

Julián Marías. El cristianismo como circunstancia del pensamiento

Juan Manuel Cabiedas Tejero

SEMINARIO SAN CARLOS Y SAN AMBROSIO

LA HABANA (CUBA)

RESUMEN La celebración en el año 2014 del centenario del nacimiento del filósofo español Julián Marías Aguilera (1914-2005), figura clave de la cultura hispana contemporánea, brinda la ocasión de volver sobre el modo en que este pensador católico ha vinculado confesión de fe y *experiencia vital de razón* en el estudio del hombre como ser personal. Estas páginas tratan de indagar tres presencias públicas como pensador católico que han informado la reflexión antropológica de Julián Marías.

PALABRAS CLAVE Julián Marías, filosofía española, ser personal, humanismo cristiano, fe y cultura.

SUMMARY *The upcoming centenary year of the birth of the Spanish philosopher Julián Marías Aguilera (1914-2005), key figure in contemporary Hispanic culture, provides the opportunity to recover the way he's linked Christian faith confession and life experience of reason for the study of man as personal being. These pages try to review three public appearances as catholic thinker that support his anthropological reflection.*

KEYWORDS *Julián Marías, Spanish Philosophy, personal Being, Christian Humanism, Faith and Culture.*

INTRODUCCIÓN

Logw|gar f hsi pal aiçi pāj l ogoj, biw|de.tij¹.

Mi primer ensayo filosófico, “San Anselmo y el insensato”, de 1935, me hizo enfrentarme con la interpretación intelectual de la fe cristiana. Las

1 GRÉGOIRE PALAMAS, *Triade* I, 3, 13, en 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?”.

dos famosas expresiones, *Fides quaerens intellectum* y *Credo ut intelligam*, dejaron en mí honda huella, me descubrieron una clave que no había de abandonar nunca².

El principio que guía la metafísica orteguiana –“yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”³–, y lleva a Julián Marías a concebir el quehacer de la filosofía como necesaria interacción entre interrogación racional y experiencia *radical* de la vida, culmina en el firme convencimiento de la centralidad del hombre en cuanto *ser personal* como sujeto/objeto primario del filosofar. Convencimiento que se construye y crece –en su vertiente racional– a partir de la herencia de sus maestros⁴; desde el punto de vista vital, a través de la inmediata confrontación con las posibilidades y adversidades que conforman la experiencia de la propia existencia y los interrogantes decisivos que actúan como provocación del proyecto vital del ser personal: *¿quién soy yo? ¿qué va a ser de mí?*

Pues bien, en la obra de nuestro autor, la fe cristiana es un referente que actúa en ambas vertientes: razón y vida. Por tanto, no como espacio limitante, sino como *perspectiva* que enriquece la visión de lo real. En efecto, Marías trabaja con la convicción de que la razón puede ser ampliada y enriquecida por la revelación cristiana (cf. *Fides et Ratio*, 76). Nuestro filósofo jamás abandonaría la lección aprendida en la escuela de san Anselmo en torno a la fe viva como búsqueda de comprensión que vincula a su afán la mismidad personal del hombre. La fe que Marías profesa y razona motiva su acción reflexiva en un doble plano: no solo procede como ámbito referencial de sentido a partir de experiencias personales de diverso calado biográfico –como por ejemplo,

2 J. MARIAS, *La perspectiva cristiana* (Madrid 1999) 9.

3 J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (Madrid 31995) 77; y el comentario de Marías a la expresión del maestro en la nota 52 de esta edición.

4 En Miguel de Unamuno aprende a concebir la *sustancialidad* del ser personal como búsqueda de sentido e instinto de esperanza. Cf. J. MARIAS, *Miguel de Unamuno* (Madrid 1942); de José Ortega y Gasset hereda “una idea de metafísica como teoría de la vida humana y, por lo tanto de toda realidad, pero en cuanto *complicada* en mi vida”, *ib.*, *La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española* (Buenos Aires 1959) 358; con Xavier Zubiri aprende 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”, *ib.*, *San Anselmo y el insensato* (Madrid 1944) 92; por último, junto al apreciado Gabriel Marcel, afianza la posibilidad de fundar una antropología metafísica en el dinamismo del amor encarnado, integrando la *condición sexuada* del hombre en la estructura empírica del ser personal. Cf. *ib.*, “Love in Marcel and Ortega”, en P.A. SCHILPP – L.E. HAHN (eds.), *The Philosophy of Gabriel Marcel. The Library of Living Philosophers XVII* (Illinois 1984) 553-569. Persona,

un viaje de juventud a Israel⁵ o la desaparición de la esposa⁶—, sino como provocación para asumir el cristianismo en su dignidad intelectual, esto es, como realidad pensable, es decir, definible y justificable racionalmente. Así lo expresa:

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

vida, Dios y amor son las constantes que constituyen el punto fundante de una antropología metafísica lanzada a la búsqueda de la vida *personal* en su categoría de ser *realidad* primaria (sustancia), ampliamente diferenciada de la que es propia de las cosas; ya que éstas no son ni podrán ser jamás sustancia *proyectiva*, esto es, solicitada por la posibilidad de *poder ser más*: sujeto de ilusión, anhelo de felicidad, capaz de irrealidad (futuriza), de responsabilidad, de amor, y en definitiva, de Dios.

- 5 Cuando a finales de los años ochenta rememora la experiencia juvenil de un crucero realizado en los años treinta por el Mediterráneo con profesores y compañeros de estudios en la Facultad de Filosofía de Madrid, escribe: “En Belén, en Jerusalén sobre todo, reviví 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’”, J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias I* (Madrid 1988) 139. Recientemente han sido publicadas en forma de libro las notas que Marías fue tomando durante ese viaje que le llevó a tierras de Italia, Grecia, Egipto y Judea. En los apuntes dedicados a Tierra Santa, un jovencísimo Marías deja entrever el modo profundo en que ya entonces se interesa por el problema del sentido de la vida y la idea de la trascendencia. El mesianismo cristiano, que él califica como “mesianismo de dentro”, pone al creyente ante la necesidad de dar a su vivir “el sentido de referencia a lo celeste”. El cristiano no es, como el judío, el hombre proyectado hacia adelante por la promesa de Dios cuya presencia mesiánica espera desde fuera, sino que es, sobre todo, quien “vive en la conciencia divina” y “busca la ayuda de Dios para poder él resucitar; quiere la posibilidad de hacerlo, no una cosa desde fuera. Se trata de algo tan vital que, tiene que hacerlo el hombre mismo”. Cf. J. MARÍAS, *Notas de un viaje a Oriente. Diario y correspondencia del Crucero Universitario por el Mediterráneo* (Madrid 2011) 53-61.
- 6 Escribe Marías en sus *Memorias* al respecto: “No me sostenía más que la profunda fe en la resurrección, la evidencia de que la persona que era Lolita no podía haberse destruido por un proceso corporal, de que volvería a verla y estar con ella [...] Tengo que mencionar también la conmoción religiosa que me produjo la muerte de Lolita: ‘Lo que Dios une, que no lo separe el hombre’, está escrito. Cuando el hombre no lo separa, ¿no puede esperar que no lo haga Dios? Había pedido con tal fuerza que ello no sucediera, hubiera aceptado cualquier precio por evitarlo, que sentí angustias muy hondas. Pero pude conservar la fe —*fidem servavi*, dice san Pablo al final de su vida—, apoyado sin duda por la que Lolita poseía; si la hubiese perdido, me hubiese parecido, no sólo una infidelidad a Dios, sino también una deslealtad a Lolita, una manera de apartarme de ella”, J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias III* (Madrid 1989) 67-68.

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)⁷.

Estas palabras de nuestro autor refieren muy certeramente lo que pretenden las páginas del presente estudio: nos interesamos por los enunciados de teoría generados por una serie de presencias públicas donde se muestra el modo en que la fe del pensador ha actuado como fuente de su concepción del hombre como persona. Pues no se puede pensar-creer en el hombre sin pensar-creer en Dios. En continuidad, deseamos sintetizar el modo en que el pensador ha percibido la potencialidad de la fe como poderoso reconstituyente de un Occidente sumido en una profunda crisis cultural y espiritual. Ha sido esta precisamente la intención de Benedicto XVI al proclamar un “año de la fe” como nueva oportunidad para creer⁸.

