiano como pieza esencial de sus respectivos planteamientos filosóficos: P. GARAGORRI, Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española, Madrid 1968; A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega, Madrid 1966; J. MARÍAS, La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española. Esta obra de Marías constituye la versión definitiva, tras la muerte de Ortega, de una serie de estudios sobre Unamuno, Morente, Zubiri y Ortega que apareció en 1948 bajo el título La filosofía española actual, y había sido refundida y ampliada de nuevo en 1953 como El existencialismo en España. Cf. Algunos matices sutiles sobre la diferente percepción de la obra de Ortega

recibió el instrumento metódico, la teoría analítica de la vida humana que emana de la metafísica de la razón vital, para indagar abiertamente con rigor sistemático, no sólo en la historia de la filosofía, sino, y ante todo, en la «tectónica de la persona» que su maestro apenas había esbozado⁸². La exploración a fondo de la teoría del conocimiento que propone la figura de «mi vida» como órgano de intelección, permite a Marías modular el abstraccionismo clásico y lanzarse abiertamente a la predicación de lo concreto en sus caracteres de dinamicidad e historicidad⁸³. Este principio descubre a Marías la trascendencia metafísica del verbo «estar» y la posibilidad de abrir un camino a la exploración antropológica que ni la doctrina de Ortega ni la analítica de la existencia de Heidegger habían transitado: la atención a los parámetros concretos —«empíricos»— que configuran la circunstancia de la vida humana considerando las posibilidades de las variaciones espacio-temporales e históricas que la atraviesan como fuente de identidad del sujeto. La corporeidad —en su carácter disyuntivo de masculinidad y feminidad—, el tiempo —en su articulación de presente, pasado y futuro—, la lengua, la experiencia del amor, la necesidad de sentido, etc., Esos elementos empíricos y, no obstante, de carácter estructural, que hacen posible mi vida, y a los que Marías llama «instalaciones», son el subsuelo sobre el que se construye el proyecto vital de la persona. Se trata del contenido de *Antropología Metafísica. La estructura empírica de la vida humana* (1970). Al hablar de los últimos decenios de su pensamiento, volveremos sobre ella.

entre P. Garagorri y J. Marías en, Z. KOURÍM, «Cotribution à la philosophie espagnole», *Revue de Métaphysique et de Morale* 77 (1972) 252-259; un paralelismo entre la vida y obra de Marías y la de Rodríguez Huéscar en, J. PADILLA, Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid, 193-201.

⁸² Cf. J. ORTEGA Y GASSET, «Vitalidad, alma, espíritu», en OC., II, 570.

⁸³ Volviendo al ámbito de la literatura, la obra de Azorín —con el que Marías mantuvo una relación cercana hasta su muerte en 1967— representa para nuestro autor el correlato literario del modelo fenomenológico que él mismo emplea en su indagación racional de la realidad humana. Marías se confiesa admirador del estilo preciso de Azorín, de su prosa clara, de la capacidad para demorarse en los detalles del paisaje y señalar las conexiones vitales que existen entre sus componentes, así como entre el paisaje y sus habitantes. Su «manera de ver los personajes es asistir a sus vidas». Y lo mismo puede decirse de su captación del tiempo: «La novela de Azorín —culminación de su estilo y de su obra entera — significa el descubrimiento pleno de la temporalidad. Mientras Unamuno se angustia por la personalidad y su realidad, amenazada por la muerte, Azorín siente la emoción, la angustia de la vida mientras dura, el pasar del tiempo que no vuelve pero de alguna manera se queda: a la vez la consistencia y la fugacidad, lo que podríamos llamar el espesor móvil de la vida humana», J. MARÍAS, *Literatura y generaciones*, 153-154. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, «Azorín o primores de lo vulgar», OC., II, 291-322.

Como decimos, este es el horizonte orteguiano desde el que Marías emprende la ardua tarea de la posesión de la realidad personal, es decir, el esclarecimiento de aquellos atributos que definen la identidad personal del hombre que interactúa proyectivamente con la realidad en todas sus dimensiones⁸⁴. En la descripción de dichas dimensiones, Marías integra con maestría el legado de Ortega con su convicción de fe. Es así como se refiere al origen único del hombre (ser creado, «a imagen de Dios»), a su relación dinámica con la trascendencia identificada por la Revelación cristiana en sus rasgos personales como «Amor efusivo» (Dios) y, en virtud de esa apertura mediada en el amor a los otros y de los otros, a su destino trascendente –«perduración», más allá de la muerte– como posesión definitiva del proyecto personal que se ha vivido en constante esfuerzo de respuesta libre a sí mismo («autenticidad») y a las exigencias del entorno (los otros)⁸⁵. En este tramo aflora en la obra de Marías el magisterio de Zubiri. Con él no sólo había percibido la dignidad intelectual de la fe cristiana como vía de intelección⁸⁶, sino la efectiva integración de la perspectiva teológica en el discurso metafísico y antropológico. Ya en 1941, comentando el escrito de Zubiri *En torno al problema de Dios*, escribe el joven Marías:

La filosofía existencial descubre que el ente humano envuelve ontológicamente el yo y el mundo como tal; este es el supuesto –barruntado

⁸⁴ «El último reducto de dificultad reside en pensar, no ya la vida humana –esto se ha logrado con asombrosa perfección en nuestro siglo–, sino la persona que vive», cf. *Persona*, 134. En este sentido, María Zambrano ha dejado escritas unas palabras muy significativas sobre el núcleo del magisterio de Ortega: «Despertábamos a la realidad de la vida, y algo muy íntimo y vivo despertaba en nosotros; algo a lo que continuamente y sin descanso su palabra se dirigía: ese punto central que ordena y dirige la pluralidad cambiante de la vida; eso que se ha llamado persona», M. ZAMBRANO, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid 1998, 72. Estas palabras sobre el maestro son, al mismo tiempo, indicio del propio programa intelectual de Zambrano. La filósofa malagueña comparte el diagnóstico orteguiano sobre la crisis del idealismo. Ahora bien, si el punto de partida es común, el camino de avance es muy distinto: Zambrano propone una caracterización de la razón más apropiada a la identidad del misterio del ser al que se pretende acceder. El misterio, subraya Zambrano, no se puede conocer conceptualmente, pero sí «poéticamente». Es decir, allí donde confluyen y cooperan imaginación, experiencia interior e insinuación de trascendencia. En cierto modo Zambrano asume el desafío de Ortega al presentar la circunstancia que se ha de salvar, más allá de la superficie, como un espacio ilimitado, abierto y preñado de posibilidades –fundantes– con las que se confronta el proyecto personal del yo. Cf. M. GÓMEZ, «Zambrano: más allá de la razón vital», *Revista de Occidente* 276 (2004) 73-87; donde se expone sintéticamente su trayectoria.

⁸⁵ Cf. *La perspectiva cristiana*, 82.

⁸⁶ Cf. *Una vida presente. Memorias*, I, 115.

por Gratry— de una auténtica demostración de Dios. Pero no basta. Si nos quedamos en la vida o en la existencia, sin más, como simple realidad temporal e histórica, no llegaremos a abordar el tema de Dios. Es menester algo radicalmente nuevo: mostrar que el hombre se encuentra religado a su existencia y, por tanto, la trasciende, y esto muestra a su vez la nihilidad radical de la existencia, que necesita un fundamento que la haga ser. Esta es la aportación esencial de Zubiri. No basta, naturalmente, la contingencia del hombre, que necesita de las cosas para ser; es menester mostrar la contingencia de la existencia, que necesita un fundamento que la imponga y a la vez le dé fuerza para ser. Y como la existencia o vida envuelve ontológicamente, repito, el yo y las cosas, el yo y la circunstancia o mundo en que me encuentro, su nihilidad remite forzosamente a un fundamento otro, trascendente a ella, que la hace ser. Y a ese fundamento sí podemos llamar con propiedad Dios⁸⁷.

Marías da muestras de haber captado perfectamente el terreno en que debía plantearse el problema según Zubiri: al argumento antropológico de la teodicea clásica (contingencia), era necesario sumar una investigación rigurosa sobre el «acontecimiento» del poder de lo real como remisión a una realidad última «impelente», «posibilitante» y «fundamentante»⁸⁸.

Así pues, y en resumen, puede decirse que Marías participa de dos elementos —a los que da desarrollo propio— que son nucleares en la posición filosófica que representa la Escuela de Madrid: el replanteamiento de la metafísica, frente al predominio de la razón cartesiana, subrayando la categoría del estar; y el interés por el estudio del hombre considerándolo en su situación concreta en espacio y tiempo, así como en su necesidad de relación con los otros hombres y con el fundamento trascendente de la realidad que habita.

2.1.3 Legado intelectual de la Escuela

Sería pretencioso por nuestra parte pretender acotar en unas líneas la trascendencia de la vida y obra de estos maestros. Es más, la distancia temporal a ellos aun no es lo suficientemente amplia como para describir sus posibles límites y fecundidad en todos sus extremos. Nos vamos a limitar por ello a señalar, en continuidad con lo dicho hasta aquí, dos convicciones que comparte Marías con sus discípulos y son, a la vez, herencia de la obra de Ortega: la posibilidad de acercarse a la filosofía descubriendo en su dilatada y variada historia la circunstancialidad

⁸⁷ Cf. San Anselmo y el insensato, 92. «El primer estudio de cierta envergadura filosófica que conozco sobre este escrito de Zubiri», A. PINTOR RAMOS, «Zubiri y su filosofía en la posguerra», 30.

⁸⁸ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1994⁵, 89-112.

inherente –humana e histórica– a los diversos sistemas de ideas e interpretaciones del mundo; y, en segundo lugar, la legitimidad del puesto propio que reclama el pensamiento español –íntimamente ligado a la literatura– en el concierto de la filosofía occidental.

Respecto a la primera convicción, la Historia de la filosofía que publica Marías en 1941 no sólo representa un fruto consolidado del magisterio recibido de sus maestros⁸⁹, sino también un ejemplo objetivo de acercamiento a la historia general del pensamiento filosófico a partir de las claves de lectura esgrimidas por Ortega⁹⁰. Éste había hecho valer la razón vital como instrumento hermenéutico que impide visitar la historia del pensamiento filosófico como mera sucesión de ideas o programas considerados extemporáneamente o en absoluto. Más bien es necesario verlos en su «jugosa y precisa historicidad», es decir, insertos en la estructura de la vida humana en que se han generado. «Pensar es dialogar con la circunstancia» pues «si al querer entender la idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y el designio que la ha inspirado, tendremos de ella sólo un perfil vago y abstracto»⁹¹. En el prólogo que Zubiri escribe para la Historia de su discípulo se afirma la historicidad esencial de la filosofía y, por ello, la necesidad de no obviar la dimensión histórica en el planteamiento de los problemas filosóficos.

⁸⁹ La Historia está dedicada por Marías «A la memoria de D. Manuel García Morente, que fue decano y alma de aquella Facultad de Filosofía», e incluye un prólogo de X. Zubiri y un epílogo de J. Ortega y Gasset. Toda una declaración de intenciones con la que Marías manifestaba su intención de continuar la labor iniciada por sus maestros en una época poco propicia a ella. La obra fue acogida por los especialistas con mesura, destacando las deficiencias en el tratamiento de sistemas que aun permanecían inacabados, como sucedía en el caso de Heidegger, y apuntando el atrevimiento de acometer una empresa tal de un joven que se ceñía sin ocultarlo a las lecciones de sus maestros. El propio Zubiri reconoce escritas en algunas de sus páginas, como señala en el prólogo, palabras que habían sido pronunciadas en el aula. No obstante esto, su juicio es elogioso. Entre las recensiones a esta obra: J. IRIARTE, «Julián Marías: Historia de la Filosofía, Madrid 1941», *Razón y Fe* 122 (1941) 370-374; T. PRIETO, «Historia de la Filosofía, por Julián Marías», *La Ciudad de Dios* 154 (1942) 191-194.

⁹⁰ El mismo reconoce el empleo que hace de esta clave de estudio, cf. *Una vida presente. Memorias*, I, 372. Más aun, el capítulo con que culmina el libro recoge la primera síntesis del pensamiento orteguiano presente en una historia de la filosofía, cf. *Historia de la filosofía*, 430-449. Sobre este extremo: H. CARPINTEO, «Julián Marías y la Historia de la Filosofía», *Cuenta y Razón* 144 (2007) 7-12.

⁹¹ J. ORTEGA Y GASSET, «Prólogo a Historia de la filosofía de Émile Bréhier (Ideas para una historia de la filosofía)», *OC.*, VI, 147. Ortega utiliza en este escrito como referencia el esquema aristotélico de potencia y acto –que el filósofo griego emplea para afrontar el problema del movimiento en la concepción del ser– para explicar en qué sentido puede decirse que el pensamiento progresa como «movimiento hacia sí mismo».

En efecto, Marías construye su Historia sobre el supuesto de que «la idea de la razón vital establece una relación intrínseca y necesaria entre el saber racional y la vida misma»⁹². En los estudios reunidos más tarde por Marías bajo el significativo título Biografía de la filosofía se explicita con mayor profundidad cómo en el pensamiento de Platón o Aristóteles el principal factor que les moviliza es el de la representación de un cierto modo de vida que implica una determinada intelección de la realidad en sí y del contexto en que reflexionan: el de un político iluminado por las Ideas en el caso de Platón⁹³, el de un sabio que contempla la Naturaleza en el de Aristóteles⁹⁴. Junto a esos filósofos antiguos y sus escuelas, Marías presenta las figuras de Santo Tomás de Aquino y Francisco Suárez como exponentes de una forma peculiar de pensamiento cristiano a la que denominamos Escolástica. Ahora bien, tampoco es posible entender el alcance de las propuestas de estos pensadores si se obvia el contexto que le es propio: en primer lugar, el hecho de que a diferencia de la especulación patrística, la Escolástica surge en un mundo cristiano, es decir, en un contexto que se manifiesta históricamente bajo la forma de cristiandad; en segundo lugar, el hecho de que a partir del siglo XIII irrumpe en Occidente la filosofía de Aristóteles como un órgano acabado y perfecto de un vigor conceptual jamás conocido hasta el momento que se convierte en la filosofía vigente; por último, un tercer elemento: en la Edad Media el cristianismo, aun como centro gravitatorio, convive históricamente con el judaísmo y el Islam con los que comparte supuestos filosóficos –básicamente, la tradición griega– y principios teológicos comunes –creación, monoteísmo, relación personal del hombre con Dios– que, dan lugar, sin embargo, a graves discrepancias teológicas. Esta es la situación en que se enmarca la labor de Tomás de Aquino y Francisco Suárez: el primero como teólogo del siglo XIII busca coordinar el creer con el saber y el razonar –questiones– para demostrar cuál es la verdad entre las opiniones que le son dadas⁹⁵; en el caso de Suárez encontramos la figura de un teólogo del renacimiento que, frente a un humanismo que rechaza la escolástica en bloque o la tentación de una

⁹² Cf. Historia de la filosofía, 3. Cf. H. CARPINTERO, Julián Marías, una vida en la verdad, 58-60.

⁹³ Cf. Biografía de la filosofía, 63-70. 86-93. Refiriéndose años más tarde a esta obra, señala Marías que «no era la historia de los contenidos de la filosofía sino la historia de lo que ha ido siendo filosofía como respuesta a ciertas necesidades humanas condicionadas por las situaciones históricas», J. MARÍAS, «José Ortega y Gasset», en COLEGIO LIBRE DE EMÉRITOS, ed., El legado cultural de España al siglo XXI (1). Pensamiento, historia y ciencia, Madrid 1992, 281.

⁹⁴ Cf. Biografía de la filosofía, 94-103.

⁹⁵ Cf. Biografía de la filosofía, 169.

vuelta al pretérito, decide emprender una vez más la tarea de dar razón de la tradición escolástica en su fundamento⁹⁶.

En cuanto al segundo principio asumido que actúa como acicate de la tarea de los discípulos, cabe señalar la legitimación que la obra de Ortega supone para un modo muy específico de pensar, vehiculado frecuentemente en moldes literarios, remansado en la cuenca mediterránea y atento a las mismas inquietudes que el resto de la filosofía producida en Occidente durante los siglos XIX y XX. En este sentido alude J.L. Abellán a la reflexión de J. Gaos en torno a la constatación de que la filosofía reciente no carece de ejemplos de escritores que son aceptados como filósofos (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard o Sartre); a ellos puede parangonarse sin duda el caso de Ortega o el de Unamuno. Marías, por su parte, no ha dejado de reflexionar sobre el estilo literario de ambos como elemento intrínseco al pensamiento eidético. Con lo cual volvemos sobre lo señalado más arriba a propósito de la vía media entre literatura y filosofía asumida por una gran parte del pensamiento contemporáneo europeo para recomponer las relaciones entre razón y vida en la mediación de la historia. De ahí el interés de Marías por la novela (Unamuno) y la metáfora (Ortega) como método de conocimiento. A pesar de que el pensamiento se genera en la vida, no obstante, aquella es insondable y trasciende cualquier forma de pensamiento. La novela y la metáfora se revelan como magnífico recurso para resolver el dualismo entre lógica y vida que la filosofía alemana planteaba con extrema sutilidad desde Dilthey a la corriente fenomenológica. Unamuno, a pesar de la mediación literaria, acaba en la irreconciliación trágica entre vida y razón. Ortega, por su parte, intenta

⁹⁶ «Veía “más claro que la luz” que la teología divina y sobrenatural desea y requiere la humana y natural, es decir, la metafísica. Por eso –añade– no podía dudar en interrumpir la obra teológica iniciada para dar, o mejor aun restituir su lugar a la doctrina metafísica. Por esta razón, en definitiva teológica, tiene que escribir Suárez su obra metafísica; pero el que esta aparezca como una fundamentación previa –las dos notas importan por igual– de la teología, es decir, el hecho de que ésta sea la situación de que emerge, condiciona su carácter», J. MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, 172-173; El texto de Marías hace referencia a estas palabras de Suárez: «*Quemadmodum fieri nequit ut quis Theologus pefectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta [...] In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia, hanc humanan et naturalem desideraret ac requireret, adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae Metaphysicae suum quasi locum, ac sedem darem, vel potius restituerem*», F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae, Ratio et discursus totius operis*, en S. RÁBADE-al., ed., Madrid 1960, I, 17.

construir una prosa filosófica en la que la idea no se olvide la vida y se repliegue al «camino seguro de la ciencia» (I. Kant)⁹⁷.

2.2 Julián Marías y la suerte de una tradición filosófica

En sentido estricto, la «Escuela de Madrid» queda disuelta tras la guerra por varios factores: no sólo por la dispersión de fuerzas que supone el exilio de muchos de sus miembros, sino por las orientaciones personales que adopta el pensamiento de cada uno y, por último, porque aquella Facultad adquiere con la nueva situación política una fisonomía diametralmente opuesta⁹⁸. Ciertamente a partir de 1936 habría que hablar de tradición más que de escuela. Es decir, del seguimiento de una forma o estilo de pensar más allá de contenidos doctrinales concretos. El caso de Julián Marías, junto al de Rodríguez Huéscar, es paradigmático en el deseo de conservar el legado orteguiano y profundizar en su fecundidad⁹⁹. La

⁹⁷ Cf. Ortega. Circunstancia y vocación, 245-327; Unamuno, 42-144; La Escuela de Madrid, 58-75. Cf. J.L. ABELLÁN, Historia crítica del pensamiento español, V/3, 249. En un pequeño libro dedicado a examinar los modos y formas del discurso filosófico de Tomás de Aquino hemos encontrado este curioso apunte del autor: «I owe to Julián Marías, in his Philosophy as Dramatic Theory, the reminder that philosophy has made use, over the centuries, of the following genres: poetry, aphorisms, dialogues, lecture notes, commentaries, meditations, autobiography, treatises, essays, prayers, fragments and pensées, disputed questions, summae, on and on. With this reminder before us, would we still want to say –taking into account Nietzsche, Kierkegaard, Wittgenstein and Heidegger– that philosophy has at last evolved beyond a variety of genres and learned to settle for a single recognizable one? I think not. Consequently, if we wish to examine the difference between philosophical and poetical discourse, with an eye to saying something about philosophical style, we must from the beginning eschew a simplistic notion of the kind of discourse philosophy is», R. MCINERNEY, Rhyme and Reason. St. Thomas and Modes of Discourse, Milwaukee 1981, 19-20. El autor se refiere al ensayo que Marías titula «La estructura dramática de la teoría filosófica», Nuevos ensayos de de filosofía, 11-33.

