

LA FERTILIDAD TEOLÓGICA DEL PENSAMIENTO DE JULIÁN MARÍAS

THEOLOGICAL FERTILITY IN THE THINKING OF JULIÁN MARÍAS

Francesco de Nigris^a

Fechas de recepción y aceptación: 20 de diciembre de 2014, 5 de febrero de 2015

Resumen: La filosofía de Julián Marías, según se pretende mostrar en este trabajo, introduce nuevas posibilidades teológicas para pensar la persona humana en su relación con la divinidad cristiana. Desde tal punto de vista, y haciendo referencia a algunas ideas esenciales de la tradición teológica occidental, se estudiará una de las afirmaciones teológicamente más relevantes de su obra: que la persona es “modelo de creación”.

Palabras clave: Julián Marías, vida, persona, cristianismo, Dios.

Abstract: This paper aims at presenting the philosophy of Julián Marías as leading to new theological possibilities for thinking about the human being as related with the Christian God. From such a point of view, and taking into consideration some essential ideas of the western theological tradition, one of the most relevant theological assertions of the aforementioned philosopher –the person is “model of creation”– will be analysed in this paper.

Keywords: Julián Marías, life, person, Christianity, God.

^a Universidad Pontificia de Comillas.
E-mail: francescodenigris@yahoo.it



§1. INTRODUCCIÓN

La razón vital, método que Julián Marías hereda de Ortega y mediante el cual pretende comprender la realidad “vida humana”, no tiene su proyecto esencial de comprensión y de expresión en el ser. Vida es, primariamente, según Ortega, “mi vida”, es decir, no un ser, ni siquiera un ente fundamental cuyo proyecto consiste en intrínseca apertura al ser, anticipando sus propias posibilidades de ser en el mundo. Esta interpretación, propia de la analítica existencial de Heidegger, termina defendiendo que el tiempo que ha abierto el proyecto del existir humano (*Dasein*), y gracias al cual este se encuentra extáticamente en el mundo, es el sentido mismo del ser. Ortega, sin embargo, nunca interpretará el proyecto de la vida en clave ontológica. Entenderá más bien, a lo largo de toda su obra, que la razón proyectiva de la vida humana es “personal”; que la razón vital no está hecha y es mía porque en ella tengo que hacer mi propio yo, de suerte que el tiempo de la vida es primariamente personal, biográfico: el pasado es concretamente mi pasado porque se reabsorbe continuamente en un presente como anticipación de *quien* voy a ser en el futuro. Sería necesario, para el pleno despliegue de estas ideas, remitir a lo expuesto más en detalle en otros de mis escritos (de Nigris, 2012, 2015). No obstante, es preciso recordar algunos puntos esenciales, ya que sirven de supuesto fundamental al tema que ocupa el presente trabajo. Profundizando en el carácter personal del proyecto en que consiste la vida humana, Julián Marías alumbra una idea de persona como “modelo de creación”, que a mi modo de ver renueva, considerando lo que se ha entendido tradicionalmente por “creación”, las posibilidades de la teología cristiana para la interpretación de la persona tanto divina como humana.

Intentaré mostrar en lo que sigue, según se desprende del pensamiento de Julián Marías, que el principio de apertura o comprensión circunstancial de la vida es una cuestión radical y originariamente personal: ¿quién soy? No se trata, naturalmente, de una pregunta que se plantee desde la vida, como una preocupación ocasional de quien tiene que vérselas con sus dificultades cotidianas. Es, más bien, el principio del que mana el movimiento de mi vida en cuanto vida humana y, por ello, ocupa el nivel de la teoría general de la vida que Marías suele llamar “analítica”.

“Yo”, el primer yo de la famosa fórmula de Ortega, es la realización forzosa y continua de mi vida; es la única respuesta a la pregunta ¿quién soy? porque signi-



fica continuar respondiendo, es decir, *pro-yecto* o *pre-tensión personal*. “Yo” como “proyecto” significa forzosa anticipación de quién voy a ser circunstancialmente, es decir, con todo lo que me encuentro o puedo encontrarme para llevar a cabo mi proyecto aquí y ahora –mi cuerpo, el universo entero, todo ello implicado en mi pasado, anticipado en mi horizonte futuro–. Desde este punto de vista, el concepto tradicional de ser pierde su protagonismo metafísico, en tanto que incapaz de abarcar el momento presente de la vida. La cuestión fundamental de la vida “¿quién soy?” abre, en definitiva, un abismo en el ser, creando un campo de presencia temporal donde el futuro es imprevisible recreación del pasado en el proyecto personal. Desde esta idea de la vida como recreación personal, tendremos que plantearnos la afirmación de Marías (1983: 38, 142, 186), en *Antropología Metafísica*, según la cual la persona es “modelo de lo que entendemos por creación”.