I. TRES PRESENCIAS PÚBLICAS

1. CONVERSACIONES CATÓLICAS DE GREDOS

Entre otras figuras de la intelectualidad española, Julián Marías está 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 de la España pre-conciliar– un espacio donde se favoreció el encuentro cordial y el diálogo erudito entre hombres de

7 J. MARIAS, *La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española* (Buenos Aires 1959) 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 192007) 191. Cf. J. ANTÚNEZ, *La intersubjetividad en Xavier Zubiri* (Roma 2006) 464-467.

8 Cf. BENEDICTO XVI, Carta Apostólica en forma de ‘motu proprio’ *Porta fidei*, 11.10.2011.

fe y de ciencia⁹. Alfonso Querejazu fue sin duda un hombre excepcional y providencial en aquel momento. Dotado de una exquisita humanidad y una fe profunda¹⁰. 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, el teólogo 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 revelada¹¹. Los participantes de las Conversaciones fueron también exponentes de ese interés que aun no ocupaba la agenda de una teología española alejada, en gran parte, de los nuevos vientos teológicos, bíblicos, eclesiológicos... que henchirían las velas de la nave del Vaticano II. La creciente polarización de las posturas políticas en la España de los sesenta y el impacto del Concilio supusieron el fin de las Conversaciones¹². 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 su-

9 "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.

10 Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *Alfonso Querejazu, Joaquín Garrigues. Correspondencia y escritos [1954-1974]* (Madrid 2005) 29-57.

11 Para ampliar el semblante de este singular sacerdote, además del volumen citado en la nota anterior, pueden verse del mismo autor: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El poder y la conciencia. Rostros personales frente a poderes anónimos* (Madrid 1984) 165-185; *Id.*, *Historia, Hombres, Dios* (Madrid 2005) 293-329.

12 Quizás puede aducirse en este sentido, como signo del discurrir del tiempo, la evolución personal de alguno de los primeros asistentes a aquellos encuentros. J.L. Aranguren, por ejemplo, pasó del entusiasmo inicial (cf. J.L. ARANGUREN, "Contralectura del Catolicismo", en *Id.*, *Obras Completas. Filosofía y religión* I, Madrid 1994-1997, 558-562) a considerar aquellas conversaciones 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, 199. Una percepción 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) 42.

pusieron aquellos encuentros en los que sus participantes abandonaban el 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 verdad. El mismo 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 Santo¹³.

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 XXIII y Pablo VI, así como de los frutos de su magisterio y la reflexión conciliar¹⁴.

2. CONCILIO VATICANO II

a. Impresiones

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

13 J. MARIAS, “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).

14 Cf. J. MARIAS, *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.

decir que ese descubrimiento la ha llenado de alegría”¹⁵. En este mismo lugar, 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 prelados de la Iglesia católica con su irrenunciable condición de hombres de la segunda mitad del siglo XX¹⁶.

Más en concreto, al contextualizar su reflexión en torno al Concilio en el caso español advierte tanto las vías que se iban abriendo –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 mismo. 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.

Al primer encuentro con el marxismo –señala Marías–, 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

15 J. MARÍAS, *Sobre el cristianismo* (Madrid 2000) 207.

16 J. MARÍAS, *Sobre el cristianismo*, 209.

y casi solo socio-económico o político. Por eso se ha hecho en los últimos veinte años “teología” de casi todo, menos de Dios¹⁷.

La reflexión de Marías en aquel momento aúna 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 –que Marías ejemplifica en el pensamiento de Sartre¹⁸–, y las filosofías de raíz positivista extrema, que desatienden la metafísica o la consideran propia de otro tiempo¹⁹.

b. Libertad religiosa y renovación de la vida cristiana

En lo que se refiere 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 Vaticano II en los que 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*²⁰. Valora Marías en primer lugar que la declaración fundamentase su reclamo de libertad sobre la “interpretación del hombre como persona”²¹, porque si bien la vivencia religiosa ne-

17 J. MARIAS, *Memorias. Una vida presente II*, 269.

18 Cf. J. MARIAS, “La filosofía actual y el ateísmo”, en *Id.*, *Nuevos ensayos de filosofía* (Madrid 1968) 79-95.

19 Cf. J. MARIAS, “Sobre la situación de la filosofía”, en *Id.*, *Nuevos ensayos de filosofía*, 40.

20 Marías recuerda especialmente la intervención en aquella sesión de Monseñor De Smedt, relator del esquema sobre la libertad quien, a pesar de haberse anunciado que la votación del texto no se produciría, lee sin embargo el discurso de presentación que debía introducir aquella votación. Fue interrumpido en varias ocasiones, recuerda Marías, por ovaciones entusiastas. Cf. J. MARIAS, *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 la tradición magisterial 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 ‘semana negra’ del concilio Vaticano II (14-21 de noviembre de 1964)”, en G. ALBERIGO (ed.), *Historia del concilio Vaticano II. La Iglesia como comunión. El tercer periodo y la tercera sesión V* (Salamanca-Leuven 2007) 357-415.

21 J. MARIAS, *Memorias. Una vida presente II*, 282. En efecto, dice la Declaración: “Declara, además, que el derecho a la liber-

cesita para su ejercicio de unas determinadas condiciones socio-políticas y culturales, 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 hijo de Dios. Subraya Marías que ser hijos supone estar efectivamente “instalados en el amor que ‘desecha el temor’ (1 Jn 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”²².

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”²³. Para nuestro autor, los caracteres que identifican el yo como persona a partir de la lectura de lo real que emana de la consideración de la vida como *realidad radical*, se encuentran en continuidad con la caracterización antropológica que exhibe 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, 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

tad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se conoce por la palabra de Dios revelada y por la misma razón”, *Dignitatis Humanae*, 2. Otros lugares vuelven a insistir en ello: *Dignitatis Humanae*, 9; 11; 12.

22 J. MARÍAS, *Sobre el cristianismo*, 230.

23 J. MARÍAS, “Autoridad, libertad, pluralismo”, en *Id.*, *Nuevos ensayos de filosofía*, 169.

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 cristianismo²⁴.

Dicho en clave teológica, 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”²⁵. En su Encarnación, Dios lleva hasta el fondo la intuición omnipresente en Marías: el hombre es un ser absolutamente inconfundible con las cosas. Este es el fundamento filosófico-teológico de la dignidad del hombre, 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 ser²⁶.

Para que el cristiano pudiese reavivar la conciencia de filiación que sostiene su relación con Dios era necesario –según apunta Marías– 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 Concilio Vaticano I. En este sentido escribe:

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 que la religión no es pura indeterminación, sino al contrario, es posible una libre vida religiosa²⁷.

24 J. MARIAS, “Autoridad, libertad, pluralismo”, 170.

25 X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* (Madrid 1994) 52.

26 Cf. J. MARIAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida* (Madrid 1995) 34-35.

27 J. MARIAS, *Sobre el cristianismo*, 231.

En segundo lugar, se requería 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 española²⁸. 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 Iglesia²⁹, 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 libertad”³⁰. Armando Rigobello atribuye a Marías la encarnación de un personalismo en la España del siglo XX que “ha actuado como reclamo de los principios de la libertad cristiana en un contexto caracterizado en muchos casos por una fuerte cerrazón política e institucional”³¹.

Finalmente, 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 fe.

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 di-

28 Así lo hace notar P. HÜNERMANN, “La semanas finales del Concilio”, en G. ALBERIGO (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II V*, 408. Para contextualizar el tema en la trayectoria post-conciliar: E. FORMENT, “Laicidad y libertad religiosa en Julián Marías”: *Facies Domini* 3 (2011) 295-321.

29 J. MARIAS, *La España real* (Madrid 1998) 265-268.

30 J. MARIAS, *La España real*, 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)* (Madrid 1974) 411-425.

31 A. RIGOBELLO, “El personalismo”: *Studium* 91 (1995) 589.

sipado la referencia a la perduración, la proyección hacia una vida con la que se deja de contar³².

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 muerte³³ –el marxismo, tras el Concilio– o aquellas otras que pretenden minimizar, mediante el recurso al progreso de la técnica, la “inseguridad” o “azar” –insiste 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 libertad³⁴.