⁹⁸ Para captar el tono que tiene la filosofía española oficial tras la guerra civil, basta leer el editorial con el que se presenta una nueva e importante publicación filosófica que «habrá de seguir la línea de la felizmente llamada Filosofía perenne, que es la única fomentada por la Iglesia católica, y se identifica con la tradición filosófica española». Cf. Revista de Filosofía 1 (1942) 5-6. Aunque el editorial no lleva rúbrica, parece que ha de atribuirse a la pluma del padre dominico Manuel Barbado Viejo, pues la Revista pertenece al Instituto de Filosofía “Luis Vives” –dependiente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas– del que el dominico era director. Recuérdese que fue uno de los censores de la tesis de Marías que emitió un juicio desfavorable.

⁹⁹ «Si de algo tengo orgullo es de no haber dimitido de mi puesto –el último sin duda, pero no por eso menos efectivo– en esa escuela, cuando todo lo aconsejaba, y haberla afirmado cuando parecía desvanecida sin remedio», cf. Filosofía española actual, 17. A Marías y Huéscar pueden sumarse Morente, Zubiri, Laín Entralgo, Ferrater Mora, María

permanencia de Marías en España y su laboriosa tarea, nunca interrumpida, para mostrar las virtudes de la razón vital –para la psicología, la filología, la sociología, la estética o la teología–, son testimonio de lo injusto que sería atribuir únicamente al cerrado ambiente cultural del régimen el silencio elocuente al que sería relegada la obra de Ortega hasta prácticamente los años noventa¹⁰⁰. Nos referimos al ominoso silencio de la academia filosófica española aun tras la desaparición del régimen anterior. No obstante, la obra de Ortega no ha dejado de editarse y, por tanto, de atraer el interés de muchos lectores no especializados. Es en esa irrelevancia académica en la que ha venido insistiendo Marías a lo largo de estos años como la principal causa que neutralizaba las posibilidades de futuro del pensamiento español. El predominio del pensamiento analítico y la excesiva especialización y parcelación del saber filosófico, relegaban el legado de Ortega a la categoría de capítulo de una historia pasada¹⁰¹. Consecuentemente, también los herederos directos de aquel legado, como Marías, quedarían asociados públicamente a una visión arcaica del mundo y el pensamiento. Algunos han acusado a Marías de hiperbólico al insistir en el carácter decisivo de la obra de Ortega como manifestación más plena y fecunda de las posibilidades que ensaya el pensamiento durante el siglo XX para superar las aporías del racionalismo moderno¹⁰². Humildemente

Zambrano, J.L. Aranguren o los sacerdotes J. Zaragüeta y M. Mindán como exponentes de obras impregnadas por ideas orteguianas al tiempo que encaminadas al asentamiento en nuevos horizontes.

¹⁰⁰ Lo que no significa que Marías no fuese consciente de las razones extra filosóficas que minimizaban el alcance de la obra de sus maestros. Fundamentalmente la presión de un catolicismo oficial que se muestra hostil a la herencia de Ortega. Cf. «Sobre la situación de la filosofía», Nuevos ensayos de teoría, 40.

¹⁰¹ Cf. Acerca de Ortega, 202-203. Marías se lamenta de que, a partir de 1960, sean los filósofos profesionales españoles los que releguen a Ortega a un plano muy secundario en sus intereses intelectuales: «La generación siguiente, la que aprovechó todas las posibilidades creadas en los años anteriores, en los más duros y difíciles, en lugar de enlazar con ellas hizo como si fueran inexistentes y empezaron en cero, negando todo lo que se había hecho hasta entonces», cf. Una vida presente. Memorias, II, 152. En aquellas fechas en que la oposición política española cuestiona con mayor notoriedad la legitimidad del régimen vigente, se consideró que el marxismo ofrecía recursos intelectuales más sólidos y apropiados que el «orteguismo». Cf. G. BOLADO, «La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega», en J. SAN MARTÍN-J. LASAGA, Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI, 32-38. El horizonte abierto a partir de los sesenta no preveía la atención a un pensamiento que llegaría a considerarse «elitista».

¹⁰² En concreto, J.L. Aranguren identifica a Marías como ejemplo de la tendencia a reducir la perspectiva histórica a un solo eje privilegiado como único bueno, válido y correcto. Según Aranguren, del mismo modo que Hegel vio en su sistema la culminación de toda filosofía y el marxismo en su metafísica afirmó conocer la

creemos que, más allá de las exageraciones provenientes del legítimo entusiasmo intelectual y del afecto por el maestro y amigo, la insistencia de Marías, entre otros, en el paradigma de la razón vital, ha actuado como fundamento del renovado interés que en España –y fuera de España– ha recuperado la obra de Ortega¹⁰³.

La visión de la persona con que Marías culmina su obra testimonia la riqueza latente y las potencialidades de un pensamiento destinado a seguir

dirección de la historia en su totalidad, «Marías hace confluír la historia entera de la filosofía en Ortega y Gasset». Una postura a la que Aranguren acusa de no atender a los infinitos hilos con que se teje la historia, adoptando una visión que simplifica la realidad para que se adapte a una creencia previamente abrazada. Cf. J.L. ARANGUREN, *Obras Completas. Moral, sociología y política*, V/2, Madrid 1996, 120-121.

¹⁰³ El retorno de Ortega en España a la primera página de la agenda de la academia filosófica a partir de los años ochenta está muy relacionado con la reevaluación de la influencia que Husserl y Heidegger ejercen sobre el pensamiento del filósofo madrileño. Un conocimiento más exhaustivo de las influencias alemanas en la obra de Ortega deja al descubierto las deficiencias que arrastra la interpretación que Marías hizo de las mismas. Según los conocedores de la obra de Ortega, no parece del todo acertado, como hace Marías, concentrar sin matices en las *Meditaciones del Quijote* (1914) una visión superadora por parte de Ortega de la fenomenología husserliana, o minimizar el impacto que causa en Ortega la lectura de Heidegger. Ciertamente no somos competentes para calibrar estos extremos que corresponden a problemas internos en el desarrollo del pensamiento de Ortega. No obstante, más allá de los detalles técnicos, sigue siendo muy importante no olvidar la situación concreta en que ha de pensar Marías. En este sentido citamos un texto de Javier San Martín, un buen estudioso de la relación de Ortega con Heidegger y Husserl, que, precisamente por ello, enjuicia con ecuanimidad la postura de Marías: «En la introducción al libro *Phänomenologie in Spanien* (Würzburg 2005) hablo de las diversas generaciones de la fenomenología en España. La primera sería Ortega mismo, la segunda, sus primeros discípulos, Gaos, García Morente, María Zambrano, Rafael Dieste, éste llamado el “fenomenólogo”, y todo el resto de exiliados. Los discípulos de Ortega, Marías y Rodríguez Huéscar, que se quedan en España y acaban de terminar sus estudios al estallar la guerra, de hecho deberían haber sido miembros de lo que en el libro citado llamo la tercera generación de la fenomenología, pero abordan lo que, aunque sea irónicamente, podríamos llamar su “ejercicio” de la profesión, en lo que a nosotros nos interesa, desde el convencimiento avalado por las reiteradas manifestaciones de Ortega de que éste ha superado la fenomenología y que tanto Ortega como ellos se mueven en un continente distinto al de la fenomenología, a saber, el nuevo continente de la razón vital e histórica, que no es ni realista ni idealista. Desde esa perspectiva seguirán desarrollando las intuiciones de Ortega con gran honestidad, transmitiendo como pudieron el legado de Ortega a un público apenas dispuesto a oír», J. SAN MARTÍN, «La recepción de Ortega en España. Al rebufo de un error autobiográfico», en J. LASAGA-al., *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Madrid 2007, 240-241. Cf. H. RALEY, «Phenomenological “life”: a new look at the philosophic enterprise in Ortega y Gasset», *Analecta Husserliana* 29 (1990) 93-105.

produciendo frutos fecundos¹⁰⁴. Y así, puede decirse que en Marías la razón vital se alarga en una antropología interesada en profundizar una respuesta a la pregunta por la identidad (¿quién soy yo?) y destino (¿qué será de mí?) del hombre a finales del siglo XX. Para ello, Marías se ha interesado fenomenológicamente por todos aquellos componentes de la realidad «yo humano» que la razón discursiva consideró como obstáculos en el proceso de conocimiento: la expresividad de los anhelos íntimos o ilusiones, la relacionalidad, la corporeidad, proyectividad biográfica, apertura al misterio divino..., etc. Tendremos ocasión de comprobar que la visión antropológica en que desemboca la obra filosófica de Marías es aval suficiente de la innovación que acredita al discípulo que nunca renegó de la escuela del maestro¹⁰⁵.

3. Circunstancia teológica

Queda claro a estas alturas que un rasgo que caracteriza la personalidad de Julián Marías es la profunda asimilación personal de la fe cristiana. Y esto en dos direcciones: como integrante esencial de un estilo de vida y de una personalidad forjada en diálogo existencial con el Dios revelado en Cristo como Amor incondicional a su criatura, el hombre¹⁰⁶; y como factor

¹⁰⁴ Dos de las vetas del pensamiento orteguiano, entre otras, que han potenciado el interés por Ortega en los últimos años son: su visión de la fenomenología, como acabamos de señalar, y su idea del hombre con vistas a una posible antropología filosófica. En esta segunda parcela resultan esclarecedores los trabajos, entre otros, del profesor R. Lucas en diversas facetas de la antropología orteguiana: R. LUCAS LUCAS, *Hacerse hombre. La filosofía del hombre según Ortega y Gasset*, Roma 1989; «La vida humana como biografía y quehacer según José Ortega y Gasset», *Aquinas* 38 (1995) 593-610; «Naturaleza humana y libertad humana (reflexión antropológica en torno al pensamiento de José Ortega y Gasset)», *Revista Agustiniana* 38 (1997) 1093-1121.

¹⁰⁵ El «esfuerzo por repensar la filosofía de Ortega, por realizar sus virtualidades, por dar razón –razón vital e histórica– de ella desde mi propia perspectiva, filial y por tanto irreductible, es hacer filosofía orteguiana, y a la vez la única manera de ser libremente fiel a mi destino personal. Con menos palabras, la condición para ser auténticamente yo», cf. Ortega. *Circunstancia y vocación*, 32. Cf. H. CARPINTERO, «La contribución de Marías a la filosofía española», en *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, 27-47.

¹⁰⁶ Cuando a finales de los ochenta rememora su experiencia juvenil de aquel viaje realizado por el Mediterráneo con la Facultad en los años treinta, escribe: «En Belén, en Jerusalén sobre todo, revivía mi fe siempre viva, con dudas de muchacho pensativo, meditabundo, a las que dejaba existir, con la esperanza de que, sin violencia, se clarificarían y disiparían, sin estar nunca dispuesto a tirar por la borda, frívolamente, esa fe a la primera dificultad. Cuando estuve en el Santo Sepulcro recapitulé mis diecinueve años en una plegaria: “Dios mío, dame una vida intensa y llena de sentido cristiano”», cf. *Una vida presente. Memorias*, I, 139.

constante de su inteligencia racional de la realidad que, en consecuencia, no se construye al margen de la perspectiva sobrenatural sino que la integra en dos tesis fundamentales: la consideración del conjunto de la realidad como «creación» de Dios y, en clave de continuidad, la concepción del hombre como criatura o hechura a «imagen» de ese mismo Dios.

La condición de cristiano sitúa al hombre en una perspectiva muy precisa, lo configura y lo conforma, y por tanto le presenta la realidad de una manera concreta, de suerte que toda acción intelectual efectiva está determinada por ese modo de ser o situación radical. Para que esto sea así, es forzoso justamente que no se confunda esta constitutiva determinación con una epidérmica adhesión a un repertorio de ideas generalmente admitidas. Al contrario, es menester que el hombre se deje afectar por su ser cristiano, y permanezca fiel al escorzo que la realidad le presenta; por tanto a su cristianismo y al resto de su situación (social, histórica, intelectual, “mental” en el sentido que Zubiri da a la palabra mentalidad)¹⁰⁷.

Es este un rasgo que lo distingue de su maestro Ortega y lo sitúa en una postura de peculiar cercanía con las intuiciones religiosas de Unamuno y la reconstrucción teórica de la relación hombre-Dios desarrollada por su estimado maestro Zubiri. Esta dirección ha de considerarse la apelación al *intellectus fidei* como requerimiento hermenéutico empleado por Marías en su obra filosófica.

3.1 Una mirada a la teología en la España de Julián Marías

Conviene advertir que no es sencillo emitir un juicio ajustado y ecuánime –más allá de lo objetivamente constatable: nombres, publicaciones, instituciones, etc.– sobre la situación de la teología en la España del novecientos¹⁰⁸. Dos acontecimientos han marcado sin duda el

¹⁰⁷ Cf. La Escuela de Madrid, 323. Zubiri entiende por «mentalidad», en lo tocante a la referencia de Marías, la forma en que la tradición afecta, como condición y posibilidad, al conocimiento de sí mismo que tiene cada hombre. En la tradición se incluye el conjunto de ideas y opiniones que constituyen el pensamiento de los hombres sobre las cosas, la «conciencia histórica» de una época, y «las convicciones que el hombre lleva en el fondo de su vida individual, tocantes al origen, al sentido y al destino de su persona y la de los demás», X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 2007¹³, 191. Nos hemos ayudado de J. ANTÚNEZ, *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*, Roma 2006, 464-467.

¹⁰⁸ Los que hemos nacido y nos hemos formado en un tiempo distante del Concilio – y no digamos de la primera parte del siglo XX–, hemos de mostrarnos agradecidos a aquellos que han tratado de darse y darnos razón del sentido de la trayectoria de la teología y la Iglesia española durante el pasado siglo. El significado de personas, acontecimientos, expresiones, logros y límites, esfuerzos y equivocaciones... que, de otro modo, pasarían desapercibidos en su valor. Personalmente nos sentimos en deuda

periodo: la guerra civil (1936-1939) y el Concilio Vaticano II (1962-1965). Entre ambos es posible advertir una manifiesta evolución en lo que se refiere tanto a la biografía de la Iglesia española como a la investigación teológica. Nos situamos ante un periodo en el que se generaron tanto posibilidades abiertas como elementos restrictivos. La primera consecuencia de la guerra fue, tras los asesinatos masivos de sacerdotes y religiosos entre los que se hallaban representantes de las ciencias eclesiológicas, la pérdida por parte de la Iglesia de un potencial humano, investigador y pastoral que supondría la necesidad de esperar una nueva generación. A ello han de sumarse: las enormes dificultades económicas, agravadas por las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial; el cerco diplomático de los aliados, al menos inicialmente, en torno al nuevo gobierno de Franco; y las afinidades mentales de un gran sector de la Iglesia con el nuevo régimen establecido. Todo ello supondría, por un lado que la apertura científica al exterior fuese lenta y costosa y, por otro, que hasta finales de los cincuenta no se manifestase un cierto espíritu crítico con la situación vigente por parte del catolicismo español. Ahora bien, es justo reconocer que, en estos años, se asientan las bases de ulteriores posibilidades. El clima de paz y de colaboración entre la Iglesia y el Estado supondría algunos logros importantes: la reapertura de facultades de teología, como la de Salamanca, Navarra y Comillas con la vuelta de la Compañía de Jesús en 1938; la promoción de la investigación filosófica y teológica desde diversos órganos creados en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas; la presencia de profesores españoles en el exterior o la aparición de diversas publicaciones científicas.

A continuación presentamos un breve cuadro de situación, en el que el Concilio Vaticano II actúa como bisagra en torno a la que giran los cambios que experimenta la teología española en el siglo XX. Si bien insistimos en la época anterior al Concilio como periodo en el que se revela más notoria la acción de los que denominaremos los no teólogos¹⁰⁹.

de modo particular con la reflexión de Olegario González, recurrente en estas páginas, maestro nuestro en Salamanca en los años de plenitud de su magisterio. Sus clases y sus obras se revelan como un verdadero ejercicio de memoria histórica. Algunos de sus escritos sirven de telón de fondo a esta sencilla mirada retrospectiva: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Meditación teológica desde España*, Salamanca 1972²; *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora*, Salamanca 1973²; *España por pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica*, Salamanca 1985².

¹⁰⁹ Para lo que sigue puede tenerse en cuenta: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *España por pensar*, 233-248; M. GESTEIRA, «La teología en España», en B. LAURET-F. REFOULÉ, dir., *Iniciación a la práctica de la teología*, I, Madrid 1985, 333-355; C. VALVERDE, «Los católicos y la cultura española», en R. GARCÍA VILLOSLADA, dir., *Historia de la Iglesia de España*, V. *La Iglesia en la España contemporánea (1808-*

3.1.1 La indigencia de la teología

La revisión autocrítica a que se ha sometido la teología católica española durante los últimos decenios manifiesta con meridiana claridad la convicción de que sus posesiones antes, durante e inmediatamente después del Concilio Vaticano II se revelaban muy insuficientes, permaneciendo dicha teología a la espera de una profunda renovación que llegaría finalmente en la década de los setenta. Entre 1940 y 1975, muerte del general Franco, la teología española se desarrolla en el marco del llamado «nacionalcatolicismo», es decir, en una situación en que la definición de lo hispánico volvía a asentarse en una alianza entre teología y política, entre institución religiosa y poder político, confesión católica y conciencia cívica. Para Julián Marías, el hecho indiscutible de que el cristianismo haya contribuido de manera decisiva a la configuración de la entraña social, cultural y espiritual de un pueblo –España, en nuestro caso–, no significa que pueda emplearse para legitimar y sostener lecturas políticas del espíritu nacional que promocionen una determinada lectura de la historia colectiva de dicho pueblo y atenacen la responsabilidad que ha de ejercer la propia fe en la situación presente¹¹⁰. Es justo reconocer, sin excusar la

1975), Madrid 1979, 475-580 (con bibliografía fundamental); D. DE PABLO MAROTO, «La teología en España desde 1850 a 1936», en M. ANDRÉS MARTÍNEZ, dir., *Historia de la teología española. Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*, II, Madrid 1987, 523-638; E. VILANOVA BOSCH, «La teología en España en los últimos 50 años», *Revista Española de Teología* 50 (1990) 385-433; J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN, «Cien años de estudios eclesiológicos en España», en PONTIFICIO COLEGIO ESPAÑOL DE SAN JOSÉ, ed., *Estudios, seminarios y pastoral en un siglo de historia de la Iglesia en España (1892-1992)*, Roma 1992, 15-44; J. ANDRÉS-GALLEGO-A.M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea. 1936-1999*, II, Madrid 1999.

¹¹⁰ En las páginas conclusivas de su *España inteligible*, tras haber analizado con minuciosidad la evolución de las relaciones entre ciudadanía hispánica y religión cristiana, pueden leerse estas diáfanos palabras de Marías en clave de prospección: «Este libro ha mostrado con insistencia cómo España se constituye animada por un proyecto histórico que es su identificación con el cristianismo, lo cual envolvía la afirmación de su condición europea y occidental. Este ha sido el sentido de la sociedad española a lo largo de su historia, y sin él no se la puede entender. Hemos visto también que esto lleva a España a cometer un grave error: el de suponer, desde fines del siglo XV, que el que España sea cristiana permite suponer que todos los españoles deben ser cristianos, y que eso puede exigirse. Por causas que he estudiado en las páginas anteriores, ese proyecto se abandona progresivamente a lo largo del siglo XIX, y los intentos de afirmarlo tienen un carácter polémico, negativo respecto del presente, y que recae, de una manera o de otra, en el viejo error. Se desliza en ellos la idea de que un español no cristiano no es verdaderamente español, o lo es menos. Esto parece inadmisibles a los ojos de los hombres del siglo XX, para quienes es evidente que la fe religiosa no es exigible –los cristianos deberían tener siempre presente que es una

responsabilidad de cada cual, que tampoco la conciencia europea durante aquellos decenios fue capaz de una visión plural y cohesionada de los recursos con que cuenta el hombre para afrontar sus problemas y necesidades. La política, la religión, la ciencia o la cultura promocionaban acciones alternativas que pretendían una adhesión incondicional del hombre al que prometían rescatar o redimir de sus contradicciones¹¹¹. España es, en gran parte, reflejo de esa estación epocal; agravada –sin duda alguna– en el campo teológico, que ahora nos interesa, por la particular evolución histórica y cultural que experimenta durante el siglo XIX.