§2. CREACIÓN Y FABRICACIÓN

Se ha reconocido muchas veces que el pensamiento filosófico, al encontrarse con la tradición judeocristiana, ha tenido que reinterpretarse desde otra concepción del mundo. Uno de los elementos más originales y significativos de dicha tradición ha sido el de “creación”. Marías, en su obra citada, confirma esta idea, dedicándole un intenso y esclarecedor capítulo (Marías, 1983: cap. IV). Allí pasa revista a los principales conceptos clásicos, insuficientes para comprender la innovación radical de realidad que supone la noción cristiana de creación. *Poieîn* como fabricar o *ktízein* como fundar se refieren a acciones pertenecientes a la *tekhné*, que manipulan una materia dada, así como el *demiourgós* platónico “crea” inspirándose en las ideas, obrando sobre la *hyle*. El latín *creare* deriva de *crescere*, primariamente utilizado en la lengua rústica como producir o hacer brotar y, por extensión, empleado por los romanos en el sentido de “crear” una persona en un cargo, esto es, “eivarla” a una superior magistratura. Nada de todo ello puede acercarse a la intención narrativa del Génesis: *en arkhê epoïsen ho theòs tòn ouranòn kai tèn gèn* (versión de los setenta) o, en la Vulgata latina, *in principio creavit Deus caelum et taerram*, acompañada por la referencia expresa a una creación desde la nada de los Macabeos II, 7, 28: *ouk ex ónton epoïsen auta ho theós (ex nihilo fecit illa Deus)*. En cuanto al término “génesis”, de larga tradición filosófica en Grecia,



sobre todo la presocrática, Marías recuerda que apenas se encuentra en los Evangelios, a pesar de dar nombre al libro *veterotestamentario* que trata la Creación. La idea de generación se reserva desde la patrística a la filiación divina en oposición a la creación del mundo.

Ahora bien, con la idea de creación, dice Marías, la perspectiva cristiana no fuerza solo a pensar el ser de cada ente frente a la amenaza del movimiento que le envuelve en el mundo (*kínesis*), sino a admitir la radical contingencia del entero ser creado ante el poder de su Creador. Desde el acto creador de Dios el ser es irreductible a la eternidad de la *physis*; tiene un comienzo a partir de la potencia infinitamente libre de Dios: con tal potencia, desde la nada, se inicia el tiempo y el espacio. Creación, por lo tanto, no es la afirmación de la entidad en tanto que absoluta evidencia del *noús* frente a lo imperceptible e impensable, al “no ente” (*mè ón, ouk ón*) como derivación última de lo informe (*káos*). La creación es la sobrecogedora presencia de la totalidad de lo creado frente a la posibilidad perfectamente pensable, absolutamente angustiante para el ser humano, de que hubiera podido haber nada. Y en tal abrumador contraste brilla sin cese la voluntad libre y efusiva del Creador, así como la infinita imaginación con la que ha creado sin inspirarse en nada más que en su Vida.

Sin duda hay quien ha visto en el pensamiento griego expresiones que han podido dar pie a una idea creadora de Dios, como Santo Tomás respecto de Aristóteles, haciendo referencia a la presencia en el pensamiento del Estagirita de una causa de todo ser a su vez no causada, de una causa agente necesaria que produce el ser en toda su variabilidad, o, finalmente, un primer principio activo y perfecto desde el que se puede ponderar toda imperfección¹. Desde la doctrina de Tomás tal confianza en el pensamiento antiguo es comprensible: la razón natural, aún sin revelación (ley divina), remite siempre a la ley eterna, a la razón de Dios. El mismo Marías, aun subrayando la radical innovación de la idea de creación, no hubiera negado el mayor acercamiento intelectual precristiano. La filosofía griega es un elemento decisivo del *pléroma*, de la plenitud de los tiempos, así como

¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 44, 1, con referencia a los pasajes 993 b 25 y 1015 b 9 de la Metafísica de Aristóteles. Respecto de la infinita potencia activa, cfr. *Summa Theologiae*, I, 44, 2, con referencia a 1072 b 29 de la Metafísica. Millán Puelles, en su *Léxico filosófico*, de acuerdo con el neotomista Manser, individúa sobre todo en la expresión aristotélica *dýnamis ápeiros* la máxima aproximación del descubrimiento de una potencia creadora divina (Millán-Puelles, 1984: 185-187).