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 el diálogo con el espacio sagrado que habita el Dios personal. Desde ellas es posible recuperar aquellas otras que las utopías de la inmanencia, la revolución sexual y la extensión de las ciencias naturales han secularizado: la vivencia del tiempo como posibilidad de plenitud que abre la historia presente a la trascendencia, la riqueza expresiva y evocativa de la condición corpóreo-sexuada y la experiencia de la muerte como ingrediente del sentido de la vida.

32 J. MARIAS, *La perspectiva cristiana*, 111. Cf. *Id.*, *Sobre el cristianismo*, 19-20. Por ello, en realidad, no está Marías tan lejos de la visión de J. 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. MARIAS, *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 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”, J. MARITAIN, *El campesino del Garona*, 50.

33 J. MARIAS, *Introducción a la filosofía* (Madrid 1971) 439-455; *Sobre el cristianismo*, 7; *La justicia social y otras justicias* (Madrid 1979) 71-80. 86-112; “Desesperación y desesperanza”, en *El oficio del pensamiento* (Madrid 1958) 104-109.

34 J. MARIAS, *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana* (Madrid 1970) 261. Donde Marías dice “medio”, podría leerse, en clave orteguiana, “circunstancia”. Cuando K. Rahner habla de la libertad, esencial entre los *exis-*

3. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA

Marías fue el primer intelectual español en ser nombrado por Juan Pablo II miembro del Comité Científico Internacional del Consejo Pontificio de 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 tercero³⁵. De su participación en los encuentros periódicos del Consejo, en el primero de los 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 la aportación del mensaje de la revelación cristiana a la reconstrucción de una humanidad maltrecha tras su paso por el siglo XX³⁶. En el trascurso de la búsqueda bibliográfica para la elaboración de este trabajo hemos encontrado un escrito de nuestro autor, en forma de conferencia, en el archivo del Consejo de la Cultura en su sede de Roma: “Una mirada cristiana a las culturas en las

tenciales que definen la dignidad del hombre, también advierte de la *inmoralidad* (*inautenticidad*, es el término que emplea Marías en su esquema teórico) que implica someter el ejercicio de la libertad personal y responsable a la seguridad material de la existencia humana. Ésta, que es en todo caso prerequisite de la libertad personal, “estará bajo la sanción de la dignidad de la libertad humana, en cuyo nombre se deberá reclamar”, K. RAHNER, “Dignidad y libertad del hombre”, en *Id., Escritos de Teología II* (Madrid 2000-2007) 245.

35 J. MARIAS, *Memorias. Una vida presente* III, 243-246.

36 Cf. J. MARIAS, “Towards a new anthropology”, en PONTIFICAL LATERAN UNIVERSITY-CATHOLIC UNIVERSITY OF LUBLIN (ed.), *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 (ed.), *Cristianismo y cultura en Europa: memoria, conciencia y proyecto* (Madrid 1992) 59-65; “La persona humana como *imago Dei*”, en M. SÁNCHEZ SORONDO (ed.), *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 personal y posteriores anotaciones de Marías se enmarca en una mesa de diálogo compartida con otros participantes –W. Pannenberg, G. Schmidtchen, J. Wozniakowski, N. Lobkowicz– y abierta por una motivación del cardenal P. Poupard bajo el epígrafe, “Christsein im Europa von morgen”). Nuestro autor publicó su intervención en aquel coloquio en prensa escrita en, J. MARIAS, “El proyecto cristiano de Europa”, *Diario La Vanguardia*, Barcelona (6.05.1984) 7; *Id.*, “El proyecto cristiano de Europa (y II)”, *Diario La Vanguardia*, Barcelona (13.05.1984) 7.

postrimerías del siglo XX³⁷. En su materialidad, se trata de un texto de nueve páginas mecanografiado en lengua francesa y datado en Madrid el 14 de noviembre de 1983. Por tanto, fechado unos meses después de que Marías fuese nombrado miembro del mencionado Comité Científico Internacional. Nos consta su presencia en Roma para la segunda convocatoria de sus miembros en enero de 1984³⁸. Estas páginas fueron redactadas para el mencionado encuentro programático del dicasterio vaticano³⁹. De hecho, en una entrevista a un diario español, en enero de 1983, Marías declara que le habían “encargado preparar un documento general que sirva de base a la discusión de la próxima reunión”⁴⁰. En él se bosqueja lo que Marías cree que debían ser las líneas maestras del trabajo que tenía ante sí el organismo vaticano recién creado por Juan Pablo II⁴¹. Páginas en las que al diagnóstico de la situación presente de la cultura europea –y occidental–, se suman los principios que, según Marías, corresponden a una acción evangelizadora consciente de dicha situación. La última sección de nuestro artículo se inspira en una lectura atenta del

37 Cf. J. MARIAS, “Un regard chrétien sur les cultures vers la fin du XX^e siècle”. Se encuentra depositado en el archivo del Pontificium Consilium de Cultura, clasificado bajo la signatura CC 2. El texto apareció publicado en forma de varias intervenciones en prensa escrita: J. MARIAS, “Las aspiraciones profundas y la cultura”, Diario *La Vanguardia*, Barcelona (25-26.12.1983) 7; “Cultura y culturas”, Diario *La Vanguardia*, Barcelona (22.01.1984) 5; “Cristianismo y culturas”, Diario *La Vanguardia*, Barcelona (29.01.1984) 5.

38 Cf. J. MARIAS, *Una vida presente. Memorias* III, 278. Ocasión en la que se hospedó en la embajada de España cerca de la Santa Sede, invitado por el entonces embajador Nuño Aguirre de Cárcer. Marías relata que la embajada organizó una conferencia que él impartió. En sus memorias no ofrece más detalles. Debió asistir a ella una representación de alumnos del Pontificio Colegio Español de San José de Roma, pues el cronista del Colegio recoge en su anuario la celebración del evento e incluso el título de la conferencia que Marías dictó el 18 de enero de 1984: “El sentido religioso en la obra de José Ortega y Gasset”. Cf. *Mater Clementissima* (1984) 11.

39 Un organismo que, en palabras de Juan Pablo II, debía iniciar su labor reflexionando “à son action future, à partir d'un regard chrétien sur les cultures vers la fin du xxème siècle”, JUAN PABLO II, “Ad eos qui plenario coetui Pontificii Consilii pro hominum cultura interfuerunt coram admissos”, 1: AAS 77 (1985) 740.

40 J. VILA, “Entrevista: Julián Marías: ‘la Iglesia quiere corregir su desconfianza ante la cultura’”, Diario *ABC*, Madrid (30.01.1983) 48.

41 Al escribir en alguna ocasión sobre la figura de Juan Pablo II, Marías muestra coincidir con el afán del Papa por buscar sendas firmes que, en medio de la dialéctica de la modernidad que tiende a reducir la fe cristiana a la categoría de idea o concepción ética, permitieran al cristianismo recuperar voz propia en un mundo crecientemente complejo. Cf. J. MARIAS, “La magnitud de Juan Pablo II”, en *Id.*, *Entre dos siglos* (Madrid 2002) 561-564; *Id.*, “Una encíclica compleja”: *Cuenta y Razón* 37 (1988) 7-10 (donde Marías comenta la encíclica *Sollicitudo rei socialis*). Subrayando este aspecto: J.F. SERRANO, “Marías, maestro de la generación Juan Pablo II”, en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS (eds.), *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías* (Madrid 2009) 333-340.

contenido de ésta y el resto de reflexiones dedicadas por Marías a la relación entre la cultura cristiana y Occidente. De Juan Pablo II dice nuestro autor que concebía “la cultura como el fundamento de la soberanía de los pueblos”⁴². Lo mismo podría atribuírsele a él.