Los gobiernos de signo diverso que se suceden tras la restauración de Fernando VII en 1814 hicieron variar continuamente la legislación y planes de estudio de los centros educativos públicos en los que se siguió admitiendo la presencia de los estudios teológicos hasta la supresión definitiva de las facultades de teología de la universidad española el 21 de octubre de 1868¹¹². Con ello no sólo quedaba debilitada la vitalidad interna de una fe que no puede renunciar a la búsqueda de su propia racionalidad, sino que el cultivo de la teología se confinaba en ámbitos intraeclesiales desde los que era más difícil un diálogo abierto con la sociedad civil. Si a ello se suma el tono anticlerical que asume progresivamente el liberalismo español en su oposición a los privilegios que mantienen las instituciones supervivientes del Antiguo Régimen que encarnan básicamente la monarquía y la Iglesia, se entiende que la teología se convirtiese, sobre todo, en instrumento apologetico de una confesionalidad católica vuelta sobre sí e incapaz de reconocer los signos de la nueva conciencia cristiana que estaba emergiendo¹¹³.

Por ello, y en primer lugar, apenas si existe tal diálogo con los ya mencionados krausistas y su proyecto de promocionar un cristianismo

gracia–, y que es un hecho que muchos españoles no son cristianos», España inteligible, 416-417.

¹¹¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, España por pensar, 38.

¹¹² Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, «Decadencia de los estudios eclesiásticos en la España del siglo XIX», Hispania Sacra 33 (1981) 19-92.

¹¹³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, España por pensar, 244: «La teología ha padecido la suerte general de la cultura en España, y además una particular mala suerte propia. La cultura ha quedado arrumbada por la política, y la teología arrumbada por el hecho de estar sancionando una política católica, que a su vez estaba lejos de los grandes movimientos culturales nacientes. Con ello el aislamiento de la teología terminó por ser total y casi aniquilador. Y esta intrínseca politización de la Iglesia y de la teología, por hacerse fundamento del trono y legitimadores de la política concreta de signo tradicional, ha sido sin duda una de las causas por las que se explica la falta de densidad, de perspicacia y rigor cultural de la Iglesia española en el último siglo».

ilustrado, abierto a la nueva conciencia que el hombre tiene de sí y del mundo que habita, e integrador del dinamismo de la razón –como cauce cognoscitivo de acceso a Dios– y sus consecuencias morales¹¹⁴. Las deficiencias de la propuesta no son desdeñables¹¹⁵; no obstante, la comunicación intelectual con la Iglesia, que no llegó a producirse, hubiese podido suponer un primer paso comprensivo del doloroso choque que se avecinaba entre la conciencia creyente y la razón moderna.

Tampoco el despertar modernista, como exponente del mencionado choque, llegaría a ser interlocutor real de la teología española. La tajante condena oficial del modernismo en 1907 por Pío X supuso el afianzamiento de las inercias del pensamiento católico español a las que nos hemos referido. La ciencia teológica orienta su mirada hacia el pasado y adopta el rígido esquema conceptual del pensamiento escolástico, centrando todo su interés en la refutación del adversario. Es lo que se ha dado en llamar la «reacción neoescolástica» que concentra su atención en el pensamiento de Tomás de Aquino. Ahora bien, no con el objetivo de emplear la espléndida síntesis del Aquinate como sólida referencia en el esclarecimiento de la problemática contemporánea, al estilo de la reformulación propuesta, entre otros, por Désiré Mercier en Lovaina, sino como la mejor estructura de precisión para evitar fisuras en el cuerpo doctrinal¹¹⁶. La teología española

¹¹⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, España por pensar, 237: «Estos hombres se encuentran perplejos entre dos opciones: el catolicismo tradicional español de fuerte impregnación política y autoritaria por un lado y el cristianismo moderno por otro, que tiene sus grandes expresiones en la tendencia inglesa que busca sobre todo descubrir la “racionalidad del cristianismo”, para poder reconciliarlo con la filosofía de la razón poscartesiana, y la tendencia liberal del protestantismo alemán que tiende a reconciliarlo con las nuevas formas sociales y políticas. Puestos en esta alternativa optaron por la segunda solución».

¹¹⁵ El krausismo español no promociona lo que podría llamarse un ateísmo atenuado pues considera que la razón conduce a Dios al que descubre como su fundamento originario. No obstante, de la lectura de los textos de su principal representante, Julián Sanz del Río, no se desprende con claridad, según los especialistas, la caracterización bíblica de Dios como ser personal y por tanto, la íntima relación que se establece entre revelación divina e historia, más allá de la insinuación de la naturaleza hacia la trascendencia. Cf. J. SANZ DEL RÍO, Sistema de la filosofía. Metafísica. Analítica, Madrid 1860. Para un juicio crítico de los caracteres teológicos del pensamiento de Sanz del Río: F. MARTÍNEZ-BUEZAS, La teología de Sanz del Río y del krausismo español, Madrid 1977; P. CEREZO, El mal del siglo. El conflicto entre ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX, Madrid 2003, 348-356.

¹¹⁶ Animado por León XIII, Mercier había creado en Lovaina una cátedra de estudios tomistas, embrión del Institut Supérieur de Philosophie, donde el «tomismo adquirió la impronta de una filosofía viva, abierta al mundo de hoy y preocupada por el diálogo con las ciencias positivas y la filosofía moderna», cf. F. VAN STEENBERGHEN, «La filosofía neoescolástica», en H. VORGRIMMLER-R. VANDER GUCHT, La teología en el siglo XX, I.

se refugia en «una huida hacia el pasado», hacia el tiempo de la escolástica contrarreformista de los siglos XVI y XVII, haciendo una relectura cuya anemia venían denunciando, entre otros, los teólogos franceses de Le Saulchoir (Chenu, Congar, etc.)¹¹⁷. Una teología que tiene su máxima expresión en los tratados elaborados en aquel momento para auxiliar la formación en los centros eclesiales¹¹⁸. De manera que la situación de marginalidad de la teología española se mantendría hasta bien entrados los años cincuenta. Para entonces son varias las rendijas por las que se comienza a filtrar la cultura europea fomentando actitudes inconformistas o más conscientes al menos de la necesidad de avance¹¹⁹. La iniciativa de las

El entorno cultural, Madrid 1973, 304. Los ecos de esta orientación, que se difundiría ampliamente por Europa, apenas se sentirían en España. Cabe recordar en este sentido la figura del sacerdote y profesor Juan Zaragüeta, discípulo de Mercier en Lovaina; conocedor de la filosofía de Bergson, de la axiología de Scheler y la fenomenología. A instancias de él, Zubiri viajaría a Lovaina en 1920 para conocer de cerca el realismo crítico que caracteriza la neoescolástica de la Escuela de Lovaina. El año siguiente obtendría la licenciatura en filosofía bajo la dirección de L. Noël con una memoria en torno al problema de la objetividad en Husserl (cf. J. COROMINAS- J.A. VICENS, Xavier Zubiri. La soledad sonora, 93-109).

¹¹⁷ E. VILANOVA BOSCH, «La teología en España en los últimos 50 años», 399. En un tono similar, al hablar de «la posguerra y el aislamiento espiritual de España», se expresa O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Situación actual de la teología española», *Salmanticensis* 29 (1982) 9.

¹¹⁸ El más extendido, como tratado de teología sistemática, fue el elaborado por los padres jesuitas españoles bajo la dirección de N. Nicolau y de orientación suareciana: M. NICOLAU-J. SALAVERRI, *Sacrae theologiae summa*, I-IV, Madrid 1950-1952. A este habría que sumar el editado por los padres franciscanos en línea escotista: FRANCISCO JAVIER ABÁRZUZA, *Manuale theologiae dogmaticae*, I-IV, Madrid 1947-1949. Se trata en ambos casos de textos que siguen el método escolástico en la exposición de las diversas cuestiones de la doctrina católica.

¹¹⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Elogio de la encina*, 391-392: «El decenio 1950-1960 trajo consigo un devaneo hispánico por Europa intentando saber qué ocurría en otras iglesias, asomándose a sus movimientos litúrgicos y bíblicos, asimilándose con sensación de fruta prohibida su teología, dejándose sorprender por las posibilidades inéditas de un catolicismo que para nosotros era totalmente ignorado, por la diversidad de posibles configuraciones de la Iglesia en el mundo, por la legitimidad teológica de otras posturas intelectuales distintas de las nuestras, por el ancho margen de búsqueda y encuentro que los católicos de Europa se habían ganado en tantos campos del pensamiento. Fueron los años del sobresalto ante la novedad, del miedo a quebrar la unidad ideológica hispánica, del temor a empañar nuestras puras esencias nacionales y a perder nuestra misión de defensores de la fe en Europa contra todo y contra todos». También: J. ANDRÉS-GALLEGO-A.M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea*, II. 1936-1999, 125-129; E. VILANOVA BOSCH, «La teología en España en los últimos 50 años», 402-406.

Conversaciones Católicas de Gredos –bajo el impulso del sacerdote A. Querejazu–, a la que nos referiremos, se sitúa en este contexto.

Ciertamente la actuación de los teólogos españoles en el último Concilio Vaticano dista mucho de la brillantez con que acudieron sus antecesores a Trento en el siglo XVI. Los aires intelectuales que soplaban en la Europa del pre-concilio apenas habían penetrado en el cielo de España. No obstante, la salida de algunos pioneros a la aventura universitaria europea, la asimilación honesta de los frutos del Concilio por parte de la jerarquía eclesial¹²⁰ y la avalancha de traducciones de los grandes maestros de Europa que habían construido el armazón teológico del Concilio, supuso una drástica puesta al día de la teología española. En España un puñado de jóvenes fue capaz de asimilar el legado de los grandes maestros y reiniciar la tarea de una teología a la altura del tiempo.

No fue un aggiornamento carente de tropiezos y deficiencias. Quizás a veces, es justo reconocerlo, se empleó miméticamente, y aun hoy se emplea, la filosofía y teología llegadas de Europa con poco afán –en palabras de Ortega– de «impresionismo mediterráneo». En otras ocasiones se propusieron soluciones arriesgadas al esclarecimiento de verdades de fe que requerían una reflexión más detenida: como por ejemplo, en torno a la eucaristía o a la cristología en lo referente a la distinción entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia¹²¹. Por otro lado, una parte de la teología española orilló en cierto modo las grandes y admirables figuras de la teología del siglo XX ante una nueva teología que, venida de un continente castigado, se mostraba crítica con una teología europea a la que consideraba demasiado inclinada sobre sus propios problemas de identidad. España, que nunca ha perdido la conciencia de los estrechos lazos afectivos e históricos que le unen al continente americano, manifestó gran interés por la teología de la liberación y su nuevo modo de entender la presencia del cristianismo en la historia de la humanidad. Tal vez por todo ello podría decirse que la teología española del último medio siglo ha vivido entre América y Europa sin haber podido definir el tono de voz propia de que, sin duda alguna, es capaz. No obstante, la etapa posconciliar supuso la recuperación del pulso teológico para una Iglesia que venía reclamándolo como nutriente indispensable para vivir su fe.

¹²⁰ EPISCOPADO ESPAÑOL, «Sobre la acción en la etapa posconciliar», 8 de diciembre de 1965, en J. IRIBARREN, Documentos del episcopado español (1870-1974), Madrid 1974, 359-370.

¹²¹ La obra de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología, Madrid 1975, representa una visión lúcida y pionera desde la teología española de las cuestiones históricas y hermenéuticas a las que debía hacer frente la cristología en aquellos años.

3.1.2 La «teología» de los no teólogos

Por lo que respecta a nuestra reflexión, un juicio demasiado severo sobre la situación de la teología y la filosofía española anterior al Concilio Vaticano II puede ocultar briznas de luz que contribuyeron a iluminar aquellos espacios que, andando el tiempo, quedarían plenamente expuestos a la potente radiación emanada por el Concilio. Eminententes personalidades españolas que han poblado, con mayor notoriedad pública, la primera mitad del siglo XX advirtieron que era posible y urgente que en España se elaborase un pensamiento propio pero no provinciano, es decir, que reflejase los caracteres del alma ibérica sin desdeñar la incorporación de los logros provenientes, sobre todo, de Europa. Y esto, también en teología, porque para ello se daba la condición básica: la existencia de un grupo de personas —en su mayoría laicos—, que, tras asistir al espectáculo grotesco de una guerra fratricida, se habían afianzado con más solidez intelectual y convencimiento interior en la fe recibida de sus mayores. También para ellos actúa como referente el legado total de la historia hispánica y, curiosamente, sobre todo el de la España de los siglos XVI y XVII, aquella en la que la fe había nutrido e impulsado la inmensa labor desplegada por místicos, santos, misioneros y teólogos. Ahora bien, la mirada al pasado implica para ellos un ejercicio de «discernimiento sucesivo», es decir, de avance más allá del cultivo de la nostalgia de las esencias con la intención declarada de remontar los obstáculos que habían mantenido la distancia entre la evolución intelectual de Europa y la sensibilidad religiosa española.

Con estas palabras tratamos de calificar la actuación de un grupo de seculares que, no siendo teólogos profesionales, pueden ser calificados como «la avanzadilla de la reflexión teológica española»¹²². X. Zubiri, J.L. López Aranguren, P. Laín Entralgo, y nuestro Julián Marías no se arredraron a la hora de tender puentes entre la fe y el mundo moderno recogiendo, cada uno a su modo, los frutos de la teología europea, no para repetir sus logros sin más, sino como estímulo para generar una síntesis personal y original. El protagonismo de estas figuras, no siempre entendido por la jerarquía católica¹²³, emanaba una concepción de la Iglesia muy similar a la reflexión

¹²² M. GESTEIRA, «La teología en España», 343.

¹²³ En dos breves documentos de la Conferencia de Metropolitanos dejan constancia los obispos españoles de su preocupación por la actuación pública de los intelectuales seculares españoles. Consideran los obispos, siguiendo así las indicaciones dadas por Pio XII en la encíclica *Humani Generis* (1950), que dichos seculares invaden un terreno propio del magisterio de la Iglesia en la interpretación de las verdades de fe. Cf. «Sobre el campo y fueros del magisterio de la Iglesia», 1 de marzo de 1955; «Declaración sobre la misión de los intelectuales católicos», 1 de abril de 1956, en J. IRIBARREN, *Documentos del episcopado español (1870-1974)*, 276-291.

eclesiológica que impulsaría el Concilio en torno a la necesidad de reconocer el papel responsable del laico en su seno y la apertura a un diálogo sincero con la modernidad. A estas figuras se les podría aplicar el modelo de cristiano que Olegario González de Cardedal denomina «autenticado». Este se caracteriza, en primer lugar, por «la voluntad de fidelidad a lo preexistente, a lo dado y recibido, mientras no se demuestre la invalidez del fundamento que lo sustenta». Y además, por «la voluntad de confrontación de la propia fe y de sus contenidos específicos en su encuentro con el pensamiento y exigencias éticas del momento respectivo»¹²⁴. En efecto, a ninguno de los nombres mencionados –cuya nómina podría incluir como antecedentes inmediatos a J. Zaragüeta (1883-1974), García Morente, M. Asín Palacios (1871-1944) o al mismo Ortega– les pasó desapercibido el hecho inexcusable de que la fe no puede renunciar al intellectum anselmiano que brota de un amor tan intenso, que no puede permanecer en un conocimiento superficial de la realidad amada so pena de esterilidad¹²⁵. Si queremos ser justos y no dejar ningún nombre esencial fuera, no es posible olvidar el noble antecedente que representa para todos ellos Miguel de Unamuno. Con él es en España la filosofía, no la exégesis o el dogma, la caja de resonancia del impacto que supone el embate modernista en la conciencia creyente. A Unamuno puede considerársele contemporáneo de la nueva conciencia europea a la que permanecía ajena la generalidad de sus coetáneos nacionales. En su obra, siempre sobre el telón de fondo de una vivencia dramática de la existencia en todas sus dimensiones, afloran en un peculiar discurso filosófico los retos planteados por la conciencia moderna al creyente: la relación entre verdad de fe e historia, razón y experiencia, individuo e Iglesia¹²⁶. En

¹²⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Meditación teológica desde España*, 26-27.

¹²⁵ «La suma originalidad del catolicismo frente a todas las demás religiones consiste en que separa de manera radical la fe de la ciencia y a la vez postula la una para la otra sin allanar violentamente su fecunda diferencia. La fides quaerens intellectum de San Anselmo es acaso el lema más fértil que se ha inventado y el que más agudamente define la mente del hombre. La fe que siente su propia plenitud en forma de enorme sed de intelecto; he ahí la audacia admirable del catolicismo», cf. J. ORTEGA Y GASSET, «Espíritu de la letra», en OC., IV, 163. En esta misma página de Ortega se pueden leer además estas otras palabras en las que el filósofo madrileño elogia la labor intelectual desplegada en el catolicismo alemán durante la primera mitad del siglo XX que él hubiera deseado en España: «Hombres como Scheler, Guardini, Przywara se han tomado el trabajo de recrear una sensibilidad católica partiendo del alma actual. No se trata de renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático (“modernismo”) sino de renovar el camino entre la mente y los dogmas».

¹²⁶ Basta leer el capítulo cuarto de *Del sentimiento trágico de la vida* para observar el caudal de material teológico que procede de sectores de la teología europea donde se comienzan a debatir cuestiones de enorme trascendencia para la fe. Por ejemplo,

definitiva, las cuestiones que aun hoy permanecen pendientes. Pero, al igual que sucedería en los decenios siguientes, tampoco Unamuno pudo sortear la distancia histórica, teológica y espiritual que separaba sus inquietudes de la vivencia usual de la fe católica en la España que habitó.

No obstante, el recuerdo de Unamuno nos obliga a reconocer que si la teología española del posconcilio acaba asumiendo plenamente la vía de la experiencia trascendental como opción hermenéutica que propicia la consideración de la mediación antropológica de la verdad revelada y de la fe, Unamuno en un sentido y Zubiri después, de manera notabilísima, constituyen un auténtico antecedente¹²⁷. El primero en su apelación a la realidad histórico-existencial del hombre de carne y hueso que se interroga por su destino teológico a partir de su anhelo de vida inmortal. Concediendo prioridad, por decirlo así, a la soteriología sobre la ontología¹²⁸. El segundo al descubrir que la idea de Dios —«fundamento»—

Unamuno se aproxima a la problemática distinción entre el Jesús de la historia y «el Cristo católico» al hilo de las afirmaciones de A. Harnack en *Grundriss der Dogmengeschichte* (1889) y de E. Le Roy en *Dogme et Critique* (1907). Cf. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, 171-204.

¹²⁷ Cf. R. BERZOSA, «La teología en el periodo pre-conciliar: de la crisis modernista a la teología de la revelación», *Scriptorium Victoriense* 39 (1992) 81. La teología española se suma al llamado giro antropológico de la teología del siglo XX. Tras diversos avatares la teología católica enfrenta decididamente los problemas teológicos que había puesto a consideración el modernismo al declarar su insatisfacción por la mediación conceptual escolástica del depósito de la fe. La discusión en torno a la posibilidad de conceptualizar la revelación advierte un problema ulterior: el de la antropología o concepción misma del hombre. El reto consistía en avanzar sobre una antropología platónica considerada «intelectualista», para poder afrontar y replantear de manera nueva la relación entre conocimiento intelectual y conocimiento experiencial; en definitiva, entre teología y fe, vida y dogma. El trabajo de la llamada «nouvelle théologie» por recuperar la cultura moderna, el cultivo de las Fuentes (Escritura, Padres, Liturgia) y el contacto con el pensamiento contemporáneo, obraron la elaboración de una renovada teología de la revelación y antropología de la fe. Los nombres de Blondel, Maréchal y Rousselot, en un primer momento, y los de Przywara, Rahner, Barth, Alfaro, Lonergan, Coreth... han propiciado la liberación del método trascendental del subjetivismo kantiano y una nueva relectura del humanum como finitud enraizada en Dios y de la vida personal como ámbito de la acción divina (gracia) que es acogida en ejercicio de libre decisión. Cf. A. COZZI, «La crisi modernista», en G. ANGELINI-S. MACCHI, ed., *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Milano 2008, 3-111: una reciente presentación panorámica del que se considera un «episodio paradigmático» de la teología contemporánea en cuyos parámetros se desarrolla la actual reflexión.

¹²⁸ Unamuno muestra una decidida predilección por el polo antropológico (Kant, Schleiermacher) a la hora de plantear el acceso a Dios cuestionando la hegemonía de la teología natural y excluyendo la razón que tan sólo es capaz de acceder a un Dios-idea. Defiende que el origen de la figura de Dios ha de buscarse en la necesidad que

se nos impone en la experiencia que hacemos de lo real al manifestarnos lo conocido su poder ontológico. Con su reflexión metafísica, Zubiri propicia una visión de la revelación liberada del prejuicio ilustrado que tendía a reducir el acaecer de la realidad en las estructuras cognitivas del sujeto reduciendo así la novedad de la Palabra encarnada y hecha presente en el acontecer de la historia.

Sobre estos antecedentes, lejanos e inmediatos, Aranguren, Laín y Marías encarnan la imagen de una intelectualidad católica española de profundas convicciones humanistas, para los que la fe cristiana constituye el suelo firme sobre el que asentar su concepción del obrar humano y del hombre como espíritu encarnado. Todos ellos encuentran en Ortega y, sobre todo, en Zubiri, un punto de apoyo excepcionalmente fructífero: Aranguren a la hora de plantear el fundamento antropológico de su concepción de la ética sobre la advertencia de que el hombre se define como poseedor de una estructura «constitutivamente felicitante»; Laín y Marías, por su parte, avanzando hacia una visión de la revelación en clave dialógica, es decir, advirtiendo que la relación entre Dios y el hombre consiste básicamente en un encuentro interpersonal¹²⁹.

Ambos, en línea con los supuestos de una filosofía influida por el trascendentalismo neokantiano, la analítica existencial de Heidegger y el llamado existencialismo personalista¹³⁰.

experimenta el hombre de salvaguardar la pasión de vida en plenitud que le quema en su interior. Marías supo advertir en Unamuno, sin obviar los necesarios matices, su preocupación por salvar al hombre en su calidad personal como realidad afincada en Dios. Lúcido valedor de la existencia humana en su concreción de carne y hueso, precisamente allá donde se debate con violencia ese germen de inmortalidad que evidencia su destino teológico: «Unamuno comprende que el fundamento de mi existencia perdurable tiene que ser persona, y además trascendente, lo otro que yo, el soporte de mi realidad precedera; es decir, el Dios que Unamuno anhela y piensa, el único que le parece concebible como verdadero Dios, es el Dios cristiano; vale la pena insistir en este punto: a Unamuno le parece inadmisibile y vana toda idea de Dios que no sea, estrictamente la del Dios uno, personal, inmortalizador, padre de los hombres, que los salva de la nada, los resucita y los hace hijos suyos en Cristo», cf. Miguel de Unamuno, 214.

¹²⁹ «El cristianismo brota de una relación personal con Dios como Padre, con un sentido inmediato, vivido. Es decir, la paternidad divina funda la filiación humana. Los hombres son “hijos de Dios”, “hijos de la casa”, y por ello libres», J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 52. En cuanto Laín dos son, sobre todo, las obras en que deja constancia de una visión antropológica fundada sobre una consideración del carácter dialógico de la revelación cristiana: *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (1957) y *Teoría y realidad del otro* (1961).

¹³⁰ Cf. *El tema del hombre*, 11-26.

Por lo que toca a nuestro interés, como hemos señalado, Antropología Metafísica es el escrito con que Marías inaugura un acercamiento decidido de su obra a esta reflexión en la que se combina la mirada a la revelación cristiana con el desarrollo de una antropología de la vida humana que camina hacia la consideración de la persona como concepto nuclear. A partir de este momento sus escritos filosóficos abundan en estas intuiciones y recuperan la teodicea que había concitado el interés de Marías en sus escritos de juventud. Sobre el telón de fondo de la pregunta del hombre por Dios afronta Marías los problemas fundamentales que asedian a sus contemporáneos: la pregunta última por el sentido de la vida y de la muerte, del amor y el desamor, del bien y el mal. Contribuyendo modestamente a recordar el peligro de deshistorización y despersonalización que puede afectar a la comprensión de la identidad del hombre cuando se oscurece la dimensión de la trascendencia y, sobre todo, cuando se olvida la caracterización bíblica de Dios como partner dialogal del hombre aun en el fondo irreductible de misterio que supone la manifestación de Dios en la historia.

Por todo ello, y en un intento de calificar la acción intelectual de estas figuras, se podría decir que se inscriben en el horizonte de una posición de humanismo cristiano. En este sentido, en 1976 el norteamericano Thomas Mermall publicó un ensayo en torno a la filosofía española de la posguerra. En este periodo distingue la existencia en España de dos tipos de humanismo: uno de carácter conciliador y dialogante que representan Laín, Aranguren, J. Rof Carballo (1905-1994) o Marías; y otro de tipo dialéctico que encarna principalmente E. Tierno Galván (1918-1986). A los primeros se ajusta un humanismo de tipo personalista y de horizonte cristiano que Mermall define como afincado en valores «tradicionales». Tierno Galván representa, por su parte, un humanismo cercano al socialismo histórico y clausurado en la perspectiva de la inmanencia. Es una panorámica válida. Ahora bien, nos parece injusto el modo en que Mermall caracteriza la trayectoria del, llamémosle, humanismo cristiano español:

El humanismo religioso conservador de hombres como Rof y Laín es la expresión final de una línea de pensamiento a la que dio relieve Marcelino Menéndez Pelayo a finales de siglo. Constituye un intento de incorporar, de una manera selectiva, la importancia de la ciencia y la filosofía moderna en los valores católicos tradicionales. Al igual que su predecesor, Rof y Laín se muestran poco dispuestos a reconocer en su plenitud las implicaciones de la secularización. En la España de la posguerra civil, la filosofía de Zubiri fue la

que proporcionó a los intelectuales católicos (es decir, Rof, Laín, Marías) una respuesta ortodoxa al ateísmo¹³¹.

El enjuiciamiento de la trayectoria de Laín y Rof Carballo merecería un trabajo propio que no nos es posible. Pero sí podemos hacer una triple observación crítica. En primer lugar, Mermall publica su obra en 1976, cuando aun resulta prematuro un juicio sobre el alcance de la secularización en el suelo español. Cabe decir que el proceso de secularización en España, entendido como pérdida de preponderancia social del catolicismo, se fortalece en los años de la transición, es decir, con el inicio de la democratización del país tras la muerte de Franco a finales de 1975. Por otro lado, a pesar de la pujanza del nacionalcatolicismo en España, Marías es consciente, con anterioridad a la llegada de la democracia, de los signos de debilidad de un cristianismo poco vital y confiado casi totalmente en la permanencia de sus instituciones más que en la atención a las personas concretas. En 1947 escribe:

Cabe pensar un mundo en que el cristianismo tenga plena vigencia social, sin que los individuos adhieran a él personalmente, sino sólo en la medida en que es el supuesto en que se está. A mi parecer lo que más importa es la religiosidad de los individuos humanos, únicos que, en última instancia, son capaces de religión. Cuando se habla de una sociedad cristiana, una nación cristiana, unas leyes, unos usos o una cultura cristianos, se desliza un equívoco, inofensivo si es advertido, pero muy peligroso cuando no se repara en él. Ninguna realidad social puede recibir sacramentos, salvarse o condenarse; sólo los hombres individuales¹³².

En 1949, en su intervención en la Semana de Intelectuales Católicos en París, Marías había afirmado: «Le monde occidental a été chrétien. Ce monde ne l'est plus aujourd'hui»¹³³. Años después, en 1955, publicaría un ensayo muy lúcido en el que trataba de recomponer la situación en que se encontraba el cristianismo en Occidente¹³⁴. Comienza reconociendo que, a diferencia de lo ocurrido hasta el siglo XX, las posturas de disidencia religiosa en el momento actual ni son exclusivas de individuos ni, lo que es más importante, tienen que ver con el abandono de aquello (problema de Dios) que antes se ha poseído de algún modo y que o se resuelve negativamente (ateísmo) o se renuncia a formularlo (agnosticismo); sino que Marías se refiere a multitudes que, no es que hayan dado una solución negativa al problema de Dios, es que «intentan vivir sin plantearlo

¹³¹ T. MERMALL, *La retórica del humanismo*, Madrid 1976, 95-96.

¹³² Cf. *Introducción a la filosofía*, 99.

¹³³ Cf. «Le chrétien est-il de la terre?», Ortega y tres antípodas, 187.

¹³⁴ Cf. «Religión y seguridad en Occidente», *El oficio del pensamiento*, 81-91.

siquiera»¹³⁵. Son varios los frentes desde los que Marías intenta dar cuenta de este hecho inédito: analiza si una lectura filosófica honesta de la realidad humana puede deshacerse sin más del horizonte del «fundamento»¹³⁶; advierte las exigencias vitales que plantea al cristiano vivir en «un mundo cuyas estructuras no son adecuadas a su vocación íntima»¹³⁷; intuye las condiciones que favorecerían una «vuelta a la religión»¹³⁸. Quedémonos por el momento con la conciencia que exhibe Marías del problema y lo apresurado del juicio de Mermall. Ni el ateísmo representa la postura a confrontar, ni permanece sordo a las vertiginosas transformaciones que se iban operando en la conciencia creyente de Occidente.

Finalmente, el que Laín, Marías y Rof colaborasen, como veremos, en iniciativas como la de las Conversaciones de Gredos, es síntoma elocuente de un espíritu inquieto y desazonado por un modo oficial de comprender la vivencia cristiana que no se aprestaba a hacer acopio de los recursos necesarios para afrontar los vientos que venían soplando dentro de la Iglesia europea y eran síntoma de los fuertes cambios que estaban por llegar.

No nos equivocamos si personalizamos en estos hombres la necesidad que ha proclamado en la actualidad el papa Benedicto XVI de «pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo»¹³⁹. Tal vez haya que emplear con cautela la palabra humanismo, pues puede ser reivindicada, como de hecho ha sucedido a lo largo del siglo XX, como reverso teórico de visiones antropológicas clausuradas en la inmanencia. De hecho, unas líneas más

¹³⁵ Ibid., 81.

¹³⁶ En este sentido queda al descubierto la diferente actitud de los dos tipos de humanismo a los que nos referimos. Lo que para Marías se plantea en forma de interrogante urgente ante el cambio de los parámetros socio-culturales de la experiencia religiosa, Tierno Galván lo presenta como afirmación inexcusable de una situación que ha de ser asumida como signo elocuente de la «mayoría de edad» que Kant reclamaba para el hombre moderno. Compárense estas dos citas: «¿Será este el caso de Dios y la religión? ¿Será un problema disuelto, desvanecido y volatizado? ¿Es posible vivir simplemente en la Tierra, atentos a las cuestiones intramundanas que esto plantea y tenemos que resolver un día tras otro?» (Ibid., 84). «Cuando yo hablo de “finito” me refiero principalmente a la realidad material e inmaterial que constituye lo que existe, poniéndola en contraposición a lo trascendente, para cualificar al agnóstico como el hombre que está perfectamente instalado en la finitud, en lo que llamamos materia, y en lo que llamamos espíritu, sin necesitar de una sustancia trascendente por la servidumbre del lento avanzar del lenguaje», E. TIERNO GALVÁN, ¿Qué es ser agnóstico?, Madrid 2000⁶, 29.

¹³⁷ «Religión y seguridad en Occidente», El oficio del pensamiento, 81-91.

¹³⁸ Ibid., 87-91. Vuelve sobre ello en, Sobre el cristianismo, 11-31.

¹³⁹ BENEDICTO XVI, Carta enc. Caritas in veritate, n. 19.

adelante el papa señala que el hombre se halla a sí mismo cuando incluye en su campo visual a los otros hombres y conforma con ellos una «fraternidad». Para lo cual no basta con la capacidad de una razón instrumental que organiza la convivencia cívica; puesto que hablamos de un vínculo mucho más estrecho y exigente que el de la igualdad, es necesario recurrir allá donde nace, «a la vocación trascendente de Dios Padre, el primero que nos ha amado, y que nos ha enseñado mediante el Hijo lo que es la caridad fraterna»¹⁴⁰. Siendo así, es posible la sintonía entre estos elementos específicos que provienen de la fe en Jesucristo, y aquellas corrientes de pensamiento que no renuncien a la consideración e integración de una visión no reductiva del hombre en la preocupación por su dignidad y la pregunta por el sentido de su existencia¹⁴¹. No deja de ser significativo que el papa actual recupere estas palabras de la encíclica *Populorum Progressio* que, junto a *Gaudium et Spes* y *Dignitatis humanae*, conforma el tríptico expositivo de la nueva antropología que preside la conciencia cristiana moderna y proclama la voluntad de comprender al hombre real e histórico, al hombre que vive y muere en afán de superar sus sufrimientos y recrear una existencia que le fue donada como gozo.

Pues bien, Marías trabaja sobre este trasfondo y cultiva la sintonía con esta percepción en que se recupera un cristianismo: en el que no sólo cuenta lo que Dios dice sobre sí, sino también lo que dice sobre el hombre en la encarnación de su Verbo; en el que interesa una visión del hombre no sólo en su dimensión metafísica, sino en las reales condiciones de su existencia histórica; que percibe al hombre como ser constitutivamente referido a los demás, tanto a los que han vivido antes que él como respecto de aquellos con los que comparte su destino en clave de presente y futuro; que acoge la vida humana como quehacer y tarea que empeña el recurso más precioso con que cuenta el hombre, su libertad; finalmente, que advierte la desembocadura de todas estas dimensiones en el Absoluto como fundamento sustentador y garante de plenitud.

3.1.3 Ortega en las antípodas

Volvamos ahora la vista a un episodio sintomático de la circunstancia teológica española anterior al Concilio a la que venimos aludiendo. La década de los años cincuenta traería de nuevo a la primera página de la

¹⁴⁰ Ibid. Cf. J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca 2004, 61-75.

¹⁴¹ Este era el deseo del Concilio: «Fides enim omnia novo lumine illustrat et divinum propositum de integra hominis vocatione manifestat, ideoque ad solutiones plene humanas mentem dirigit. Concilium imprimis illos valores, qui hodie maxime aestimatur, sub hoc lumine diiudicare et ad fontem suum divinum referre intendit», CONC. ECUM. VAT. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, 11, AAS (1966) 1033.

agenda filosófica el legado de Ortega a causa del choque que se produce entre aquellos que no habían cejado en su empeño por recuperarlo para la vida cultural española, y aquellos otros, hombres significados del pensamiento teológico, que identificaban a Ortega como promotor de un modelo de hombre y sociedad totalmente ayunos de sensibilidad religiosa e identificados con la causa que había avocado al país a la tragedia de la guerra. En suma, el choque entre dos mentalidades católicas: una abierta y reconciliadora que no obviaba la necesidad de afrontar las ambigüedades del pensamiento orteguiano, pero asimilaba la obra de Ortega como un potente instrumento no sólo para pensar el ser de España, sino para abrir vías de profundización en ciertas dimensiones del cristianismo para las que la Iglesia y la teología española aun no poseían la suficiente sensibilidad histórica y madurez intelectual; otra que se cree en el deber de conjurar un proyecto intelectual al que considera, sin demasiadas matizaciones, culpable de la «descristianización de España»¹⁴². La primera mentalidad es la encarnada por el grupo de seculares al que venimos haciendo referencia, la segunda es la representada por algunos religiosos, jesuitas y dominicos, a la sazón prestigiosos teólogos tomistas. Respecto a ellos, creemos sinceramente que el tomismo como filosofía no fue el responsable de una deficiente inteligencia del pensamiento de Ortega, sino una actitud intelectual que esgrimía el tomismo como instrumento para defender intereses ajenos a la propia filosofía¹⁴³. Un estudio pormenorizado de esta cuestión requeriría un trabajo exclusivo que excede nuestros propósitos, de

¹⁴² Cf. V. MARRERO-E. PUJALS, «Crónica cultural española», *Arbor* 89 (1953) 106-114. En estas páginas se recoge la reseña de un curso homenaje titulado Ortega, el estado de la cuestión, en que participan, entre otros, Ridruejo, Laín, Marías y Aranguren. El cronista refiere que, frente a la benevolencia de estos discípulos, lo cierto es que se generaliza la opinión que imputa a la obra de Ortega «constituir un esfuerzo encaminado a descristianizar España». La misma revista, recoge unos meses después la carta-respuesta que firman diez intelectuales, entre ellos Marías, apelando a su entusiasmo sincero y profesional por la obra de Ortega en diálogo con el cristianismo (cf. *Arbor* 91-92 [1953] 442-443). Cf. J. ANDRÉS-GALLEGO-A.M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea. 1936-1999*, II, 106-117.

¹⁴³ Cf. A. PINTOR RAMOS, «Zubiri y su filosofía en la postguerra», 13. El mismo Manuel García Morente que, como hemos visto, no desdeñaba abrirse a la fecundidad de la metafísica vitalista de Ortega para repensar el cristianismo, estuvo también bajo sospecha. Ni siquiera su conversión sincera y ordenación sacerdotal lo libraron de este ambiente enrarecido. El mismo Marías escribe un texto en 1952 en el que denuncia: las mutilaciones que había sufrido el texto de sus Lecciones preliminares de filosofía publicadas inicialmente en Argentina; y la errónea acusación de que Morente hubiese descubierto en profundidad a santo Tomás sólo tras su conversión, cf. *Sobre el cristianismo*, 42-53, donde se reproduce el texto mencionado.

modo que nos limitaremos a reseñar las intervenciones de los protagonistas, subrayando la participación de Marías¹⁴⁴.

Ortega había fallecido en 1955. El prestigio internacional de Ortega en sus últimos años de vida y el acontecimiento de su muerte habían provocado el resurgir de un visible interés por su obra que, dicho sea de paso, no había dejado de editarse y, en consecuencia, de leerse¹⁴⁵. Aunque fuese al margen del circuito académico oficial. Pues bien, en orden a evitar el fortalecimiento de los entusiasmos por un pensamiento oficialmente proscrito, el padre dominico Santiago Ramírez publica un amplio estudio sobre la obra de Ortega¹⁴⁶ con la intención explícita de «lograr comprender objetivamente sus principales ideas filosóficas y someterlas después sine

¹⁴⁴ Un estudio exhaustivo de esta cuestión se encuentra en A. MARTÍN PUERTA, *Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*, Madrid 2009.

¹⁴⁵ La polémica de estos años representa el epílogo de una larga serie de incomprensiones hacia Ortega que ya se habían cultivado en vida del filósofo. En 1940 Dionisio Ridruejo había fundado la revista *Escorial* en torno a la cual se encuentran una serie de intelectuales católicos que reconocen abiertamente la influencia de Ortega y Zubiri. Entre ellos, Julián Marías, J.L. Aranguren, Eugenio D'Ors, P. Laín, Torrente Ballester, Luis Rosales o Luis Felipe Vivanco. La influencia intelectual de este grupo resulta intolerable para algunos sectores eclesiásticos que, como hemos señalado, promocionan un catolicismo muy diferente. Pues bien, de este grupo se destacan algunos religiosos, a los que Marías calificaría como «antípodas» del filósofo, que se sitúan críticamente frente a Ortega con una serie de publicaciones: J. IRIARTE, *Ortega y Gasset: su persona y su doctrina*, Madrid 1942; ID., *La ruta mental de Ortega*, Madrid 1949; J. SÁNCHEZ VILLASEÑOR, *José Ortega y Gasset. Pensamiento y trayectoria*, México 1943; ID., *La crisis del historicismo y otros ensayos*, México 1945; J. ROIG GIRONELLA, *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*, Barcelona 1946; J. SAIZ BARBERÁ, *Ortega y Gasset ante la crítica. El idealismo del "El Espectador"*, Madrid 1950. La obra con la que Marías responde a todos ellos y ha de ser publicada fuera de España lleva por título *Ortega y tres antípodas*. Un ejemplo de intriga intelectual. Puede leerse una crítica del enfoque adoptado por Marías en, J. ITURRIOZ, «¿Intriga intelectual contra Ortega?», *Razón y Fe* 143 (1951) 568-591. De esta época data también la ponencia presentada en 1949 por el padre jesuita R. Ceñal en el congreso nacional de filosofía celebrado en Argentina. Un escrito mucho más ponderado a la hora de afrontar la aportación de Ortega, Zubiri y Morente, cf. R. CEÑAL, «La filosofía española contemporánea», en *Actas del primer congreso nacional de filosofía*, I, Buenos Aires 1950, 419-441. El padre Ceñal colaboraría estrechamente con A. Querejazu en la iniciativa de las *Conversaciones Católicas de Gredos* a las que tendremos oportunidad de referirnos más adelante.