II. HERMENÉUTICA DE LA IDENTIDAD CRISTIANA

Como intelectual cristiano, Marías se ha inclinado ante los problemas reflexionando sobre el primer plano de la propia vida, haciendo gala al mismo tiempo de una rigurosa objetividad científica siempre movilizadora por un ejercicio sincero, responsable y audaz de la libertad intelectual. Puede decirse con toda legitimidad que ha pensado a la luz de la fe con toda su razón de hombre⁴³. Marías alude en varias ocasiones a la necesidad de evitar caer, recordando la expresión de santo Tomás, *in irrisionem infidelium*⁴⁴. Es decir, a la urgencia de extremar la prudencia cuando se construye un argumento, pensamiento o teoría. De manera que un pensamiento riguroso ha de evitar tanto una vaga apelación a lo sobrenatural que descarte *a priori* como ilegítimas todas aquellas tesis que no sean –stricto sensu– *de fe*; como aquel procedimiento reflexivo que se apoya en razones autosuficientes, justificadas sólo en su propio proceder. Cuando el hombre discurre de esta manera –en cualquier área del saber–, las problemáticas que afectan a su existir y ha de afrontar inevitablemente corren el riesgo de sobreponerse unas a otras en la ilusión de haber sido superadas y resueltas:

42 Cf. J. MARIAS, “Si los enciclopedistas levantaran la cabeza”, en *Id.*, *El curso del tiempo II* (Madrid 1998) 122.

43 Podrían decirse de Marías palabras similares a las que su maestro Ortega empleaba para describir la labor intelectual desplegada en el catolicismo alemán durante la primera mitad del siglo XX: “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”, J. ORTEGA Y GASSET, “Espíritu de la letra”, *Obras Completas IV* (Madrid 2004-2010) 163.

44 Cf. J. MARIAS, *Ortega y tres antipodas. Un ejemplo de intriga intelectual* (Buenos Aires 1950) 182. El texto de santo Tomás se encuentra en *Sth I*, q. 32. a. 1: “Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae nont sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium: credunt enim quod huiusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus”.

El hombre tiene un horizonte problemático que cambia de tiempo en tiempo. La mayor parte de los problemas dejan de serlo, no porque se resuelvan, sino porque se disuelven. La historia de la filosofía, la historia intelectual entera, es la historia de una sucesión de soluciones, pero primariamente es la historia de una sucesión de problemas. Y estos problemas se suceden históricamente, se van desplazando, se van disolviendo y dejando paso a otros⁴⁵.

Marías ha mostrado una preocupación constante por lo que podríamos llamar una *hermenéutica de la identidad cristiana en orden a la existencia cotidiana del creyente*. Nuestro pensador integra las notas antropológicas del discurso de la revelación en su interpretación racional de la realidad del hombre: en su vertiente personal, social, cultural o política tanto en sus libros teóricos como en la tribuna pública del artículo o la conferencia. Muestra que entre la confesión de la fe –racionalmente legible– y la vivencia de sus enunciados no habría de darse solución de continuidad. La antropología de la fe es una antropología desde la vida personal y para la vida personal:

El cristiano se ve a sí mismo como *alguien* inconfundible, no “algo”, un “quién” distinto de todo “qué”, con *nombre* propio, *creado* y amado por Dios, no solo y aislado, sino en *convivencia* con los que, por ser hijos del mismo Padre, son *hermanos*. Se siente *libre* y, por tanto, *responsable*, capaz de elección y decisión con una realidad recibida, de la que no es autor, pero *propia*. Se sabe capaz de *arrepentimiento*, de volver sobre la propia realidad, aceptarla o rechazarla y corregirla. Y esa realidad es *proyectiva*, consiste en anticipación del futuro, de lo que va a hacer, de quién pretende ser, y es amorosa, definida por la afección hacia algunas personas y el deber de que se extienda a las demás. Y aspira a la pervivencia, a seguir viviendo después de la muerte inevitable, no aislada sino con los demás –reza su creencia en la “comunidad de los santos”–. Vive por su condición amorosa la posibilidad de la *interpenetración* de otras personas, de ser “habitado” por algunas. Si esto se *piensa*, se hace una *antropología* de la persona humana; si se lo vive, se es simplemente cristiano⁴⁶.

45 J. MARIAS, “Filosofía actual y ateísmo”, en *Id.*, *Nuevos ensayos de filosofía*, 74.

46 J. MARIAS, *La perspectiva cristiana*, 120.

Estas palabras son exponente de una sencilla apologética que recuerda cómo la vida cristiana, en cuanto encarnación de los enunciados de fe, es portadora de razón o, si se quiere, de un *intellectus fidei*. No en vano, filosóficamente hablando, es en la observación de los caracteres de la vida humana donde hunde sus raíces la concepción del filosofar como “visión responsable”⁴⁷ sobre la realidad en su totalidad para “saber a qué atenerse”⁴⁸. Como búsqueda infatigable de aquellas *evidencias* que permiten navegar en el proceloso mar de la existencia para no ceder sin más al impulso de arrastre de las olas. Esas evidencias, entre las que Marías privilegia la persona –*evidencia frágil*⁴⁹– activan las ya referidas preguntas radicales que se tornan brújula para el rumbo de la existencia (también de la del cristiano): *¿quién soy yo?* (identidad); *¿qué será de mí?* (destino). Marías no concibe un filosofar que obvie u oscurezca áreas de la realidad que son decisivas para la comprensión del sentido total de la misma. Por ello ha revisitado el núcleo más íntimo de la confesión cristiana y la *perspectiva* que aporta sobre la realidad⁵⁰, leyendo a la vez la circunstancia histórica del presente y los obstáculos que opone a la trascendencia. El mayor de ellos, la renuncia *a priori* por parte de la razón contemporánea a explorar la realidad en todo su espesor, generando un “pensamiento sin radicalidad”⁵¹. Y así, en diversas ocasiones se ha referido al abandono de la metafísica en la filosofía presente. Un fenómeno, por otro lado, de hondas raíces históricas.

La metafísica original de los pensadores del siglo XVII, es reemplazada en el XVIII por el pensamiento de los “ilustrados”, sobre todo en Francia, quienes, partiendo de un deísmo procedente sobre todo del

47 Cf. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía* (Madrid 1993) 135-138.

48 Cf. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 37.

49 Cf. J. MARÍAS, *Persona* (Madrid 1996) 61-67.

50 Presentando en prensa *La perspectiva cristiana*, el libro en que Marías sintetiza los contenidos esenciales de la revelación paragonándolos a las ideas de su propia visión del hombre, el teólogo Olegario González de Cardedal explicaba así la clave de lectura adoptada por Marías: “Este no es un libro de teología; no habla directamente de las realidades cristianas. No habla sobre ellas, sino desde ellas. ¿Cómo aparece la realidad, el hombre, la historia, el futuro, el corazón humano, el prójimo, la libertad, la responsabilidad, si los miramos desde las afirmaciones cristianas fundamentales? ¿Cómo nos instalamos en la realidad si vivimos desde esa perspectiva? En esta luz aparecen el dramatismo de la vida humana, la innovación y dignificación radical que suponen la encarnación, el hombre comprendido como criatura amorosa, la libertad y responsabilidad como don y reto, la resurrección de la carne como recreación y afirmación absoluta de un destino biográfico”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Introducción a la realidad cristiana”, *Semanario ABC Cultural* (13.03.1999) 22.

51 Cf. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 77-85.

empirismo inglés, resultó pronto irreligioso y abiertamente anticristiano. Se perdió el sentido de la *persona*. Bajo la influencia de la ciencia natural, y muy lejos de la actitud de sus creadores –Copérnico, Galileo, Newton–, se emprendió *la destrucción de la imagen personal del hombre*. En lugar del *quis*, el *quod*. Una ola de reduccionismo invade el pensamiento. Se considera al hombre como un organismo formado por el azar y la necesidad, sin libertad y, consecuentemente, sin responsabilidad, el cual lejos de escoger su vida, está sometido a los mecanismos de la biología, la psicología, la economía. En resumen, una *cosa*, olvidando la irreductibilidad de la *persona*, del *yo*, a toda especie de cosa⁵².

De la obra de nuestro autor se desprende que, sólo una filosofía que considera abiertamente la realidad de la persona, en todo su espesor existencial y ontológico –donde juega un papel determinante el amor–⁵³, puede explorar el horizonte de la verdad de lo real sin reducirlo a esquemas previos, y salvaguardar así el carácter *vital* de la razón. Este es sin duda alguna el irrenunciable trecho filosófico del *intellectus fidei* al que no debe renunciar la teología⁵⁴.