¹⁴⁶ S. RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona 1958. Una breve semblanza de su persona y obra (con bibliografía auxiliar) en, A. MARTÍNEZ, «Santiago Ramírez», M. FARTOS MARTÍNEZ-al., coord., *La filosofía española en Castilla y León. De la ilustración al siglo XX*, 703-712.

ira et studio a una crítica benévola perfectamente ajustada a la realidad»¹⁴⁷. En efecto, con pretensión de objetividad, Ramírez exhibe una serie de citas de Ortega que, sin contexto alguno, son elegidas para apoyar una valoración netamente negativa del pensamiento del filósofo. Para el padre Ramírez, la filosofía de Ortega «no sólo es negativamente falsa e infundada en sí misma y en todas sus partes sustanciales», sino que desde el punto de vista de la doctrina católica es «incompatible con la fe y la moral del catolicismo»¹⁴⁸. En consecuencia, Ramírez no duda en sugerir la urgencia de la aplicación de un «correctivo» en forma de prohibición que evitase la extensión de tales ideas¹⁴⁹. El contenido de esta obra y el prestigio de su autor dejaban en una situación muy delicada a Marías, Laín y Aranguren, católicos confesos y empeñados a la sazón en recuperar la potencialidad del pensamiento de Ortega para la cultura católica española¹⁵⁰. Contestan al desafío de Ramírez, Laín con dos artículos¹⁵¹ y Aranguren con un breve libro¹⁵². Replica Ramírez, en tono conciliador, con un segundo libro¹⁵³.

¹⁴⁷ La filosofía de Ortega y Gasset, 12.

¹⁴⁸ Ibid., 442.

¹⁴⁹ En aquel momento, y en un estado plenamente confesional, la censura eclesiástica se extendía también al ámbito civil. La intención, por tanto, era la de incluir la obra de Ortega en el Índice de libros prohibidos, del mismo modo que se había hecho en fechas anteriores con dos de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*. Cf. Decreto del 30 de enero de 1957, AAS 49 (1957) 77-78.

¹⁵⁰ «Lo que no cabe, en realidad –afirma tajantemente Ramírez–, es que un lector absorba consciente y deliberadamente ese veneno orteguiano, declarándose su discípulo y seguidor entusiasta, y al mismo tiempo conserve intacta su misma fe de católico», cf. *La filosofía de Ortega y Gasset*, 443. Por tanto, «no se trata tanto de ver qué hay realmente en la obra de Ortega como de conjurar el fantasma de su vigencia como filósofo» (J. MARÍAS, *Ortega y tres antípodas*, 16).

¹⁵¹ P. LAÍN, «Los católicos y Ortega», *Cuadernos Hispanoamericanos* 101 (1958) 283-296; ID., «Modos de ser cristiano», *Cuadernos Hispanoamericanos* 114 (1959) 201-206.

¹⁵² J.L. ARANGUREN, *La ética de Ortega*, Madrid 1958. Cf. E. GUERRERO, «Sobre “La Ética de Ortega”», *Razón y Fe* 159 (1959) 445-490; donde puede leerse una reseña de esta obra con argumentos críticos hacia la ética orteguiana a la que acusa de ser ajena a la norma objetiva y organizarse en torno a la vivencia puramente subjetiva.

¹⁵³ S. RAMÍREZ, «Un orteguismo católico. Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega: españoles, intelectuales y católicos», *La Ciencia Tomista* 85 (1958) 431-632. El tercero de los «epígonos» era el propio Marías al que Ramírez atribuía la autoría de una nota anónima y muy crítica con el dominico que había aparecido en la revista de los padres agustinos: «Un libro sobre Ortega», *Religión y Cultura* 3 (1958) 321-325.

Finalmente es Marías quien se suma a la polémica con otro escrito muy breve¹⁵⁴, al que responde Ramírez con un tercer volumen¹⁵⁵.

En honor a la verdad, no cabe calificar como monolítica la postura de la teología española en esta cuestión en la que intervenían no sólo posiciones intelectuales –escolasticismo rígido–, sino también implicaciones políticas. No faltaron intervenciones del frente teológico movilizadas por el tesón de Marías, Laín y Aranguren¹⁵⁶. No sólo la del citado artículo anónimo aparecido en la revista *Religión y Cultura*, sino también un artículo firmado por Tomás de Lezo y aparecido en la publicación *Estudios Franciscanos*¹⁵⁷. Junto a estos escritos, creo que el más significativo, con el que se clausura la polémica, es la recensión a las tres obras de Ramírez que publica en *Gregorianum* J. Gómez Caffarena¹⁵⁸. Una crítica ponderada a los escritos del dominico advirtiendo que la investigación sobre el pensamiento del filósofo apenas se había iniciado¹⁵⁹; la perentoria necesidad de discernir con calma sobre la aportación nuclear del vitalismo de Ortega a la filosofía antes de calificarlo, sin argumentos, como «relativismo»¹⁶⁰; así como sus ambigüedades frente al cristianismo¹⁶¹.

¹⁵⁴ Cf. «El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega», *Obras*, IX, 145-166. Por cierto, Marías niega ser el autor del editorial que le atribuye Ramírez alegando que su respuesta es el presente escrito (cf. p. 147, n. 1).

¹⁵⁵ S. RAMÍREZ, *La zona de seguridad. «Rencontre» con el último epígono de Ortega*, Salamanca 1958.

¹⁵⁶ Zubiri, por su parte, no deseó tomar parte en una disputa que consideraba estéril y extemporánea (cf. J. COROMINAS- J.A. VICENS, Xavier Zubiri. *La soledad sonora*, 563-606). No obstante, las contadas ocasiones en que su pluma se ha hecho presente en la prensa ha sido para honrar la memoria de Ortega, al que nunca dejó de considerar su maestro. Se trata de dos intervenciones: al cumplirse los veinticinco años del magisterio universitario de Ortega (cf. X. ZUBIRI, «Ortega, maestro de filosofía», *El Sol*, Madrid 8 de marzo de 1936; reproducido en ID., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos [1932-1944]*, Madrid 2002, 265-270), y en la muerte del maestro (cf. X. ZUBIRI, «Ortega», *ABC*, Madrid 19 de octubre de 1955; reproducido en ID., *Últimos escritos*, Madrid 2006, 32-35).

¹⁵⁷ T. DE LEZO, «Un libro sobre Ortega», *Estudios Franciscanos* 59 (1958) 395-409.

¹⁵⁸ Cf. *Gregorianum* 41 (1960) 361-365. Aun en este mismo año se publica en una revista española un comentario que defiende y elogia los argumentos de Ramírez frente a los de nuestro autor: A. LOBATO, «Diálogo y disputa. “Rencontre” del padre Ramírez con Julián Marías», *La Ciencia Tomista* 87 (1960) 169-193.

¹⁵⁹ «¿Cómo pueden ser asimilados los atisbos, indudablemente valiosos, de Ortega? La pregunta queda aun abierta. Un estudio serio de sus fuentes de inspiración y una atención delicada a la historia interna de su pensamiento, así como la utilización plena de su *Obras inéditas*, serán postulados metódicos del libro que intente responderla», cf. *Gregorianum* 41 (1960) 364.

¹⁶⁰ «Un estudio a fondo debe mostrarnos qué quiso en definitiva decir razón vital – una vez superados los ardores vitalistas de *El tema de nuestro tiempo*–, qué aportó o

El teólogo jesuita se hacía eco de algunas de las cautelas que el propio Marías invitaba a considerar en cualquier estudio sobre la obra de Ortega: su temprano alejamiento de la confesión católica¹⁶²; el estilismo formal de su filosofía; el riesgo de juzgar un pensamiento aun en marcha¹⁶³; la influencia en su percepción del cristianismo de la excesiva preponderancia de la institución eclesiástica en la sociedad española y la pobreza del pensamiento teológico del momento; sus intereses en múltiples áreas del saber, etc. Todo ello hace que en la obra de Ortega aparezcan consideraciones fragmentarias en torno al significado que tenían para él la fe religiosa, el cristianismo y Dios. Ciertamente, tomados aisladamente, estos juicios podían hacer de Ortega un heterodoxo. Sin embargo, una lectura más detenida impide absolutizar este calificativo para aplicarlo a un pensador que no desdeña el sentido trascendente de la existencia¹⁶⁴. Es más, que propone una percepción de la realidad humana –en continuidad con su concepción de la razón– que no resulta incompatible sino complementaria de la antropología emanada de la revelación¹⁶⁵. Recordemos que en 1947 Marías había publicado su *Introducción a la filosofía* como un primer ensayo de la fecundidad de la «razón vital», como método de conocimiento que impele al hombre a plantearse las cuestiones relativas a la

recordó a la filosofía, en qué debe ser corregida o superada. Sólo entonces podremos juzgar el “relativismo” que induce» (Ibid, 363).

¹⁶¹ «Ortega, que no quiso vivir como católico, tampoco naturalmente pensó como católico. Esto es claro. Pero no quita el que muchas de sus intuiciones filosóficas caigan dentro del campo de lo cristiano o de lo cristianizable. Pues la dirección que en su conjunto marcan no es la del materialismo, ni la del pesimismo absurdista, ni la del positivismo pertinaz de tantas filosofías contemporáneas. Sino la de un humanismo amplio de miras, y un teísmo, muy tímido y germinal, severamente obsesionado por la superación de todo residuo antropomórfico y poco abierto al sentido religioso, pero al fin auténtico» (Ibid., 364).

¹⁶² Cf. Ortega. *Circunstancia y vocación*, 114-117.

¹⁶³ Cf. Ortega y tres antípodas, 175.

¹⁶⁴ Cf. J. ZARAGÜETA, «El vitalismo de Ortega», *Revista de Filosofía* (1957) 7-33.

¹⁶⁵ Cf. Ortega y tres antípodas, 182. Esa complementariedad es la idea clave de un comentario elogioso a esta obra de Marías que aparecía en la revista teológica de los franciscanos; muy en contraste, por cierto, con la apreciación de todo lo que procediese del mundo orteguiano por parte de la generalidad de la teología española, como acabamos de ver: M. OLTRA, «La trascendencia de la vida en la filosofía de la razón vital. Comentario a la *Introducción a la Filosofía*, de Julián Marías», *Verdad y Vida* 19 (1947) 337-348. En la p. 347 puede leerse: «El trabajo del Sr. Marías, partiendo de la realidad circunstancial de la vida, con admirable lógica, coloca al pensamiento ante las puertas del Orden Sobrenatural, en cuyo plano Dios actúa y en donde el hombre no vive en peligro ni en angustioso naufragio, sino en tensión a lo divino, para que éste transforme y eleve lo humano».

trascendencia que nuestro autor presentó entonces como «horizonte de las ultimidades». Bajo este epígrafe puede leerse:

La filosofía, en la medida en que pretende alcanzar una verdad radical, en que necesita dar razón de esa realidad radical que es nuestra vida, se encuentra inexorablemente remitida a los últimos planos de su horizonte y al examen de la totalidad de sus posibilidades de trascendencia; en suma, al problema de Dios. La filosofía tiene que hacerse cuestión de la posibilidad de que yo descubra, radicada en cuanto realidad en la realidad radical, que es mi vida, otra realidad distinta de ella, superior a ella, y, en suma, fundamento suyo¹⁶⁶.

Más adelante, en una reflexión publicada en 1950 en torno a la situación del cristianismo en Occidente, vuelve a recurrir a la lectura metafísica de la existencia humana como proyecto y quehacer que le permite la razón vital para afirmar en un tono similar lo siguiente:

Dios es el nombre de una interpretación radical de la realidad que ejecutamos libremente al decidirnos; y al pronunciar el nombre de Dios, al aparecer su

¹⁶⁶ Cf. Introducción a la filosofía, 463. En las páginas de esta obra aparece la primera elaboración en Marías del tema de Dios como exigencia interna de los caracteres que la interpretación de la realidad –sin cercenar ninguna de sus dimensiones– que lleva a cabo la razón vital permite descubrir en la realidad personal y biográfica del hombre. A partir del descubrimiento de la vida como realidad radical y de la persona humana como «alguien» que protagoniza esa vida en necesidad constante de elección y proyección, la remisión al fundamento de la existencia es inevitable y, en definitiva, la pregunta por Dios como principio de inteligibilidad y sentido del propio proyecto personal. Esta es la posición, que habremos de analizar más adelante, y permite a nuestro autor enjuiciar tanto la postura que elimina la pregunta por Dios del horizonte antropológico y declara al hombre «pasión inútil» (ateísmo), como aquella otra llamada a armonizar con mayor profundidad la caracterización personal del hombre en su emergencia como pregunta por el sentido, anhelo de felicidad y condición amorosa, con la revelación de Dios definido en sus atributos –omnipotencia, omnisciencia, bondad– como suma perfección e infinitud (teísmo tradicional). Cf. La filosofía del Padre Gratry, 197-215: páginas en las que recoge las conclusiones de su trabajo de tesis sobre la obra de A. Gratry en las que, sin duda alguna, Marías se coloca ya en el punto de partida de estos desarrollos. También, Razón de la filosofía, 287-294; y la explicación de M. CZAJKOWSKI, El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías, Pamplona 2001, 47-67.

Con ello, Marías se suma a la nómina de aquellos pensadores contemporáneos cristianos (M. Scheler, M. Blondel, G. Marcel, R. Guardini, etc.) que se han impuesto la tarea de someter a revisión las condiciones filosóficas en las que se puede pensar el cristianismo. Más en concreto, la explicación de la consumación del dinamismo de la libertad creada, sin por ello obviar los límites procedentes de las condiciones propias que emanan de la revelación y la actuación de la gracia. En las obras especializadas, junto a estos nombres no es difícil encontrar escritos los procedentes de la tradición judía: Buber, Lévinas o Rosenzweig. No conviene olvidar que en estos autores su filiación espiritual actúa como premisa que suscita en sus respectivas obras caracteres estructurales, argumentativos y afectivos propios respecto de los primeros.

idea, nos encontramos con esa interpretación y tenemos que tomar posición; el problema de Dios, lejos de haberse disuelto, no hace más que descubrir que – lo sepamos o no, queramos o no– vivíamos ya en su problematicidad¹⁶⁷.

En otro orden, Marías apunta que Ortega anhelaba una Iglesia promotora de una conciencia histórica, social y antropológica a la altura del tiempo, a la altura de una sociedad occidental que pugnaba por abandonar el dogmatismo de la modernidad (en política, en economía, en estética, en filosofía, en religión...), y abrirse a horizontes que fomentasen la creatividad humana; propiciando así una búsqueda más abierta y sincera de los fundamentos de la vida humana en su carácter de proyecto de penetración incansable en el ser palpitante y viviente de la realidad¹⁶⁸. Marías se sitúa en este horizonte desiderativo que vislumbra Ortega. En efecto, nuestro autor propondrá dejar atrás el naturalismo de raíz griega y la relegación panteísta de Dios que patrocina, para poder así tomar en su peso específico las cuestiones capitales que el cristianismo aporta como desafío y novedad radical al horizonte del intelecto occidental: creación, persona, apertura y encuentro del hombre con la trascendencia.

En resumen, las ideologías ingenuas y la estrechez social del momento generaron una polémica inútil. Modelo, sin duda, del rigor con que se escribía en una época difícil. Hasta cierto punto, y vista en la perspectiva de los años transcurridos, artificial. No en vano, hoy la bibliografía sobre Ortega se ha multiplicado de manera exponencial, incluyendo estudios en los que se afronta la percepción orteguiana del hecho religioso¹⁶⁹.

No deja de aportar un punto de ironía que el denostado Marías, andando el tiempo, llegase a ser el primer laico español en colaborar estrechamente

¹⁶⁷ Cf. «Religión y seguridad en Occidente», *El oficio del pensamiento*, 84.

¹⁶⁸ Cf. «El respeto al lector», *Ensayos de Convivencia*, Obras, III, 151-154. Escribe estas palabras en su último escrito de respuesta al padre Ramírez: «Mientras escribía estas páginas he leído que una máxima de nuestro nuevo papa Juan XXIII es ésta: Videre omnia, dissimulare multa, corrigere pauca. ¿No sería un certero, filial, íntimo, eficaz homenaje de los católicos hacerla nuestra?», cf. «El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega», Obras, IX, 164. Son palabras que anuncian un espíritu nuevo cuyo desarrollo favorecería el Concilio Vaticano II.

¹⁶⁹ Cf. D. NATAL, «Ortega y la religión. Nueva lectura I: Dios a la vista y Dios escondido», *Estudio Agustiniano* 23/1 (1988) 3-118; «II: Religión y cultura», 23/2 (1988) 247-388; «III: Religión y ética», 23/3 (1988) 615-645; «IV/1: Religión y autonomía», 24/1 (1989) 119-223; «IV/2: Religión y política», 24/2 (1989) 405-499; «V: El enigma de Ortega y la religión actual», 24/3 (1989) 525-709; L.M. PINO, «Dios en Ortega y Gasset: una síntesis de sus creencias e ideas», en CABRIA-J. SÁNCHEZ-GEY, ed., *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Salamanca 2002, 89-121; J.M. MARTIN, «“Dios a la vista” desde el pensamiento de Ortega y Gasset», *Studium Legionense* 36 (1995) 193-235.

con el papa Juan Pablo II en una tarea tan delicada como apasionante: la promoción del diálogo entre el cristianismo católico y otras configuraciones culturales a las que incitar al descubrimiento común de la huella divina en la traza de humanidades diversas. La antigua y nunca agotada labor de los primeros Padres de la Iglesia en la búsqueda de las *Semina Verbi* en las inmediaciones del Evangelio que el Espíritu proclama dentro, pero también fuera de las fronteras de la Iglesia.

Un último apunte. Honra a la teología española contemporánea no sólo, el reconocimiento y al autocrítica respecto de la angostura intelectual de estos sus ilustres antecesores¹⁷⁰, sino el recurso actual, explícito y científico, a la obra de Ortega en investigaciones teológicas del momento presente¹⁷¹.

3.2 Julián Marías, cristiano extrovertido

Junto a la intervención en el espinoso tema de Ortega, no deben pasarnos desapercibidas otras trayectorias de la biografía de Marías que corroboran

¹⁷⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Historia, Hombres, Dios*, Madrid 2005, 378: «La Iglesia y la teología no estuvieron siempre a la altura necesaria. Víctimas a veces de su ignorancia, integrismo, falta de horizonte católico, de sensibilidad histórica y de maduración cultural sucumbieron a la tentación de expulsar de la nueva España a estas figuras, sin discernir con anchura de conciencia el grano maduro de las granzas desechables. El caso de Ortega es el símbolo de esta pereza de la Iglesia española, que no mostró estar a la altura de su propia exigencia interior: alimentar las ciencias con vida e inteligencia, y discernir lo fecundo de lo estéril. A uno le sobrecoge tal actitud de insensibilidad intelectual, de insolidaridad histórica y de ensimismamiento escolástico en hombres, por otro lado, tan inteligentes y buenos». La honra de estas palabras es aún mayor cuando aun no se han escuchado reflexiones similares desde otros sectores de la vida intelectual y pública española que también participaron de aquel extraño clima espiritual.

¹⁷¹ Entre otras: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El poder y la conciencia. Rostros personales frente a poderes anónimos*, Madrid 1984, 125-164: páginas en las que el teólogo abulense argumenta con detalle que, aunque Ortega no llegase personalmente a una afirmación cristiana explícita, visible y reconocedora de la historicidad del acontecimiento de la Revelación, no por ello excluye de su horizonte intelectual el problema de Dios; J. GÓMEZ CAFFARENA, *Razón y Dios: donde el autor estudia la posibilidad de la razón vital como recurso argumental que puede ayudar en la tarea de esclarecer el carácter «razonable» de la fe*; J.A. MERINO, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Madrid 2007, 88-90: donde aparece un pequeño excursus en torno a la sintonía entre la antropología de Ortega, en su horizonte fenomenológico, y la del maestro franciscano, en su raigambre ontológica; M. VIDAL, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos: entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*, Bilbao 2007, 46-47: donde el autor alude brevemente al «perspectivismo» de Ortega como estrategia hermenéutica para contrarrestar el actual relativismo gnoseológico.

la importancia concreta que atribuye nuestro autor a la fe cristiana en la configuración de su persona y obra. Centramos nuestra mirada en tres de ellas.

3.2.1 Conversaciones Católicas de Gredos

Julián Marías está, entre otros, en los inicios y desarrollo, con su asidua participación, de las Conversaciones Católicas de Gredos que se celebran entre 1951 y 1968. Impulsadas por el sacerdote abulense Alfonso Querejazu (1900-1974), aquellas Conversaciones fueron –en contraste con el ambiente que venimos describiendo– un espacio donde se favoreció el encuentro cordial y el diálogo erudito entre hombres de fe y de ciencia.

Un respiro para quienes anhelaban a la vez una fidelidad a la compleja y diversa historia de España: por un lado, la España católica reciente, representada como símbolo máximo por Menéndez Pelayo, conecedor y heredero de la gran tradición hispánica, y, por otro, la España abierta a la modernidad de la ciencia y de la espiritualidad con nombres como Menéndez Pidal, Ramón y Cajal, Ortega, Unamuno, Morente y otros»¹⁷².

Alfonso Querejazu fue sin duda un hombre excepcional y providencial en aquel ambiente. Dotado de una exquisita humanidad y una fe profunda. Cercano al magisterio de Ortega, Zubiri y García Morente, había tenido la oportunidad de formarse en prestigiosas universidades europeas y de captar los nuevos caminos abiertos en Occidente. Toda su vida acaba concentrándose en el afán por acortar la distancia espiritual y cultural entre Europa y España. Al recordar las fuentes nutricias de su intelecto, Olegario González, alumno suyo en el seminario de Ávila y presente en las Conversaciones, recuerda que don Alfonso lee y asimila, entre otras, la obra de Newman, Guardini y Blondel como exponentes de la noble tarea de fortalecer los lazos de unión entre la fe personal y la doctrina revelada¹⁷³.

¹⁷² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, ed., Alfonso Querejazu, Joaquín Garrigues. Correspondencia y escritos [1954-1974], Madrid 2005², 48 (con la extensa nómina de los asistentes). En clave más personal, reitera González de Cardedal el tono de aquellos encuentros en otro lugar: «Encuentro de hombres liberales y libres, cristianos y creadores que no depositaron su responsabilidad para con la cultura del país y para con la fe de la Iglesia, pese a las dificultades e inclemencias ambientales. En medio de ellos percibí lo que puede ser la fidelidad en tiempos de dureza, lo que ofrecen y exigen los resquicios de libertad, la diferencia que existe entre acatar y rendirse y cómo la permanencia junto al pueblo oprimido puede ser una forma más profunda de solidaridad que el exilio altivo y compasivo», O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Existencia cristiana y experiencia religiosa», en J. BOSCH, ed., Panorama de la teología española, Estella 1999, 369.

¹⁷³ Para ampliar el semblante de este singular sacerdote, además del primer volumen citado en la nota anterior, puede verse O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, El poder y la

Los participantes de las Conversaciones fueron también exponentes de ese interés que, como hemos dicho, aun no ocupaba la agenda de una teología española alejada, en gran parte, de los nuevos vientos teológicos, bíblicos... que henchirían las velas de la nave del Concilio¹⁷⁴. La creciente polarización de las posturas políticas en la España de los sesenta y el impacto del Concilio supusieron el fin de las Conversaciones¹⁷⁵. No así de sus frutos, que seguirían prologándose en la tarea de las personalidades que pasaron por aquel parador de Gredos año tras año. Marías mantendría siempre un recuerdo vivo y agradecido de aquellos años y de lo que supusieron aquellos encuentros en los que sus participantes abandonaban el

conciencia. Rostros personales frente a poderes anónimos, 165-185; ID., *Historia, Hombres, Dios*, 293-329.

¹⁷⁴ En un artículo en que Marías hace balance de la historia intelectual de Europa entre 1923 y 1963, al referirse a la parcela religiosa, señala lo siguiente: «En los años siguientes a la Primera Guerra Mundial se abre para el europeo otro capítulo de esperanzas: la secularización del mundo había ido avanzando sin pausa desde el siglo XVIII; la pérdida de vigencia social de la religión había ido en aumento, y el pensamiento de vinculación religiosa, sobre todo católica, había perdido casi todo su prestigio; la tentativa modernista, en parte por sus propios errores, en parte también por la abusiva reacción que con ese pretexto se desencadenó, había desembocado en una intensificación de la situación anterior, y a comienzos del siglo XX se había llegado en muchas dimensiones a un mínimo de esperanzas. Esto cambia desde 1920; por un parte se estimula la religión individual, se ensayan posiciones más libres y creadoras –aprovechando, sobre todo, ese plus de crédito que se ha solido conceder a los conversos: Scheler, Papini, Marcel–; de otro lado, se inicia una revolución que, partiendo de la liturgia, va a ir al fondo de casi todas las cuestiones religiosas; por último, al aproximarse –como en las demás disciplinas– al verdadero cuerpo de los problemas, el estudio de la Escritura y de la historia eclesiástica van a llevar a un planteamiento más honesto y menos polémico de las cuestiones; las exigencias del rigor científico harán que católicos, protestantes, judíos y agnósticos coincidan en muchas cosas, y sus trabajos constituyen uno de los fundamentos más sólidos de un nuevo “irenismo” que tiene como representantes principales al cardenal Mercier y a Lord Halifax. El hombre vuelve a sentirse en posibilidad de vivir instalado a la vez en su tiempo y en la fe religiosa», cf. «Lo esperado y lo sucedido», 176-177.

¹⁷⁵ Quizás puede aducirse en este sentido, como signo del discurrir del tiempo, la evolución personal de uno de los primeros asistentes a aquellos encuentros. J.L. Aranguren pasó del entusiasmo inicial (cf. J.L. ARANGUREN, «Contralectura del Catolicismo», en ID., *Obras Completas. Filosofía y religión*, I, Madrid 1994, 558-562) a considerarlas exponente de un momento que él mismo había superado después, el de «una fe trascendente», que planeaba «por encima de los problemas políticos, sociales, económicos» (J.L. ARANGUREN, «Memorias y esperanzas españolas», en ID., *Obras Completas. Estudios literarios y autobiográficos*, VI, Madrid 1997, 199). Un matiz similar, aunque desde un fondo de profundo agradecimiento, puede leerse en Laín: «Acaso les sobrase, por otra parte, distinción, finura, elitismo, como ahora es tópico decir», P. LAÍN ENTRALGO, *Descargo de conciencia [1930-1960]*, Barcelona 1976, 432.

fragor de la ciudad para recuperar, en la tranquilidad de la altura de Gredos, la capacidad de escuchar, comunicar y apropiarse la fuente divina de la verdad¹⁷⁶. Con certeza las Conversaciones ayudaron a Marías a profundizar sus convicciones en sintonía con el nuevo ambiente eclesial que se fragua a partir de los pontificados de Juan XXII y Pablo VI, así como de los frutos de su magisterio y la reflexión conciliar¹⁷⁷.

3.2.2 Concilio Vaticano II

Marías tiene la oportunidad de asistir como invitado a una de las sesiones del Concilio Vaticano II –otoño de 1964–, mostrando enorme interés por los frutos del mismo. No en vano las decisiones que iban emanando del Concilio estaban provocando un fuerte impacto, de manera particular, en la sociedad y la Iglesia española. Dos son las notas con las que Marías describe lo que él pudo apreciar en su estancia romana: un clima de optimismo y la construcción de un «nuevo consenso» de la Iglesia consigo misma y con el mundo.

Al mirarse en el espejo, la Iglesia universal ha encontrado que tenía otro rostro que el que le venían trazando sus retratistas oficiales. Y hay que decir que ese descubrimiento la ha llenado de alegría¹⁷⁸.

Y, un poco más adelante, se muestra admirado por la enorme capacidad de los padres conciliares para mantenerse fieles a la tradición y, al mismo tiempo, no sin dificultades, situarse a la altura de un mundo sometido a cambios que, tan sólo unos decenios antes, eran impensables.

El concilio no va «aceptando» a regañadientes y desde fuera la enorme transformación a que estamos asistiendo; yo diría que «la está gozando», que se está sintiendo renacer. ¿A qué? A la autenticidad histórica. Creo que cada día que pasa es menos difícil para los dos mil hombres que se sientan en las naves de San Pedro armonizar su vocación y su deber de preladados de la Iglesia

¹⁷⁶ Marías considera las intervenciones ante aquel auditorio como un «dar constancia y reconocimiento a la dimensión religiosa de nuestras vidas: nuestra fe, nuestras dudas, nuestros problemas, nuestro descontento, nuestra esperanza, nuestros escándalos, nuestra irritación, nuestra capacidad de efusión. Nos obligaba a atrevernos a ser nosotros mismos. ¿Se imagina lo que esto significa? Su acción era profundamente liberadora, porque nos exigía liberarnos –invocando, al mismo tiempo, al Espíritu Santo», cf. «El mágico prodigioso», en A. GARRIGUES, Alfonso Querejazu. Conversaciones católicas de Gredos, Madrid 1977, 305; esta cita forma parte del recuerdo agradecido que tributa Marías al padre Querejazu, p. 301-306.

¹⁷⁷ Cf. Una vida presente. Memorias, I, 386-388; II, 428-429. Pueden leerse también las impresiones de Marías en la entrevista recogida en el volumen de P.J. LASANTA, Preguntas vivas, respuestas claras, Madrid 1989, 105-122.

¹⁷⁸ Cf. Sobre el cristianismo, 207.

católica con su irrenunciable condición de hombres de la segunda mitad del siglo XX¹⁷⁹.

Más en concreto, su reflexión en torno al Concilio advierte tanto las vías abiertas –que él concentra en una renovada conciencia de libertad: para la teología, para el diálogo interreligioso, en la vivencia cotidiana de la vida cristiana, etc.–, como las dificultades que se cernían sobre el horizonte y podían obturar las posibilidades del Concilio. Entre ellas, la pujanza del marxismo entre la intelectualidad española que, no sólo podía limitar el horizonte que se abría para el intelecto teológico y la acción pastoral de la Iglesia, sino retrotraer la filosofía a un estadio de preocupación por lo inmediato y, por tanto, de abandono de las preguntas del hombre por los fundamentos últimos de su existencia.

De ahí que –señala Marías– al primer encuentro con el marxismo, a pesar de su tosquedad filosófica, muchos quedaron deslumbrados. Se multiplicaron los coloquios entre cristianos y marxistas, en beneficio exclusivo de los últimos, y lo más grave fue la omisión por parte de los primeros del torso más hondo y esencial de su propia perspectiva, para situarse exclusivamente en el horizonte de las cuestiones –religiosamente secundarias– que interesaban desde un punto de vista meramente personal y casi solo socio-económico o político. Por eso se ha hecho en los últimos veinte años “teología” de casi todo, menos de Dios¹⁸⁰.

La reflexión de Marías en aquel momento aún las expectativas que la trayectoria del Concilio provocaba tanto en orden a una profunda renovación de la vida cristiana, como al fortalecimiento de la contextura teórica del cristianismo en la plaza pública para hacer frente a la «flaqueza filosófica» e incoherencias de dos respuestas insuficientes a los «verdaderos problemas» de aquel momento: el existencialismo ateo representado por Sartre y las filosofías de raíz positivista extrema.

Respecto a la renovación de la vida cristiana, Marías muestra un gran entusiasmo por la declaración sobre la libertad religiosa cuyo alcance y sentido se discute en el aula conciliar en los días finales de la tercera sesión del Concilio en los que Marías asiste como invitado. Lo que había comenzado siendo un capítulo final incluido en el decreto sobre ecumenismo, se convertiría finalmente en una declaración independiente firmada el 7 de diciembre de 1965 con el conocido título *Dignitatis Humanae*¹⁸¹. Valora Marías en primer lugar que la declaración fundamente

¹⁷⁹ Ibid., 209.

¹⁸⁰ Memorias. Una vida presente, II, 269.

¹⁸¹ AAS 58 (1966) 929-946. Marías recuerda especialmente la intervención de Monseñor De Smedt, relator del esquema sobre la libertad que, a pesar de haberse anunciado que la votación del texto no se produciría, sin embargo lee el discurso de

su reclamación de libertad sobre la «interpretación del hombre como persona»¹⁸², porque si bien la vivencia religiosa necesita para su ejercicio de unas determinadas condiciones socio-políticas, dicha vivencia no será plena si el cristiano no es consciente antes que nada de su fundamento teológico: «la filiación divina, el hombre libre es el hijo de Dios». Subraya Marías que ser hijos supone estar efectivamente «instalados en el amor que “desecha el temor” (1Jn 4, 18)» y que, sólo desde esa «instalación amorosa confiada y segura de los hijos de la casa», es posible poner en juego, en el desarrollo efectivo de la vida religiosa, los atributos que definen la vida considerada en sí: «libertad, elección, decisión, relativa creación de sí misma, partiendo de la realidad que le es dada, con la cual tiene que hacerse»¹⁸³.

En suma, la reconstrucción por parte de la conciencia creyente de esta instalación radical o «fuente primaria» en la que consiste ser cristiano, está en continuidad con la afirmación de que «el cristianismo –señala Marías–, en la medida en que se puede expresar en términos ideológicos, consiste en ser una interpretación personal del hombre y de Dios»¹⁸⁴. Vuelve así Marías sobre la verificación de la hipótesis de que los caracteres que identifican el yo como persona en la lectura metafísica de lo real que emana de la consideración de la vida como «realidad radical», se encuentran en continuidad con la caracterización antropológica que se exhibe en la Revelación cristiana. Escribía Marías en 1967:

Yo no soy una cosa, yo soy una persona. Y esto quiere decir que soy al mismo tiempo real e irreal, que consisto no en ser, sino en pretender ser, que consisto en proyectarme, que soy misión, vocación, proyecto, posibilidad de ser más o menos, de ser falso o verdadero, auténtico o inauténtico; nada que se aparezca al modo de ser dado, fijo, rígido de las cosas. El hombre está hecho primariamente de irrealidad, porque está hecho de proyección hacia el futuro,

presentación que debía introducir aquella votación. Fue interrumpido, según Marías, en varias ocasiones por ovaciones entusiastas, cf. J. MARÍAS, *Sobre el cristianismo*, 210. Aquellos días serían después conocidos como la «semana negra», un momento clave en que la minoría conciliar, entre la que encuentra una buena parte del episcopado español, combate con perseverancia para evitar que se tomasen decisiones apresuradas y, según su parecer, contradictorias con el magisterio secular de la Iglesia. Para una descripción detallada y técnica de las vicisitudes por las que atraviesa el esquema sobre la libertad religiosa en aquel periodo conciliar resulta muy útil consultar: L.A. TAGLE, «La tempesta di novembre: “la settimana nera”», en G. ALBERIGO, dir., *Storia del concilio Vaticano II*, IV, Bologna 1999, 417-482.

¹⁸² *Memorias. Una vida presente*, II, 282.

¹⁸³ *Sobre el cristianismo*, 230. No es difícil comprobar cómo resuenan conceptos del universo orteguiano asumidos por Marías.

¹⁸⁴ «Autoridad, libertad, pluralismo», *Nuevos ensayos de filosofía*, 169.

es una realidad futuriza, orientada hacia el futuro; es –lo dijo una vez Ortega– como un centauro ontológico, natural y preternatural a la vez, con medio cuerpo en la realidad y medio cuerpo proyectivamente lanzado más allá de la realidad. Lo cual quiere decir que la forma misma de la vida humana consiste en imaginación, proyección y libertad; se entiende, libertad con recursos para realizarla. Este es, creo yo, el núcleo de la interpretación de la realidad humana, que es a su vez el núcleo intelectual del cristianismo¹⁸⁵.

Aunque Marías no se refiera a él, conviene recordar que el documento conciliar que enuncia con mayor profundidad las relaciones entre antropología y teología en la mediación cristológica es la Constitución *Gaudium et Spes*. No han envejecido en absoluto las palabras con las que se inicia el conocidísimo número 22: «Reapse nonnisi in misterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit»¹⁸⁶.

En el misterio de su encarnación, el mismo Dios ha elegido el ser del hombre como ámbito de mediación para una relación de máxima cercanía a él. Podría decirse que Dios es el fundamento del ser personal del hombre desde dentro, desde su más honda entraña. Haciendo participar la humanidad de la divinidad en el Hijo, dicha humanidad ha quedado elevada a la categoría de «absoluto relativo»¹⁸⁷. En su encarnación, Dios lleva hasta el fondo la intuición personalista de que el hombre es un ser absolutamente inconfundible con las cosas. Esta peculiar dignidad del hombre es la única instancia que se erige en imperativo ético de toda relación interhumana en libertad. Dios posibilita el ejercicio de la libertad desde el interior de nuestro ser.

Recuperar la conciencia de filiación suponía, en primer lugar, una percepción de la revelación alejada de los parámetros cognitivos en los que se había fijado en el largo período que va desde la Contrarreforma hasta el Vaticano I.

La religión no es «algo» que se aplica como un código –Unamuno tenía mucha razón cuando hablaba del espíritu de «abogacía» de la escolástica–, sino que más bien se vive como la lengua. Esta tiene una estructura bien rigurosa; un sistema fonético, una gramática, un vocabulario; pero el que habla la usa libre y creadoramente, poniendo en marcha en cada caso el espíritu de la lengua. Gracias a esa rigurosa estructura es posible hablar y escribir; gracias a

¹⁸⁵ Ibid., 170.

¹⁸⁶ AAS 58 (1966) 1042-1044. Cf. L.F LADARIA, «El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II», en R. LATOURELLE, ed., Vaticano II. Balance y perspectivas veinticinco años después (1962-1987), Salamanca 1989, 705-714.

¹⁸⁷ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 52.

que la religión no es pura indeterminación, sino al contrario, es posible una libre vida religiosa¹⁸⁸.

En segundo lugar, un importante cambio en el modo en que el cristiano se había relacionado con la propia Iglesia. Sólo después podía revertir en la búsqueda de legítimos espacios socio-políticos en los que situar la fe responsablemente. En línea con esto, un motivo añadido por el que dar la bienvenida a esta perspectiva del Concilio residía en las nuevas posibilidades que brindaba a la situación española. De hecho, en las extensas reflexiones dedicadas a las condiciones en que habría de producirse en España la transición a la democracia, Marías recuerda tanto a las instituciones que rigen la sociedad civil como a la Iglesia¹⁸⁹ la urgencia de una administración responsable de la libertad política y religiosa que se había ido abriendo camino en aquellos años. Esto es, la cuidadosa observación de las condiciones circunstanciales de la libertad¹⁹⁰.

La renovación vivencial de la conciencia creyente no puede considerarse desconectada de la superación de lo que llama Marías «infidelidades cristianas al cristianismo». Siendo, para él, la «más grave y actual» la mutilación del horizonte escatológico de la fe¹⁹¹.

¹⁸⁸ J. MARÍAS, *Sobre el cristianismo*, 231.

¹⁸⁹ J. MARÍAS, *La España real*, 265-268.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 158. Los obispos españoles dieron muestra en aquel tiempo de poseer una conciencia clara de lo que suponía la doctrina conciliar sobre la libertad religiosa. Tras reconocer sin ambages que ellos mismos se habían mostrado en desacuerdo con las deliberaciones del Concilio al respecto, manifiestan su total fidelidad a las afirmaciones contenidas en *Dignitatis Humanae*. Se muestran plenamente conscientes del reto que suponía para una sociedad española en la que sería necesario desplegar un esfuerzo pedagógico y pastoral enorme. Igualmente indican cuáles habían de ser los parámetros de la tutela civil de la libertad religiosa en una España a la que había que reconocer «plural» en la vivencia espiritual de sus ciudadanos, incluidos los católicos. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Sobre libertad religiosa», 22 de enero de 1968, en J. IRIBARREN, *Documentos del episcopado español (1870-1974)*, 411-425.