III. CULTURA OCCIDENTAL Y CRISTIANISMO

1. LOS TESOROS PERDIDOS

La auténtica memoria histórica brota de una inteligencia exhaustiva, serena e informada de aquellos trances históricos que han dibujado trazos de-

52 J. MARIAS, “Visión cristiana del hombre y filosofías europeas”, 62-63.

53 Cf. J. MARIAS, *Persona*, 101-108.

54 Así lo expresa una voz acreditada de la teología contemporánea: “Non dobbiamo rinunciare ai contenuti normativi dell’umanesimo moderno, che insieme al problema di Dio, riproposto in una rinnovata tradizione metafisica, va preservato dall’autodistruzione e traghettato intero nel terzo millennio. Ma dovremo soprattutto mostrare che la fede cristiana in Dio è effettivamente quella forza che dischiude la realtà, una forza che illumina, libera e riconcilia. Soltanto dove Dio viene pensato come Dio il pensiero non sfocia in surrogati ideologici e in vuoti nichilismi. Oggi, quando l’età moderna conosce la sua fine e vive la sua crisi, potrebbe dunque aprirsi la via che porta a quell’umanesimo nuovo, cristianamente connotato, che salda, in una nuova sintesi, la tradizione biblica con la migliore eredità della metafisica e le sue trasformazioni moderne”, W. KASPER, *Teologia e Chiesa II* (Brescia 2001) 26.

cisivos sobre la faz de la humanidad. Como filósofo cristiano, Marías se ha interesado por la visión e interpretación de la realidad que lleva consigo la revelación cristiana, por la perplejidad de la cultura greco-latina ante la novedad que supuso el cristianismo, por las consecuencias que tiene para éste la inevitable asunción de un universo conceptual –y cultural– ajeno para dar cauce a la necesidad humana de comprender el don revelado. Nuestro autor es consciente de que la interacción entre la revelación cristiana y el poderoso intelecto griego, más allá de cualquier otra consideración, ha configurado decisivamente la fisonomía de Occidente. Conocer las posibilidades y obstáculos de ese encuentro permite a Marías actuar como espectador cualificado de la situación del cristianismo ante la configuración cultural e intelectual que asume el siglo XX. Pues, del mismo modo que no hay una filosofía atemporal, tampoco lo es la mente y acción del cristiano. Es más, la Encarnación configura la entraña de la identidad de la revelación como don divino que se abre a los hombres “para invitarlos y recibirlos en su compañía” (DV 2). Como al teólogo alemán P. Tillich –a quien tuvo la oportunidad de conocer⁵⁵–, a Marías le ha preocupado tender puentes entre el cristianismo y la cultura secular. Nos permitimos una larga cita que denota su clara conciencia de la amenaza que se cierne sobre un Occidente desfondado respecto de aquellas raíces que fundan últimamente su identidad:

A pesar de los maravillosos logros de la cultura occidental, no dejo de tener la impresión de que ha perdido muchos de sus tesoros o que, al menos, permanecen ocultos u olvidados. El que solo haya sobrevivido una parte de nuestra común tradición, representa la principal causa de nuestros actuales problemas y crisis. Europa se ha consolidado sobre un triple fundamento o, dicho de otro modo, su vida y su salud dependen de tres raíces: la idea griega de razón, y el subsiguiente conocimiento científico de la realidad; el concepto romano de autoridad basado en la ley y el derecho; y la relación judeo-cristiana con un Dios personal, a quien se puede llamar Padre, que conoce mi nombre y ostenta una vida íntima de la que el hombre está llamado a participar. Estas raíces sobreviven muy debilitadas en el momento presente. El irracionalismo invade gran parte de nuestra sociedad de Occidente (la

55 Cf. J. MARIAS, *Un vida presente. Memorias II*, 120.

droga es su ejemplo más evidente). La violencia –subversiva u opresiva– ha pasado a sustituir a la autoridad, la libertad y la legalidad. La fraternidad entre los hombres, fundada en la paternidad de Dios, ha quedado profundamente desvirtuada; la otra vida se presenta a la mente de muchos contemporáneos, cuando menos, como un espectro borroso; la idea de creación se desvanece. Es más, lo que permanece de estas raíces lo hace de manera *aislada*. Asistimos a un impresionante florecimiento de la ciencia que resulta ser más bien técnica científica que conocimiento de la realidad. El hombre contemporáneo cree haber alcanzado la cota máxima de su fuerza y poder, cuando en realidad le asiste una inmensa pobreza de *pensamiento* político. Los conceptos prevalentes –en ciencia, filosofía e incluso teología– apenas sirven para comprender los contenidos del cristianismo. Las ciencias de la naturaleza y la interpretación naturalista de las así llamadas “ciencias del hombre” (psicología, sociología, antropología) “cosifican”, haciendo imposible comprender el espacio de lo *personal*. Ni siquiera la religión, allí donde permanece viva, puede sustraerse a las estructuras mentales de nuestros contemporáneos. ¿Cómo hacer inteligible la idea de *creación*? ¿Cómo puede tener significado para una mentalidad cuyo único objetivo es la *reducción* al rango de cosa la unicidad e irreducibilidad de cada persona (hombre, mujer, niño, incluso del no nacido)? ¿Está capacitado el hombre de hoy, alimentado por el cientificismo prevalente, para comprender la afirmación *Dios es amor*? ¿En qué modo puede anticipar, imaginar o desear su resurrección y una vida tras la muerte? ¿Es posible dotar de contenido real conceptos como sacramento, pecado, condenación, salvación?⁵⁶.

El siglo pasado ha sido testigo del modo en que la cultura pública que impera en Occidente se ha convertido en un instrumento que genera necesidades y produce satisfacciones inmediatas. Una vía para dar cauce y, al mismo tiempo, enmascarar, intereses de carácter político, económico o social. En el fondo, cuando la ciencia, la política, la economía o el marketing manosean la condición *personal* del hombre, lo que resta tan sólo es un pálido reflejo de aquellas aspiraciones, proyectos y deseos que habitan la entraña de la existencia de la persona

56 J. MARIAS, “Towards a new anthropology”, 548-549.

y constituyen su suelo nutricio. Más aun, en tales reduccionismos Marías siempre ha visto una transgresión fenomenológica básica, porque un riguroso análisis del modo en que percibimos y nos afecta cuanto vivimos, nos retira la posibilidad de invocar cualquier derecho moral o intelectual a rebajar la realidad de la persona. Según Marías, de igual modo que la filosofía no puede renunciar a la metafísica si desea mantener su pretensión de ser visión responsable de lo real, tampoco la cultura, en sus múltiples realizaciones, habría de renunciar a tener en cuenta el *temple* ontológico de los hombres que la construyen, su constitución existencial última. En este sentido, nuestro pensador apenas se ha interesado explícitamente por lo que podemos llamar la *dogmática de la filosofía contemporánea*; además, el paradigma de la llamada posmodernidad no forma parte del humus especulativo en que se ha formado y desarrollado el intelecto de nuestro pensador. De ella esgrime un juicio netamente negativo.

Los que se llaman ahora “posmodernos” no presentan ideas propias, sobre todo con una configuración coherente, sino que más bien desdennan o rechazan las interpretaciones elaboradas hasta hace pocos años y, lo que es más importante, las *cuestiones* planteadas. No se pierda de vista que de lo que se trata, sobre todo, es de la eliminación de las *preguntas* que el hombre, y desde cierto momento la filosofía, se han hecho por íntima necesidad. Hay una oscura adivinación de que eso, las preguntas, son el contenido esencial e irrenunciable de la filosofía, y que si se omiten acarrea su inevitable desaparición⁵⁷.

A pesar de la explicitud de este juicio, sí es plenamente consciente de las diversas manifestaciones que visibilizan la condición *posmoderna*: crisis de la razón, fin de la metafísica, relativismo, antropología débil, nihilismo, situacionismo gnoseológico..., etc. Ha percibido vivamente el desconcierto vital que asedia al hombre contemporáneo, su sensación real de ausencia de libertad para el ejercicio de imaginación, valoración y decisión que requiere el desarrollo de la vida humana⁵⁸. La cultura ha dejado de ser cauce para con-

57 J. MARIAS, *Razón de la filosofía*, 76. Ciertamente que, en lo referente al plano estrictamente filosófico, su juicio puede y debe matizarse a partir de otras perspectivas que tratan de valorar e interpretar en sus posibilidades el diagnóstico trazado por el pensamiento posmoderno. Cf. recientemente, CH. TAYLOR, *A secular Age* (Cambridge MA-London) 2007.