¹⁹¹ Por ello, en realidad, no está Marías tan lejos de la visión de Maritain como pudiera colegirse de esta afirmación con la que nuestro autor culmina su *Panorama* desde el Concilio: «Desagradable e inquieta sorpresa es la que llena el áspero y melancólico libro de Maritain, *Le paysan de la Garonne*, tan justificado en muchos de sus detalles, tan injusto con el tiempo que comienza», J. MARÍAS, *Sobre el cristianismo*, 231. Al igual que Marías, también Maritain pretendió estimular la conciencia cristiana, advertir que el Concilio debía aun desarrollar su contenido, y que esto no suponía una ruptura con el pasado, sino su renovación. Tal vez Marías atribuye sus epítetos más al estilo provocador y al tono polémico del escrito de Maritain, que al contenido con cuyas consideraciones coincide en el fondo. Marías también habla de los peligros que entraña la tendencia a la secularización interna del cristianismo o, como dice Maritain, a su «completa temporalización», J. MARITAIN, *El campesino del Garona*, Bilbao 1967, 92. No olvidemos que ambos son filósofos y que, como tales, su principal preocupación es

El olvido de la otra vida, la atenuación de la perspectiva de la muerte y la perduración de la vida personal. Para muchos hoy, lo cismundano es el único horizonte. Como consecuencia de varios factores, se ha disipado la referencia a la perduración, la proyección hacia una vida con la que se deja de contar¹⁹².

Uno de esos factores son las ideologías que enfatizan la concepción materialista de la existencia humana y oscurecen el horizonte de la esperanza en una vida perdurable más allá de la muerte¹⁹³ –el marxismo, tras el Concilio– o aquellas otras que pretenden minimizar, con el recurso a la técnica, la «inseguridad» –o «azar», dice también Marías– que caracteriza la vida humana como proyecto biográfico; pretendiendo su «asimilación al medio», y no la «adopción del medio», que es el auténtico objetivo de un proyecto vital que se construye en ejercicio de libertad¹⁹⁴.

Marías ha dedicado los esfuerzos finales de su pensamiento a reivindicar la libertad, el amor, el anhelo de felicidad y la capacidad de ilusión e imaginación como áreas de lo humano que posibilitan la conexión y el

la búsqueda de la verdad. Marías insiste en la imposibilidad de encontrarla si se omite la base credencial o «prefilosofía» con la que ha de contar la realización veraz de la vida humana. Maritain se refiere a una «prefilosofía del sentido común» que la cultura moderna rechaza para reducir el conocimiento al reino de lo fenoménico por el que se renuncia «a la Verdad por la verificación, a la Realidad por el signo» (Ibid., 50). Cf. P. VIOTTO, «I quarant'anni de Il contadino della Garonna di Maritain. Una riflessione filosofica alla luce del Concilio», *L'Osservatore Romano*, 17 Novembre 2006, 3.

¹⁹² Cf. La perspectiva cristiana, 111.

¹⁹³ Cf. Introducción a la filosofía, 439-455; Sobre el cristianismo, 7; La justicia social y otras justicias, 71-80. 86-112; «Desesperación y desesperanza», *El oficio del pensamiento*, 104-109. Dos figuras muy cercanas a Marías coinciden con él en que el pensamiento y la cultura contemporánea han escamoteado al hombre la posibilidad de pensar con firmeza y realismo sobre la realidad decisiva de su muerte. Nos referimos, una vez más, a P. Laín Entralgo y J.L. López Aranguren, cf. E. BONETE, «Reflexión sobre la muerte en la filosofía española actual», *La Ciudad de Dios* CCXV/3 (2002) 903-986. En continuidad con ellos, el teólogo español que mejor ha pensado la necesidad de recuperar una visión cristiana de la muerte en los decenios posteriores al Concilio ha sido J.L. Ruiz de la Peña. Y lo ha hecho tanto en diálogo con el existencialismo (Sartre, Heidegger) como con el llamado marxismo humanista en la versión de aquellos pensadores que han sometido a revisión sus bases antropológicas: la idea de la subjetividad humana, el problema de la muerte o la pregunta por el sentido (E. Bloch, R. Garaudy, M. Machovec, V. Gardavsky, A. Schaff, L. Kolakovski y E. Morin). Puede verse al respecto: J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971; ID., *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca 1978; y nuestro trabajo sobre esta propuesta en J.M. CABIEDAS, «Desentrañar el significado teológico de la muerte para construir responsablemente la vida», *Almogaren* 39 (2006) 109-138.

¹⁹⁴ *Antropología Metafísica*, 261. Donde Marías dice «medio», podría leerse, en clave orteguiana, «circunstancia».

diálogo con el espacio sagrado que habita un Dios personal. Desde ellas es posible recuperar aquellas otras que las utopías de la inmanencia, la revolución sexual y la extensión de las ciencias biológicas han secularizado: la vivencia del tiempo futuro como posibilidad de plenitud abierta a la trascendencia, la «condición sexuada» y la experiencia de la muerte como ingrediente de la vida.

3.2.3 Pontificio Consejo para la Cultura

Marías fue el primer español en ser nombrado por Juan Pablo II miembro del Comité Internacional del Pontificio Consejo para la Cultura. De manera que entre 1982 y 1992 tuvo la oportunidad de reflexionar junto a otros intelectuales del orbe católico en torno a la situación y posibilidades de la fe cristiana en las postrimerías del segundo milenio y el alba del tercero¹⁹⁵. De su participación en los encuentros periódicos del Consejo, en los dos simposios que auspicia como preparación a la Asamblea Especial para Europa del Sínodo de los Obispos y en otros coloquios organizados por universidades católicas nos quedan algunos ensayos breves en los que Marías deja constancia, una vez más, de su capacidad para advertir el potencial del mensaje de la revelación cristiana para la reconstrucción de una humanidad maltrecha tras su paso por el siglo XX¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Cf. Memorias. Una vida presente, III, 243-246.

¹⁹⁶ Cf. «Towards a new anthropology», en PONTIFICAL LATERAN UNIVERSITY-CATHOLIC UNIVERSITY OF LUBLIN, *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, II, Florence 1982, 544-549; «Visión cristiana del hombre y filosofías europeas», en P. POUPARD, dir., *Cristianismo y cultura en Europa: memoria, conciencia y proyecto*, Madrid 1992, 59-65; «La persona humana como imago Dei», en M. SÁNCHEZ SORONDO, a cura di, *La Vita, storia e teoresi*, Roma 1998, 309-312; «La razón contemporánea, entre la esperanza y la desesperanza», en CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *La cultura y la esperanza cristiana. Actas del simposio celebrado en Sevilla, 12-14 de marzo de 1998*, Córdoba 1999, 39-46; «The search for man», en PONTIFICIA ACADEMIA SCIENTIARUM, *Science and the future of mankind. Science for Man and Man for Science. Proceedings of the Preparatory Session, 12-14 November 1999 and the Jubilee Plenary Session, 10-13 November 2000*, Vatican City 2001, 163-165. Puede verse también su contribución al congreso organizado por el Consejo bajo el tema *La herencia europea y su futuro cristiano* en, N. LOBKOWICZ, ed., *Das europäische Erbe und seine christliche Zukunft*, Köln 1985, 305-335. La intervención de Marías se enmarca en una mesa de diálogo compartida con otros participantes –W. Pannenberg, G. Schmidtchen, J. Wozniakowski, N. Lobkowicz– y motivada por una intervención del cardenal P. Poupard bajo el epígrafe, «Christsein im Europa von morgen».

4. Conclusión, peregrino en su patria

Añadamos unas apreciaciones en torno a los últimos decenios de la vida de Marías que nos permitan cerrar esta visión panorámica de su vida y obra. Permítasenos insistir, para empezar, en una apreciación que ha aparecido en varios momentos a lo largo de estas páginas: la admiración espontánea que suscita la lectura reposada de sus obras y el repaso a su biografía personal contrastan, sin duda alguna, con la desigual significación y valoración de su legado intelectual y vital dentro de nuestras fronteras¹⁹⁷.

A Marías le ha perseguido, en primer lugar, el estigma de pertenecer a un grupo de intelectuales que apostaron en España por un vía histórica intermedia que en el suelo patrio había quedado sembrada de sal tras los excesos de la guerra civil. En él fue «castigada» la coherencia que se puede atribuir sin duda alguna a su trayectoria vital, política y filosófica. Jamás ha pronunciado o escrito reproche alguno. En segundo lugar, el prejuicio de aquellos que niegan la competencia de un creyente para la filosofía¹⁹⁸ y la animadversión de los que conciben el liberalismo como cobertura política del capitalismo¹⁹⁹. Su posición crítica frente a una neoescolástica

¹⁹⁷ Así lo constataban explícitamente, incluso en su título, alguno de los artículos y reportajes aparecidos en la prensa española en los días posteriores a la noticia de su fallecimiento (salvo que se indique lo contrario, todos ellos fueron publicados el 16 de diciembre de 2005): M. BARRIOS, Julián Marías: el trasterrado en su patria, *El Cultural*, 22 de diciembre de 2005; P. LANCEROS, Albacea de Ortega, maestro sin discípulos, *El Mundo*; S. SANZ VILLANUEVA, El pensador en el páramo, *El Mundo*; H. CARPINTERO, La universidad ausente, *La Razón*; G. CANO, Un eslabón solitario del pensamiento español, *La Razón*; C. ALONSO DE LOS RÍOS, Todo un sospechoso hasta el fin, *ABC*; H. CARPINTERO, La visión responsable, *El País*; J.L. ABELLÁN, Un notable eslabón de la filosofía orteguiana, *El País*; J. DE SALAS, Marías y Ortega: usos de la filosofía en la vida cotidiana, *ABC*; F. UMBRAL, Marías, sin esnobismo, *El Mundo*, 17 de diciembre de 2005; T. DEMICHELII, El filósofo que salvaguardó la llama del pensamiento liberal en el siglo XX, *ABC*; C. SECO SERRANO, La medida del pensador, *ABC*; G. BUENO, La filosofía como vida, *La Razón*; J.L. MOLINUEVO, En la senda del pensamiento de Ortega, *La Razón*; R. ROA, Un hombre que deja huellas, *Clarín* (Buenos Aires); A. ORTÍZ-OSÉS, Humanismo vital, *Diario Montañés*; E. RUÍZ, Julián Marías in memoriam, *El Norte de Castilla*; R. PÉREZ ORTOLÁ, Julián Marías: geometría sentimental, *Siglo XXI*; M. GONDRONA, Adiós al gran maestro, *La Nación* (Buenos Aires); M. ESCUDERO, Una filosofía no definitiva, *La Vanguardia*; D. RÓDENAS MOYA, El gusto de pensar, *El Periódico*; J. CALOMARDE, Julián Marías y la realidad de España, *Las Provincias*; I. SÁNCHEZ CÁMARA, Una vida presente, *ABC*.

¹⁹⁸ «Nunca me ha convencido, nunca me ha parecido evidente la idea de que el cristiano, cuando está instalado en su fe, tiene los problemas resueltos», cf. «Filosofía y cristianismo», *Cuenta y Razón* 4 (1981) 29.

¹⁹⁹ Cf. La justicia social y otras justicias, 13-70. Además: H. CARPINTERO, Julián Marías, una vida en la verdad, 223-244; J. PÉREZ DUARTE, Claves del pensamiento político de Julián Marías, *Deusto* 2003, 273-281; J.M. ROJO, «Justicia y derecho en

«exangüe» que dominaba el panorama de la filosofía y la teología española de los años cuarenta y cincuenta, así como su afán sincero por conciliar la razón vital con el logos cristiano le valieron la suspicacia permanente de una buena parte del catolicismo oficial español.

La llegada de la democracia española supuso un cierto reconocimiento de su persona, si bien como intelectual quedaba asociado a una tradición de pensamiento que se consideraba insuficiente para dar respuesta a los retos que planteaba la situación cultural de España y Occidente a finales de siglo. Con la ausencia de su magisterio de las aulas universitarias, se perdió la oportunidad de un pluralismo filosófico e intelectual cuyos beneficios hubieran repercutido en toda una generación de pensadores españoles. Tal vez, una de las causas de que entre éstos apenas se perciba hoy la influencia positiva del discurso teológico y la tradición reflexiva del cristianismo, haya que buscarla en una oferta universitaria empobrecida por su reducción casi exclusiva, durante gran parte de la dictadura del general Franco, a esquemas intelectuales neoescolásticos esclerotizados²⁰⁰. El vendaval de la filosofía analítica, del positivismo lógico y el materialismo dialéctico que se instala en España a partir de los años sesenta relega aquella tradición filosófica genuinamente hispana e intensamente cultivada en el primer

Julián Marías», *Persona y derecho* 26 (1992) 329-357; M. MARTÍNEZ, «Julián Marías en el pensamiento liberal europeo», *Cuenta y Razón* 141 (2006) 69-76.

²⁰⁰ Marías ha pertenecido a esa raza de intelectuales católicos que Ortega deseó para construir el porvenir de España: «El catolicismo español está pagando deudas que no son suyas, sino del catolicismo español. Nunca he comprendido cómo falta en España un núcleo de católicos entusiastas resuelto a liberar el catolicismo de todas las protuberancias, lacras y rémoras exclusivamente españolas que en aquel se han alojado y deforman su claro perfil. Ese núcleo de católicos podía dar cima a una noble y magnífica empresa: la depuración fecunda del catolicismo y la perfección de España. Pues tal como hoy están las cosas, mutuamente se dañan: el catolicismo va lastrado con vicios españoles, y viceversa, los vicios españoles se amparan y fortifican con frecuencia tras una máscara insincera de catolicismo. Como yo no creo que España pueda salir a alta mar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos nacionales, deploro sobremanera la ausencia de ese enérgico fermento en nuestra Iglesia oficial. Y el caso es que el catolicismo significa hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia, donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras. Señor, ¿por qué no ha de acaecer lo mismo en nuestro país? ¿Por qué en España ha de ser admisible que muchas gentes usen el título de católicos como una patente que les escusa de refinar su intelecto y su sensibilidad y los convierte en rémora y estorbo para todo perfeccionamiento nacional? Se trata de construir España, de pulirla y dotarla magníficamente para el inmediato porvenir. Y es preciso que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo y sepan hacer de él lo que fue en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas gracias y destrezas actuales, apto para poner a España “en forma” ante la vida presente», J. ORTEGA Y GASSET, «Espíritu de la letra», *OC.*, IV, 126.

tercio del siglo veinte²⁰¹. Habría que considerar, finalmente, un prejuicio de no menor calado, el hecho de que el pensamiento de Marías acabara mostrándose abiertamente como una filosofía de la persona. Ciertamente habría que dilucidar el modo en que pueda considerarse a Marías un pensador de filiación personalista²⁰². No obstante, no le han sido ajenas entre los colegas cercanos las continuas críticas que ha recibido la llamada corriente personalista nacida en el periodo de entreguerras en torno a la fortaleza de su fundamento especulativo. Lo que P. Ricoeur, al repasar el pensamiento de Mounier, calificaba como derrota del personalismo a la hora de presentar la batalla del «concepto»²⁰³.

Volviendo la vista a otro plano de la obra de nuestro autor, estoy convencido de que en los próximos años habremos de volver también al Marías espectador crítico de la realidad cotidiana española y europea, de sus inquietudes sociales y culturales, así como de sus perspectivas políticas. La compleja situación social de la España contemporánea y las reivindicaciones de cambio en su estructura política que parecen haberse reavivado en los últimos decenios, hacen absolutamente irrenunciable una palabra serena y versada en la riquísima trayectoria histórica –española y occidental– que desemboca en nuestro presente²⁰⁴. En este sentido,

²⁰¹ Cf. Acerca de Ortega, 200. Refiriéndose a la suerte de Ortega, señala Marías: «Hacia 1960 se inició en el mundo de lengua española la decisión de volverle la espalda, hasta el extremo de que los que habían usado normalmente su vocabulario dejaron de hacerlo y evitaron cuidadosamente la terminología que había pasado a ser dominio de la lengua general», Razón de la filosofía, 73. En esta línea da cuenta Marías de la fría acogida dispensada a la primera parte de su extenso estudio sobre la obra de Ortega, cf. Una vida presente. Memorias, II, 146-154. Sobre el giro que opera la filosofía española a partir de mediados de los años sesenta: A. GUY, Historia de la filosofía española, 479-517.

²⁰² Cf. J.M. BURGOS, «¿Es Marías personalista?», en El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías, 147-164.

²⁰³ Cf. P. RICOEUR, La persona, Brescia 2006⁴, 22. En la obra que citamos se recogen en traducción italiana dos breves –pero importantes– ensayos en los que Ricoeur reconoce la deuda contraída con E. Mounier, maestro y amigo, al que había conocido a finales de los años cuarenta, al tiempo que la distancia conceptual que se había abierto con la posición de éste en la evolución de su hermenéutica de la realidad personal: P. RICOEUR, «Meurt le personalisme, revient la personne», Esprit 1 (1983) 113-119; «Approches de la personne», Esprit 3-4 (1990) 115-130. Cf. E. BERTI, «Il dibattito sull'identità personale nella filosofia contemporanea», en A. PAVAN, a cura di., Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea, Bologna 2003, 35-47; J.M. BURGOS, Reconstruir la persona. Ensayos personalistas, Madrid 2009, 13-40.

²⁰⁴ Cf. J.M. BURGOS, «El futuro de la obra de Julián Marías», en El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías, 437-441; J. PEÑA, «Julián Marías y su visión de España», Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes 150 (2006) 55-60.

continúan siendo imprescindibles dos libros que son testimonio elocuente de su conocimiento y preocupación por la historia pasada, el presente y el destino de España o, mejor, en expresión por él acuñada, de «las Españas»: España inteligible. Razón histórica de las Españas (1985) y La España real (1998)²⁰⁵. En este segundo volumen se agrupan los escritos que fue publicando durante los años de la «transición» española hacia la democracia bajo la forma de monarquía parlamentaria: La España real (1976); La devolución de España (1977); España en nuestras manos (1978); Cinco años de España (1981). Tal vez haya sido este periodo el de mayor notoriedad pública en España de la figura de Marías²⁰⁶. Su amistad personal con Adolfo Suárez, primer presidente de la democracia, y su función como senador por designación real (1977-1979), le ofrecieron la posibilidad de aportar su particular visión del retorno de la sociedad española a la vida democrática²⁰⁷. Releer a Marías en estas páginas supone el grato reencuentro con una percepción desapasionada y serena de una historia política, cultural y social muy intensa, dramática en gran parte. Marías ha sabido leer la «intrahistoria» –como gustaba decir Unamuno– de la España del siglo XX para extraer la lección que pudiese guiar su entrada en el siglo XXI. En la actualidad, resulta desalentador comprobar cómo una lectura sapiencial como ésta ha quedado arrinconada cuando más se la necesita. Los entusiasmos democráticos de hace treinta y cinco años han sido sustituidos por inercias cuyo origen ya advirtió Marías en ciertas ambigüedades que lastraban el nuevo proyecto constitucional: el nacionalismo excluyente; la alocada carrera hacia la conquista de nuevos derechos y libertades por parte de una ciudadanía persuadida de la identidad entre lo legal y lo moral; la presión política sobre la libertad que,

²⁰⁵ Puede verse una reflexión en torno al significado de esta obra en aquellos momentos en, H. CARPINTERO, «Coraje y dialéctica: Marías en la prensa», *Cuenta y Razón* 107 (1998) 18-21.

²⁰⁶ Cf. M. ÁLVAREZ, «Marías y la devolución de España a sí misma (1975-1978)», en *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, 75-97.