58 Cf. J. MARIAS, *Razón de la filosofía*, 108-109.

vertirse en dique que bloquea los canales que favorecen la escucha y exploración profunda de la realidad personal, allá donde habita la referencia teológica del hombre.

La *búsqueda del sentido* a la propia existencia en orden a alcanzar la armonía con el todo –felicidad–, es un imperativo para el hombre de todos los tiempos. Tradúzcase “sentido”, en clave teológica, como salvación, plenitud de vida. La acción salvífica de Dios tiene antes que nada una connotación positiva: donar vida, invitar a la participación de la propia existencia divina. Por tanto, en ningún caso se trata de ejercer algún tipo de coacción sobre la voluntad humana; es más, la dinámica propia de la fe incluye como reverso permanente, la duda y la oscuridad. La acción divina tampoco persigue ejercer con el hombre una misericordia altiva que sea recuerdo permanente de la fragilidad de su naturaleza. Sino que

para Dios el hombre es persona única, inconfundible, insustituible, llamada a un destino rigurosamente personal. Y el hombre que se siente y mira en esa perspectiva no puede renunciar a la condición personal ni negarla a ningún otro, a quien vive como hermano, hijo del mismo Padre, sean cualesquiera las diferencias⁵⁹.

2. APRENDER A DECIRSE LAS VERDADES DE LA FE

Julián Marías ha insistido reiteradamente en la contradicción que encierra la promoción, sobre todo en Europa, de un cristianismo “naturalizado”, es decir, no religioso o reducido a su eficacia social, vergonzante de su identidad misteriosa. Cuando el cristiano no es capaz de gratitud adorante ante el Dios *Creador*; cuando la manifestación de Dios como *Padre* le parece sospechosa; cuando predica la hermandad entre los hombres olvidando que su fundamento se halla en la común filiación en Cristo cuya identidad de *Hijo* se le muestra atenuada; cuando se oscurece, en fin, la esperanza en la *resurrección* y la *vida eterna* quedando la muerte reducida a puro accidente biológico... el cristianismo queda rebajado a una hábil combinación de iden-

59 J. MARIAS, *Persona*, 163.

tividad silenciada y mandamientos vacíos⁶⁰; a un ejercicio de disimulo de su ser por cortesía hacia otras propuestas, de carácter práctico o teórico, que parecen mostrarlo con mayor evidencia⁶¹. Quizá uno de los exponentes más conocidos en la actualidad, desde el punto de vista teórico, de este cristianismo *rebajado* sea el pensador G. Vattimo, quien propone una regresión de la identidad cristiana al estado de *mito*, es decir, de lo manipulable, de lo no verificable en ninguna fuente que pueda considerarse divinamente revelada⁶². De modo que el cristianismo –toda religión– pasaría a formar parte de aquellos recursos con los que el hombre cuenta para oponerse a un cosmos que se obstina en re-

60 Cf. J. MARIAS, *La perspectiva cristiana*, 105-117. Nos permitimos remitir a un texto procedente del universo teológico que Marías podría suscribir: "Para mí todo el Jesuanismo, por muy piadoso que fuera, todo el compromiso a favor de la justicia y del amor en el mundo, todo el Humanismo que quiera utilizar a Dios para el hombre y que no precipite al hombre en el abismo de Dios, sería la religión de un Humanismo inconcebiblemente modesto, que nos está prohibido por el enorme poder del amor de Dios, en el cual Dios mismo sale realmente de sí mismo. Nosotros, una de dos: o podemos quererlo todo, a saber, Dios mismo en su pura Divinidad, o bien nos hallamos condenados, es decir, estamos sepultados dentro de la prisión de nuestra finitud", K. RAHNER, *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico* (Barcelona 2005) 39. En línea muy cercana puede leerse la aseveración de J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Salamanca 112005) 240. También Juan Pablo II había expresado esta misma preocupación en fechas cercanas a las páginas escritas al respecto por nuestro autor: "La tentación actual es la de reducir el cristianismo a una sabiduría meramente humana, casi como una ciencia del vivir bien. En un mundo fuertemente secularizado, se ha dado una 'gradual secularización de la salvación', debido a lo cual se lucha ciertamente en favor del hombre, pero de un hombre a medias, reducido a la mera dimensión horizontal. En cambio, nosotros sabemos que Jesús vino a traer la salvación integral, que abarca al hombre entero y a todos los hombres, abriéndoles a los admirables horizontes de la filiación divina", JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, 11.

61 Cf. F. MARTÍN, "Ser cristiano al margen de la Iglesia es una contradicción" (entrevista a Julián Marías), *Diario ABC* (23.02.1986).

62 Cf. G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (Milano 2002). En la antropología de Vattimo identifica A. Rigobello la expresión de un espacio especulativo contemporáneo con el que el concepto persona ha de habérselas inevitablemente. De hecho, tras esta caracterización del cristianismo como espacio que ha de debilitar su identidad dogmática si desea validarse ante la cultura contemporánea como instancia de sentido, se encuentra el efecto disolvente que tienen sobre una metafísica de la persona: la insistencia en la finitud del hombre y lo ilusorio de su inmortalidad (Sartre y Heidegger), el nihilismo y su ontología del declive (Nietzsche) y la concepción del pensar como exhaustivo interpretar (Gadamer). Su resultado: "il tramonto della persona nella soggettività e, ancor più radicalmente, il dissolversi della soggettività stessa nella trama delle apparenze, reali soltanto nel loro apparire, frammenti di umano da viveri con una autenticità disincantata". En consecuencia, "la temperie morale di questa effimera coscienza è da un lato un sottile sentire la vita nella forma di evasione estetica, dall'altro il provare una compassione quasi religiosa verso ciò che rimane nel nostro passare e svanire, una 'pietas' nei confronti dell'umano", A. RIGOBELLO, "I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo", en A. PAVAN – A. MILANO, *Persona e personalismi* (Napoli 1987) 366.

ducirlo a la trivialidad de lo fáctico⁶³. Es lo que el filósofo español F. Savater ha denominado un cristianismo para élites o “cristianismo business class”⁶⁴.

Una de las ocultaciones más onerosas para el hombre contemporáneo es –según Marías– el silenciamiento de Dios, “el gran ausente”⁶⁵. Su omisión impide al hombre la remisión al fundamento de su vida, haciendo aun más problemática la situación en que se halla⁶⁶. La ausencia de Dios constituye un factor decisivo para que la realidad *persona* deje de pertenecer al ámbito de las creencias y pase a engrosar el de las ideas; es decir, se convierta en un postulado abstracto sostenido únicamente por ineficaces declaraciones constitucionales de derechos y memorándums de rango internacional. La persona, según nuestro autor, hoy ya no pertenece al horizonte de lo credencial, de aquello en lo que se vive firmemente instalado, el subsuelo de la propia vida. Una creencia no necesita justificación o demostración alguna. Es posible tener ideas, en cambio las creencias nos tienen o sostienen⁶⁷. Nuestro autor mantiene con firmeza 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. Porque, a su modo de ver, el cristianismo sostiene una visión de la realidad –en continuidad con la sobrenatural

63 Cf. J.A. MARINA, *¿Por qué soy cristiano? Teoría de la doble verdad* (Barcelona 2005) 145: “No quiero expulsar de mi mundo la religión. Usted puede hacer lo que quiera en el suyo. Me limito a hablar de mis evidencias privadas. Lo que para mí significa la religión es el rechazo total a encerrarme en el mundo de lo fáctico y lo trivial”. En esta misma intensidad de honda puede leerse, A. COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios* (Barcelona 2007).

64 Cf. F. SAVATER, *La vida eterna* (Barcelona 2007) 109.

65 J. MARIAS, *Breve tratado de la ilusión* (Madrid 1985) 131-138; *Id.*, *Mapa del mundo personal* (Madrid 2005) 98-100.

66 J. MARIAS, *Introducción a la filosofía*, 462.

67 J. MARIAS, *La mujer en el siglo XX* (Madrid 1980) 100. Evocamos aquí sugerente la distinción orteguiana entre ideas y creencias empleada por el pensador español para definir el mecanismo básico que opera los cambios profundos, tanto en el espacio de la historia de la cultura como de la vida del individuo. En breve: las creencias conforman el suelo firme de nuestra vida, su continente, aquello con lo que contamos y nos sostiene; aunque sea de modo no siempre explícitamente reflejo y formulado. Cuando este horizonte de las creencias se torna inseguro (o se quebranta por la novedad que trae el discurrir de la experiencia histórica) y hemos de reparar en el perfil de su realidad, nos adentramos en el espacio, necesario mas no evidente, de las ideas. A las ideas hemos de llegar, son objeto de conquista. Las ideas pueden desaparecer como tales o, si cumplen su función, pasar a formar parte del sustrato de las creencias; “pero al principio las ideas son fuerzas destructoras, porque desarraigan a los hombres de una u otra creencia y finalmente, al cabo del tiempo, pueden destruir toda la creencia de un pueblo”, J. ORTEGA Y GASSET, “Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia”, *Obras Completas X* (Madrid 2004-2010) 422. Añade Marías, al referirse a la situación de una sociedad *compleja e intelectualizada* como la nuestra, que “el funcionamiento autónomo de las ideas, con vida propia e independencia, es un fenómeno histórico absolutamente insólito”, J. MARIAS, *La estructura social*, 144.

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 (creación), de identidad (encarnación) y de destino (salvación o acceso a una vida plena). Tras destacar lo que la concepción griega de la razón y la idea romana del derecho han aportado a la interpretación personal del hombre, afirma Marías que el cristianismo las 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 incluso la interpretación más honda del pensamiento creador de Occidente⁶⁸.

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

68 J. MARÍAS, *España inteligible*, 419. La comprensión *anticosista* de la identidad del hombre que esgrime Ortega y Gasset actúa en Marías como un poderoso punto de referencia a la hora de pensar el ser personal del hombre en continuidad con la afirmación bíblica de su identidad como *imago Dei*. En la antropología bíblica de la "imagen" que define la condición creatural del hombre, reconoce Marías el modo en que la revelación cristiana compendia los caracteres de originalidad, mismidad, libertad y proyectividad que emergen de la visión decididamente optimista del hombre que patrocina la metafísica orteguiana de la vida. Un poco más allá de Ortega, la concepción de la persona humana como "innovación radical de realidad" y, sobre todo, como "criatura amorosa" –patente en la experiencia del amor inter-sexuado en cuanto grado máximo de auto-posesión de la vida personal– es, para Marías, el lugar exacto que posibilita la apertura de la antropología a la teología, es decir, a la relación con el Ser absoluto-personal que funda la creaturalidad amorosa en plenitud; es decir, la analogía con la concepción bíblica del hombre como imagen del Dios que se auto-identifica como Amor Personal. En otro lugar hemos estudiado ampliamente el modo en que nuestro autor reflexiona sobre la novedad que supone para la metafísica griega –y la antropología que patrocina– la concepción revelada de la realidad como *creatio ex nihilo sui et subjecti* y de Dios como Persona y Amor: J. M. CABIEDAS TEJERO, *La persona es criatura amorosa. Perspectivas para una antropología teológica* (Valencia 2013) 158-172.

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”⁶⁹.

Junto al olvido de Dios, la actual configuración cultural de Occidente –como señala también nuestro autor– propende a la anulación de la libertad y la disposición para elegir, optar y proyectar la existencia desde sus proyectos, ilusiones o aspiraciones últimas⁷⁰. En definitiva desde el fin que todo hombre

69 J. MARIAS, *La perspectiva cristiana*, 115. Cf. Cf. M. CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (Pamplona 2001); J. SÁNCHEZ-GEY, “La reflexión sobre Dios en Julián Marías”, en J.L. CABRIA-J. SÁNCHEZ-GEY (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX* (Salamanca 2002) 261-285; H. CARPINTERO, *Julián Marías, una vida en la verdad* (Madrid 2008) 165-194; H. RALEY, *A Watch over Mortality. The Philosophical Story of Julián Marías* (New York 1997) 135-149; *Id.*, “Apuntes para una filosofía cristiana en Julián Marías”, en H. CARPINTERO (ed.), *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías* (Madrid 2002) 311-315; I. SÁNCHEZ CÁMARA, “Julián Marías: una filosofía cristiana”: *Communio* 1 (2006) 9-22; A. ANDREU RODRIGO, “Julián Marías: ‘El tema del hombre’ y la teología”, en A. PÉREZ QUINTANA-L.M. PINO (eds.), *Una vida presente: estudios sobre Julián Marías* (Santa Cruz de Tenerife 2009) 25-44; E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, “Julián Marías y la divina razón”: *Revista Española de Teología* 69 (2009) 267-304.

70 En este sentido hablan algunos autores, no sin buenas razones, de la presión de una “secularización cualitativa” o secularización de la sensibilidad humana hacia la experiencia religiosa (y las capacidades del espíritu humano en general). Según esto, la desafección hacia lo religioso no tendría su fundamento principal en el campo intelectual o institucional, sino en la conciencia “creyente” del sujeto. El debate no tiene su epicentro en la *verdad* sino, sobre todo, en el *sentido*. La llamada secularización cualitativa ha de entenderse como distancia afectiva o no pertenencia; cuya fuente de alimentación se encuentra en el estilo de vida y prejuicios que alimenta la cosmovisión dominante en Occidente. Estos manantiales de la civilización occidental contemporánea han colonizado la “gramática del sentido” (*Grammar of Assent*, J.H. Newman) que todo hombre maneja para vivir, de modo que queda bloqueada la capacidad receptiva profunda de la persona, o lo que es lo mismo, la capacidad de razonar más allá del puro concepto. Se trata de una herida infligida al corazón humano. Por eso esta tonalidad de la nueva secularización es menos beligerante que la de otros tiempos, pues su campo de batalla no son los argumentos sino el espacio de su configuración y asimilación subjetiva: la imaginación, la afectividad y la capacidad de elección. “Il pensare moderno non pensa più la fede. Non pensa l’alto profilo antropologico dell’aver fede come struttura originaria della coscienza umana, forma propria della sua stessa inviolabile dignità, radice qualitativa del legame interumano... Nella coscienza postmoderna, il discorso assertorio su Dio è interamente consegnato all’opzione fideista della coscienza individuale”, P. A. SEQUERI, *L’idea della Fede. Trattato di teologia fondamentale* (Milano 2002) 214. Cf. M.P GALLAGHER, “Nuevos horizontes ante el desafío de la increencia”: *Razón y Fe* 232 (1995) 279-293.

persigue, la felicidad; que “se identifica –según Marías, comentando a Séneca– con la fidelidad a lo más profundo y auténtico del ente humano”, esto es, aquello que trasciende la animalidad⁷¹. La consecución de la felicidad pasa por la asunción de una determinada visión de sí. Por ello interesa a Marías explorar ese anhelo humano de felicidad tanto desde el punto de vista metafísico como fenoménico. En la primera perspectiva la felicidad se revela como sentido último de la existencia⁷²; desde el punto de vista fenoménico como una empresa o lucha cotidiana por mantenerse fiel a las propias aspiraciones biográficas⁷³; en definitiva, a la propia vocación o llamada inscrita en nuestra humanidad. Sobre el fundamento de Aristóteles, que considera la felicidad fruto de la virtud⁷⁴, santo Tomás acepta la consideración de la felicidad como fin de la existencia humana, pero va más allá del filósofo al asignar toda prioridad en la vida humana a la promesa de felicidad eterna que Dios hace al hombre⁷⁵. ¿Cómo decirse cristiano y desconocer los pormenores de esa promesa divina? La fe que gozó de vigencia social ha dejado de ser evidente para muchos contemporáneos. Es urgente revitalizarla, no trivializarla. El cristiano ha de aprender de nuevo a decirse la verdad, la verdad de la fe. Primero y sobre todo a sí mismo:

Debe repetirla incansablemente, debe reconocer sus dominios, recordar vastas comarcas que casi nunca son visitadas, aun siendo esenciales. Es menester que los cristianos aprendan a hacer ‘la vuelta del propietario’ por los espacios a menudo desconocidos, desiertos, de su fe casi inhabitada⁷⁶.