²⁰⁷ Además de ser miembros de instituciones académicas y órganos rectores de la cultura oficial española, tal vez sea el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia, recibido en 1996, el galardón más significativo en el reconocimiento del prestigio de su persona y obra. Su hijo Javier se quejaba un año antes de la muerte de su padre de que la sociedad española había ejercido con Marías la proverbial cicatería con que ha tratado a los suyos a lo largo de la historia. Con certeza Marías hubiese merecido un Premio Nacional de Ensayo o un Cervantes. Javier testimonia que a su padre nada de esto, muy probablemente, le apenó. Cf. JAVIER MARÍAS, «Pero me acuerdo», *Aquella mitad de mi tiempo. Al mirar atrás*, 122-124.

en último término, es inherente al proyecto vital y personal de cada ciudadano, etc²⁰⁸.

Su presencia asidua en la prensa escrita desde su juventud, sus cursos y conferencias constantes, sus dotes como agudo observador crítico del discurrir de la circunstancia nacional española y europea, han dado sobrada muestra de ello²⁰⁹. Un pensador entusiasmado por la vida que siempre aspiró a enriquecerla y dilatarla generosamente. Dotado de una inteligencia de honda raigambre moral.

Es cierto, en su época han existido figuras provistas de un intelecto más poderoso que el suyo, tal vez, sin embargo, pocos han hecho un uso tan pulcro de sus talentos. El pensamiento de Marías está movilizado por un afán continuo de profundidad, al margen de modas intelectuales. Lo prueba el hecho de que en el tramo final de su trayectoria filosófica se situase intencionadamente al margen de las corrientes que ocupaban la primera página de la agenda filosófica (marxismo, empirismo, científicismo, posmodernidad...), empeñado en la elaboración de un pensamiento en rigurosa continuidad y fidelidad a la propia trayectoria intelectual, en su afán por pensar con rigor la concepción del hombre como «persona»²¹⁰; por otra parte, una vez más, en sintonía con la circunstancia concreta con la que ha de interactuar el intelecto. En este sentido podemos apuntar tres elementos influyentes de la misma.

²⁰⁸ Cf. H. CARPINTERO, Julián Marías, una vida en la verdad, 160-164.

²⁰⁹ Cf. L. CARANDELL, «Julián Marías y la “quejumbre difusa”», Triunfo 416, 23 mayo 1970, 10; donde puede leerse la reseña de una conferencia impartida por nuestro autor. Carandell deja constancia del estilo desenfadado, y no por ello menos profundo, de la oratoria de Marías ante el público asistente.

²¹⁰ «Desde Antropología Metafísica por lo menos mi pensamiento se ha orientado decididamente a investigar la realidad de la persona humana –la única que conocemos directamente– y a descubrir lo personal en muy diversos aspectos de la vida. Este es el principio inspirador de todos los libros que he escrito en los últimos años, lo que les fa una profunda unidad por debajo de la variedad de sus asuntos», J. Marías, Mapa del mundo personal, 12; puede verse en este mismo sentido, Una vida presente. Memorias, II, 343-354. Las obras a que se refiere nuestro autor y ven la luz en el último periodo de su producción son: La estructura social (1972); Problemas del cristianismo (1979); La justicia social y otras justicias (1979); La mujer en el siglo XX (1980); Breve tratado de la ilusión (1984); La mujer y su sombra (1987); La felicidad humana (1987); Mapa del mundo personal (1993); Razón de la filosofía (1993); Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida (1995); Persona (1996); La perspectiva cristiana (1999). No obstante, en la introducción a una de sus últimas obras, el propio Marías confiesa que la preocupación por la persona le ha acompañado desde siempre, cf. Persona, 9-11. De hecho, San Anselmo y el insensato (1935), La filosofía del P. Gratry (1941), Miguel de Unamuno (1943) o Introducción a la filosofía (1947), son testigos elocuentes de ello.

En primer lugar hemos de contar con una fecha clave en la vida de Marías con la que, biográficamente, se abre el periodo intelectual que nos interesa, la muerte de su esposa Lola Franco en 1977. Marías nunca ocultó que las relaciones personales que entabló a lo largo de su vida fueron fuente de reflexión filosófica. Pues bien, la más intensa de todas ellas fue, lógicamente, la mantenida con su esposa de la que hizo su «proyecto personal». Modestamente creemos que la desaparición de la esposa, tras la que Marías confiesa sentirse profundamente solo, constituyó un impulso no desdeñable para la concentración de su pensamiento en la concepción personal del hombre y las cuestiones escatológicas: muerte y supervivencia. De hecho, si los temas de la muerte, la perduración y la implicación de la divinidad en el proyecto vital de la persona solían cerrar sus principales libros hasta entonces; a partir de este momento pasan a abrir la reflexión²¹¹.

En segundo lugar, se intensifica en él la conciencia de que el retroceso del cristianismo, o como prefería decir de la «perspectiva cristiana», constituye una causa decisiva en la atenuación de la visión del hombre como persona. De ahí su interés, renovado en estos años, por subrayar que el cristianismo sostiene una visión de la realidad, en continuidad con la sobrenatural de la fe, capaz de hacer frente a todo reduccionismo antropológico que pretenda relegar al hombre a su estructura biológica privándolo de su singularidad de origen (criatura), de identidad (imagen de Dios) y de destino (salvación o acceso a una vida plena). Tras señalar lo que la razón de origen griego y la idea romana del derecho han aportado a la interpretación personal del hombre, afirma Marías que el cristianismo lo ha asumido y recreado aportando rasgos propios.

Ese hombre ha sido creado por un acto de amor efusivo de Dios, a su imagen y semejanza, como imagen finita de la infinitud, siempre haciéndose y nunca concluso o perfecto. Y ese hombre llama Padre a Dios, y por ello ve a los demás hombres como hermanos. Finalmente, al carácter irreal, más que natural, proyectivo, futurizo que el pensamiento racional descubre, el cristianismo agrega la condición sobrenatural, la participación en la vida divina, la proyección de esta vida hacia la otra, perdurable. De hecho, ha sido la religión cristiana la que ha hecho participar a millones de hombres, durante casi dos milenios, de esa visión de lo real, y en particular de la humana, en que va incluida la interpretación más honda del pensamiento creador de Occidente²¹².

²¹¹ Cf. Una vida presente. Memorias, III, 79-82.

²¹² Cf. España inteligible, 419.

Marías ha visto con total claridad que, no sólo una hermenéutica filosófica de carácter materialista despoja al hombre de su bien máspreciado, su ser persona; sino que también contribuye a ello en Occidente una visión del cristianismo que malversa sus contenidos y los reduce a lo secundario.

Hay múltiples resistencias a la idea de un Dios personal –el que sea «tripersonal» añade un elemento de irritación y repulsión que se presenta como “intelectual”–, creador, justo, amoroso y amable, padre de los hombres; que pide humildad, gratitud, adoración. Y este rechazo envuelve otro paralelo a la imagen del hombre: libre, responsable, capaz de santificación o de condenación, destinado a una vida perdurable y a la participación en la divina; una persona irreductible a toda «cosa»²¹³.

Como Feuerbach, Troeltsch, Harnack, Guardini, K. Rahner, H.U. von Balthasar o J. Ratzinger, también Marías se ha visto en la obligación de indagar la esencia del cristianismo, la novedad que supone la presencia de Dios en la historia para el hombre y para la razón. Pues del correcto planteamiento de la pregunta por la condición de Dios depende el alcance del cristianismo como un modo de percibir, estar y enunciar la realidad. La afirmación bíblica «Dios es Amor» (1Jn 4, 8) deslegitima la propuesta de un cristianismo sin trascendencia y una vivencia cristiana que no se despliegue a partir de la asunción de la condición amorosa impresa por Dios-Padre en el ser de los hijos.

Un último componente de la circunstancia de este periodo proviene de la aprobación de la primera legislación española sobre el aborto. En las décadas de los años setenta y ochenta se producen en la mayor parte de los países occidentales legislaciones que regulan el aborto convirtiéndolo en una práctica legal bajo determinados supuestos. En las décadas de los años noventa y dos mil se ha producido una segunda oleada de iniciativas legislativas que prácticamente han hecho del aborto una práctica anticonceptiva de recurso habitual. La iniciativa legislativa española que se aprueba finalmente en 1985 constituye, sin duda, un nuevo acicate para la reflexión antropológica que elabora Marías en esos años. A sus ojos, la aceptación social del aborto aparecía como «lo más grave que ha acontecido en este siglo que se va acercando a su final»²¹⁴. Palabras que adquieren una gravedad inusitada en labios de un hombre que ha sido testigo inmediato de una guerra brutal entre hermanos y de un conflicto mundial devastador. Una expresión de ese «punto de alarma» que se

²¹³ Cf. La perspectiva cristiana, 115.

²¹⁴ Cf. «Una visión antropológica del aborto», 14. Cf. J. ANDRÉS-GALLEGO-A.M. PAZOS, La Iglesia en la España contemporánea. 1936-1999, II, 218-221.

despierta en la conciencia del hombre cuando, mediante halagos o amenazas se le solicita la «dimisión de su condición personal»²¹⁵.

Quizás la mejor descripción de la situación vital de Marías en el conjunto de su trayectoria se concentre en el expresivo título de un artículo dedicado a su figura por P. Laín Entralgo, «Pensador en tiempo menesteroso»²¹⁶. También podríamos decir, acudiendo al clásico, que fue «peregrino en su patria»²¹⁷. La opción meditada y asumida de no abandonar físicamente España y vivir en una situación de «exilio interior» propició en él la oportunidad de ir adquiriendo un conocimiento exhaustivo de la idiosincrasia del pueblo español, contando con su inserción en Occidente y su expansión en América. Para Marías España no fue jamás un patria perdida, un horizonte lejano que añorar, sino una visual siempre posible, una circunstancia preñada de posibilidades a la espera de ser convertidas en efectivas trayectorias de un único proyecto colectivo e histórico²¹⁸.

²¹⁵ Cf. «Fragmentación», Entre dos siglos, 399-402. Pueden verse también al respecto: «Las palabras más enérgicas», «La cuestión del aborto», El curso del tiempo, II, 15-18. 245-248.

²¹⁶ Cf. Revista de Occidente 168 (1995) 117-121.

²¹⁷ En 1604 entregaba Lope de Vega a la imprenta su segunda novela, El peregrino en su patria. Pánfilo de Luján, el héroe de Lope, permanece ajeno y extraño a su propia tierra, aquella por la que pasea su desventura camino de Roma. La peregrinación supone para el protagonista tomar distancia de sí y lanzarse a la búsqueda de lo desconocido. Sólo al final de su accidentado periplo, concluye el peregrino que la historia vivida, «las memorias vivas y las máquinas difuntas», es su historia; ésa que se proyecta en su alma, es decir, en lo más íntimo de sí mismo, más allá de la pura exterioridad que representa «el alto anfiteatro» de la ciudad romana de Sagunto (cf. LOPE DE VEGA, El peregrino en su patria, Madrid 1973, 192; ed. de J. Bautista Avalle-Arce): «Vivas memorias, máquinas difuntas, / que cubre el tiempo de ceniza y hielo, / formando cuevas donde el eco al vuelo / solo del viento acaba las preguntas. / Basas, columnas y arquitrabes juntas, / ya divididas oprimiendo el suelo. / Soberbias torres, que al primero cielo, / osastes escalar con vuestras puntas. / Si desde que en tan alto anfiteatro / representastes a Sagunto muerta, / de gran tragedia pretendéis la palma, / mirad de solo un hombre en el teatro / mayor ruina y perdición más cierta, / que en fin sois piedras, y mi historia es alma».

²¹⁸ «Yo diría que escogí una forma particular de exilio: un exilio del Estado, un exilio de la vida oficial, pero no de la sociedad española. Me sentí profundamente radicado en la sociedad española, perteneciente a ella, decidido a vivir en mi país, rodeado de mi lengua, a contemplar frecuentemente las viejas piedras o los agrestes paisajes, aunque – en cierto modo– estuviera desconectado de la vida oficial de mi país, aunque tuviera que renunciar a partes esenciales de lo que era mi vocación personal. Esto significaba una fidelidad al yo elegido, al que me llamaba, al que yo sentía que tenía que ser», J. MARÍAS, Ser español, 19. Marías considera que la figura del pensador ha de estar íntimamente involucrada con el discurrir de la comunidad humana e histórica a la que se debe, de modo que consideró respetable aunque no compartió la decisión de la ausencia –tras la guerra– adoptada por una amplia porción de la intelectualidad española: «Esta

El drama de España consiste en que todavía nadie se ha acodado a los balcones encendidos de sol para recoger la unidad íntima en que luchan creadoramente los rojos y los amarillos, los verdes y los azules, la agresión encendida y la lejanía serena, Goya y Velázquez, el tapiz plebeyo y el pañuelo exquisito que pende de la mano, la pasión y la melancolía ensimismada, el puño cerrado y la mano pensativa en la mejilla²¹⁹.

Peregrino que persiguió acrecentar un patrimonio espiritual del que ya había tomado posesión en cierto modo. Quien es peregrino en su patria desecha toda actitud conformista, se muestra constantemente inquieto, muestra el eco de su experiencia real y no cesa en el empeño de desvelarse el horizonte que dilata la propia historia más allá de sus posibilidades aparentes. Peregrino en una España difícil, y peregrino de otra patria menos tangible pero más agradecida, la filosofía²²⁰.

Ceder la palabra a dos personas cercanas a Marías nos parece el mejor recurso posible como colofón a esta aproximación a su circunstancia personal e intelectual. Ambos han compartido con él en un tramo del

actitud no me fue enteramente simpática. El exilio es en algunos casos inevitable, pero si no lo es absolutamente, parece preferible permanecer en el propio país, aunque sea en situación penosa: no parece lo mejor dejarlo sólo, porque ello disminuye sus posibilidades de recuperación y renacimiento», cf. Razón de la filosofía, 19. La firmeza de esta actitud personal pudo llevar a Marías, en algún momento, a minusvalorar el drama de aquellos que, tras la guerra civil, sí vivieron el exilio como lejanía física y desprendimiento doloroso de un paisaje histórico y afectivo que acabaron percibiendo como resto ruinoso e insalvable de un pasado esplendoroso e irrecuperable. En este sentido el mismo Ortega escribe a Marías para hacerle ver lo excesivo de su optimismo por su vuelta a una España que, en realidad, le ha dispensado una fría acogida (cf. J.L. ABELLÁN, Un notable eslabón de la filosofía orteguiana, El País, 16 de diciembre de 2005).

²¹⁹ Cf. Imagen de la vida humana, 186.

²²⁰ El Quijote de Cervantes es el paradigma del peregrino. Espejo literario en que puede mirarse la historia de la España y la historia de todos los exiliados que padecen la angustiada reducción de la libertad que jamás puede anular la condición libre del hombre, cf. Cervantes, clave española, 108. Marías ha vuelto sobre esta idea en varias ocasiones: «El problema de la libertad intelectual», El intelectual y su mundo, 11-38: «La vegetación en el páramo», Ser español, 267-271. Al hilo de esto, el historiador Pio Moa recurre ampliamente a las Memorias de Marías en un reciente estudio sobre el periodo de la posguerra española. Marías aparece en esta obra como ejemplo viviente de que, a pesar de las muchas oscuridades y cegueras de aquel periodo, tampoco puede oponerse maniqueamente la República como haz de luz a la dictadura como máquina de represión absoluta. Esta ha sido la tesis básica de un sector de la historiografía española de los últimos años. En lo tocante al cariz cultural del periodo, y a pesar de todas las dificultades, la realidad es que no cesó la creación artística, literaria o científica; ni siquiera la de aquel sector que podría ser tachado por el régimen como disidente. Cf. P. MOA, Años de hierro. España en la posguerra, 1939-1945, Madrid 2007.

camino. El primer texto recoge el elogio que hace de Marías un discípulo y amigo querido.

El más ilustre representante del orteguismo filosófico y el más próximo discípulo de Ortega, y un hombre, por añadidura, que no debe nada a vinculaciones oficiales ni ideológicas de ninguna especie, que ha conseguido el gran prestigio de que hoy goza dentro y fuera de su país por su propio y admirable y sostenido esfuerzo intelectual, por el valor intrínseco de su obra, lograda en ejemplar, insobornable y exclusiva dedicación a la verdad, sin concesiones, en este terreno de la ética intelectual a ninguna de las galerías de las que pudiera venirle el aplauso o el golpe, según los casos. Estupendo ejemplo de independencia y libertad intelectual, rarísima avis, en estos tiempos de “compromisos” con esto y con aquello, y pensador, en fin, mucho más original de lo que muchos querrían reconocerle, pues es la suya la más difícil originalidad, la única que hace al verdadero filósofo, a saber: la que resulta de la irrevocable, a veces dura, a veces penosísima decisión de no comprometerse con nada más que con el puro y limpio servicio a la verdad, hállese ésta donde se hallare²²¹.

El segundo texto pertenece la pluma del que fuese cabeza visible del Pontificio Consejo de la Cultura en los años en que Marías estuvo ligado a él. Son también palabras de admiración, esta vez en forma de postrer recuerdo al amigo recién desaparecido.

Si tuviera que definir a Julián Marías, no hallaría mejor término que «humanista cristiano». Él, junto con Jean Guitton, con quien tantas cosas tenía en común, encarnaba de manera eximia la tradición del humanismo cristiano europeo, caracterizado por la apertura a lo universal, la pasión por el saber, la búsqueda de la sabiduría antes que del conocimiento técnico. Con él muere uno de los últimos grandes pensadores del siglo XX, maestro de generaciones enteras, sin más cátedra que sus libros y conferencias, siempre impecables y elegantes, cuyo recuerdo conservo aún en mi memoria. Fue también uno de los mejores intérpretes del ser y la vocación de España a partir de sus raíces cristianas. En estos momentos, en que la convivencia ciudadana entre los españoles atraviesa tiempos difíciles, su ausencia nos priva de una figura de referencia y de una aportación, siempre mesurada y constructiva²²².

²²¹ A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Semblanza de Ortega*, Barcelona 1994, 147.

²²² P. POUPARD, Carta de condolencia a la familia Marías Franco por el fallecimiento de Julián Marías, Città del Vaticano, 16 de diciembre de 2005. Se encuentra en el archivo del Pontificium Consilium de Cultura, clasificada bajo la signatura CC 2).

*** Ediciones citadas de la obras de J. Marías:**

- Historia de la filosofía, Madrid 2002¹⁰ (orig. 1941).
 La filosofía del Padre Gratry, Madrid 1942.
 Miguel de Unamuno, Madrid 1943.
 San Anselmo y el insensato, Madrid 1944.
 Introducción a la filosofía, Madrid 1947.
 Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana, Madrid 1970.
 Al margen de estos clásicos, Madrid 1967.
 El tema del hombre, Madrid 1969.
 Acerca de Ortega, Madrid 1971.
 La estructura social, Madrid 1972⁶ (orig. 1955).
 Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual, Buenos Aires 1950.
 Ensayos de teoría, Madrid 1954.
 Biografía de la filosofía, Madrid 1954.
 El intelectual y su mundo, Madrid 1956.
 La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española, Buenos Aires 1959.
 El oficio del pensamiento, Madrid 1958.
 Obras, I-X, Madrid 1958-1982 (ed. Rev. Occidente-Alianza)
 Ortega. Circunstancia y vocación, Madrid 1960.
 Nuevos ensayos de filosofía, Madrid 1968.
 La imagen de la vida humana, Madrid 1971.
 La justicia social y otras justicias, Madrid 1979.
 La mujer en el siglo XX, Madrid 1980.
 España Inteligible. Razón histórica de las Españas, Madrid 1985.
 La mujer y su sombra, Madrid 1986.
 Una vida presente. Memorias, I-III, Madrid 1988-1989.
 Cervantes clave española, Madrid 1990.
 Razón de la filosofía, Madrid 1993.
 Persona, Madrid 1996.
 Sobre el cristianismo, Madrid 1997.
 La educación sentimental, Madrid 1994.
 El curso del tiempo, I-II, Madrid 1998.
 Entre dos siglos, Madrid 2002.
 La fuerza de la razón, Madrid 2005.
 Ser español. Ideas y creencias en el mundo hispánico, Madrid 2008⁴.

Juan Manuel Cabiedas Tejero
 Pontificio Colegio Español
 Via di Torre Rossa, 2
 00165 Roma
 jmkbite@hotmail.com