El cristiano no puede vivir y presentarse como un hombre intelectualmente acolegado, pues su fe es digna de ser vivida, pensada e integrada

71 Cf. SENECA, *Sobre la felicidad* (Madrid 31983) 52 (nota 18); traducción, introducción y notas de J. Marías.

72 Cf. J. MARIAS, *La felicidad humana* (Madrid 2006) 330-339.

73 Cf. J. MARIAS, *La felicidad humana*, 268-280.

74 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I, 13, 1102 a (Madrid 1949; ed. bilingüe griego-español, introducción, traducción y notas de J. Marías).

75 TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes* III, 25.

76 J. MARIAS, “Los cristianos y la verdad”, en *Id.*, *Ensayos de convivencia, Obras* III (Madrid 1958-1982) 134. Cf. otros lugares en que se expresa con tono similar: “Le chrétien est-il de la Terre?”, en *Ortega y tres antipodas*, 186-192; “La perspectiva cristiana”, en *El curso del tiempo* II, 241-244.

como referencia fundamental del propio quehacer vital y discursivo. Marías ha aprendido de san Anselmo que la fe es una realidad operativa, viva, impulsada y henchida por la *dilectio*, el amor divino⁷⁷. Evangelizar hoy la cultura –sobre todo la que se autodenomina *cristiana*– conlleva la tarea de redescubrir y revitalizar las fuentes desecadas que han contribuido al saber y al creer de la civilización occidental⁷⁸. En concreto, Europa no es concebible sin el cristianismo:

Puede decirse que una Europa descristianizada es, en esencia, una Europa “deseuropeizada”. Creo que el proceso acaecido en la Europa del Este constituye una demostración fehaciente. La lucha que los países de la Europa oriental han mantenido contra el cristianismo ha supuesto un tiempo de prueba que ha anegado el modo de vida europeo⁷⁹.

Entre Europa y el cristianismo se da una relación de mutuo enriquecimiento llamada a nuevas realizaciones de futuro:

Si existe un futuro para Europa, ha de ser aquel en cuyo diseño el cristianismo se considere un factor irrenunciable. Si se omite su presencia, será a cambio de falsedad e inautenticidad. Por otro lado, me refiero a un diseño de futuro, es decir, a algo nuevo, una previsión innovadora de futuro, no sólo a partir de lo ya dado, sino de eso mismo en cuanto debe ser imaginado, puesto que se encuentra en cambio constante. Todo lo cual grava con desventaja la situación del hombre, permanentemente llamado a imaginar la novedad sin perder de vista su memoria histórica, que es la que posibilita tener futuro y no sólo existir. El

77 Cf. J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, 21.

78 Para ello no basta con conocer, es necesario *saber mirar*, ojear e incluso curiosear en el alma de cada pueblo y región. En sus viajes Marías se revela como minucioso observador e intérprete de las formas de vida y manifestaciones culturales que han pasado ante sus ojos. Así lo testimonian los escritos que ha dedicado a Estados Unidos, la India, Israel o diversas regiones españolas. En su caso este ejercicio visual no responde a la curiosidad del viajero, sino a una necesidad de método. Marías también aprendió de Ortega a elaborar una filosofía fundada en la capacidad de introyectar mi *yo* en la fisonomía del paisaje (circunstancia) para penetrar en su esencia. Cf. J. MARÍAS, “Ortega, amigo de mirar”: *Criterio* 1249-50 (1955) 910. También, J. PADILLA, “Razón vital del paisaje en Ortega y Marías”: *Revista de Occidente* 324 (2008) 73-87.

79 Traducimos de la intervención de Marías recogida en “Podiumsdiskussion: Europäische Vielfalt und christliche Einheit”, en N. LOBKOWICZ (ed.), *Das europäische Erbe und seine christliche Zukunft*, 310.

hombre jamás puede quedar reducido al pasado al que se encuentra vinculado y del que se nutre⁸⁰.

Ese diseño del futuro que implica la recepción imaginativa de la herencia que ha construido Europa, pasa inevitablemente por la *persona*. Para Julián Marías, la persona es el punto de partida esencial e irrenunciable para una volver a formular de manera novedosa las preguntas últimas y decisivas –¿quién soy yo?, ¿qué será de mí?– que abren el dique de las “esperanzas profundas” que habitan la humanidad; aquellas que apuntan a la verdad del hombre que resuena en el corazón de Dios (cf. GS 1). En este sentido cabe traer a colación las palabras del Pontificio Consejo de la Cultura:

No hay cultura si no es del hombre, por el hombre y para el hombre. Ésta abarca toda la actividad del hombre, su inteligencia y su afectividad, su búsqueda de sentido, sus costumbres y sus recursos éticos. La cultura es de tal modo connatural al hombre, que la naturaleza de éste no alcanza su expresión plena sino mediante la cultura. La puesta en juego de una pastoral de la cultura consiste en restituirlo a su plenitud de criatura “a imagen y semejanza de Dios” (Gn 1,26), sus-trayéndolo a la tentación antropocéntrica de considerarse independiente del Creador⁸¹.

La cultura es intérprete de la vida, una hendidura –un *medio*– que permite la entrada de luz en los rincones del interior que nutren la vida del hombre, allí donde habitan los *fin*es: impulsos, deseos, imaginación, proyectos, anhelos y esperanzas. Todo lo que, según Marías, no posee hoy demasiado crédito y, sin embargo, alimenta algo decisivo: la *espontaneidad* que impulsa el emerger de lo personal *dentro* de una forma histórico-social⁸². La cultura es

80 Cf. “Podiumsdiskussion: Europäische Vielfalt und christliche Einheit”, en N. LOBKOWICZ (ed.), *Das europäische Erbe und seine christliche Zukunft*, 312.

81 PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA, *Para una pastoral de la cultura* (Città del Vaticano 1999) n. 2. En este documento programático se exponen algunos desafíos del presente que han constituido preocupación viva en el pensamiento de Marías. Así, por ejemplo, la prevalencia del subjetivismo como criterio de verdad (n. 7); el nacionalismo (n. 10); la relación entre filosofía y teología (n. 12); el papel de la mujer en su identidad antropológica y social (n. 15); la pervivencia de las grandes cuestiones más allá de la secularización (n. 23). En línea semejante: JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, n. 7-8. 47.

82 Cf. J. MARIAS, *La educación sentimental* (Madrid 1994) 18-19.

tal cuando, en sus diversas creaciones y manifestaciones, es camino de liberación de un horizonte fundamental del hombre: la interioridad y la capacidad de asombro sedimentadas en el corazón de cada persona⁸³. Dicho de nuevo con palabras del magisterio de la Iglesia: “Las culturas, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia” (*Fides et Ratio*, 70). Lejos de ese horizonte, la cultura queda rebajada a ser puro sponsor de la técnica, y la vida del hombre al tedio de un espectáculo digital incapaz de movilizar el espíritu humano⁸⁴. La realidad virtual, la utopía del siglo XXI, se revela como un pobre remedo de la realidad vital. Incapaz de ser, al menos por el momento, el impulso de discontinuidad que Ortega reserva a la cultura para despertar la conciencia del hombre sobre el serio asunto que es su vida:

La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura: un movimiento nautatorio. Cuando la cultura no es más que eso, cumple su sentido y el humano asciende sobre su propio abismo. Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por eso tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancia de su vida. Es preciso que fallen en torno de él todos los instrumentos flotadores, que no encuentre nada a qué agarrarse. Entonces sus brazos volverán a agitarse en gesto salvador⁸⁵.

83 Es la tesis con que nuestro autor elabora la obra que acabamos de citar, en el espacio concreto de la literatura occidental.

84 “Se si sviluppa la tecnica, ma non si espande di pari passo anche l’orizzonte spirituale dell’uomo, e la persona non permane in una dinamica maturazione verso la trascendenza, allora si è spogliati di ciò che si possiede di più prezioso: la coscienza di sé, del proprio limite e dell’apertura infinita verso cui si è indirizzati. Condizione letale, perché in questo modo non solo cessa il vero progresso, ma l’uomo stesso muore per asfissia”, R. FISICHELLA, *Identità dissolta. Il cristianesimo, lingua madre dell’Europa* (Milano 2009) 29.

85 J. ORTEGA Y GASSET, “Pidiendo un Goethe desde dentro”, *Obras Completas V* (Madrid 2004-2010) 122.