también lo es la civilización romana, capaz de vehicular el pensamiento griego, amplificar la resonancia de su sistema de ideas mediante el latín y crear una comunidad unida en el derecho, que es la expresión de la fuerza en la paz. Marías, sobre todo en *La perspectiva cristiana*, ha buscado y analizado con detenimiento aquellos elementos que pudieron asegurar la revelación, que alentaron su injerto protegiéndolo del radical rechazo de los hombres en su historia. La filosofía griega es sin duda un elemento clave del *pléroma*. ¿Cómo hubiéramos podido divisar la vocación *católica* de la revelación cristiana sin confianza en nuestra capacidad de poder pensar y conocer la totalidad de lo real? Desde el punto de vista histórico mundano, la vida de Cristo, sin filosofía, no se hubiera distinguido de la razón humana; sus enseñanzas se hubieran interpretado como un elemento ulterior del fondo sincrético de la existencia, donde cosmogonías, éticas y costumbres se han acompañado sin pretensión de exclusividad, sin conciencia de su misión histórica. Cristo, sin filosofía, hubiera necesitado más “milagros” para que se le reconociera como a Dios, y, aun así, los milagros hubieran sido interpretados como magia, muestras de poderío de un ser vindicador u opresor, igual que el antiguo dios Moloch del que tanto gustaba hablar a Bertrand Russell.

La filosofía es el primer humanismo de Occidente. Con ella el hombre se interpreta con novedosa confianza en sí mismo en tanto que capaz de *lógos*, esto es, capaz de pensar y decir sobre la totalidad para conducirse y, gracias a ello, ser programáticamente dueño de entregarse o resistirse a toda religión de índole revelada. El cristianismo se revela como hontanar de confianza en el hombre en la medida en que su realidad se ve incondicionalmente envuelta en amor y perdón, deificada por la salvación.

Centrándonos ahora en la creación en cuanto tema intelectual, hay que admitir que ella ha absorbido la atención de la filosofía durante largos periodos de su historia, pero casi siempre elevando su dimensión religiosa directamente al plano teológico. Quiero decir que la creación se ha tomado como un hecho y se ha intentado justificar con la urdimbre de conceptos sistemáticos de la filosofía teológica anterior al cristianismo, atrapando su mensaje revelado en la red segura de una semántica que, no lo olvidemos, es la peculiar representación de un mundo pagano. Se trata del mundo de la *phýsis*, de un *kósmos* compuesto por elementos eternos y desplegados en vista de un principio ya poseedor de su fin, es decir, una causa eterna y semoviente cuya unidad significativa, como es sabido a partir de Platón, ha sido la forma del ente. Una porción del pensamiento de Marías está



dedicada justamente a explorar el inevitable empobrecimiento que la vida de Cristo ha padecido al ser interpretada desde la teología pagana del ser, en especial si atendemos al modo en que las relaciones de filiación y paternidad tanto humana como divina, núcleo de la revelación, han sido subsumidas en el concepto de persona como substancia. Pero otro asunto, profundamente vinculado a ello, ha quedado más aún en la sombra, y se trata de aquel donde la expresión de Marías “modelo de creación”, referida a la persona, explica su novedad teológica. Voy a intentar explicarme.

La creación como “tema” ha concitado, como decíamos, esfuerzos teológicos antes que originalmente filosóficos, cristalizándose la revelación en el molde de una teología concreta, derivada de una filosofía pagana. Pero, además, hay otra cuestión. La aceptación de la radical contingencia del mundo ha tendido a poner en segundo plano otro elemento revelado sin el cual la creación es ininteligible: que Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza (*Gn* 1-26). Sin duda hay un abismo entre Dios y el hombre, pero la teología del ser y de la sustancia apenas ha conseguido aclarar el inevitable abismo de ser y no ser que también tiene que albergar la vida humana. La capacidad creadora del hombre ha sido reducida a la mera fabricación, con lo cual la *conservación* del mundo se ha limitado a una tarea estática, que a menudo asume grotescas interpretaciones ecológicas. Se trata, sin embargo, de conservar *el mundo* –del que el medio ambiente es solo una parte– en tanto que ámbito de invención de lo que significa el hombre. Este no es una realidad dada, sino que, en su dimensión nuclear, es realidad *recreada* en cada vida humana, como veremos.

Una de las tentaciones de la que no ha sido exenta la teología, es la de considerar que el proyecto de la criatura en el mundo es, esencialmente, el de “guardián”; como si Dios, incapaz de confiar en su criatura, le encomendara simplemente el no alterar su obra de arte, consistiendo su voz providente en poco más que en baquetear entre los humanos a aquellos que, como niños, la rompen al manipularla. La creatividad humana ha solido reducirse al ámbito de la *tekhné* aristotélica, sin conseguir el pensamiento filosófico una perspectiva suficientemente amplia como para entender qué están realmente “fabricando” los individuos cuando “crean” soluciones técnicas en el sentido más amplio del término, desde las técnicas artesanales hasta las técnicas de la convivencia.

Si quisiéramos escarbar entre las dificultades que han impedido a la vida teórica alcanzar una evidencia de la libertad humana creadora, deberíamos acudir,



desde mi punto de vista, a lo que Ortega llamó “el modo de pensar”, esto es, al conjunto de usos interpretativos que ahondan hasta las creencias inamovibles que definen un pensamiento. Un elemento del modo de pensar de la perspectiva teológica tradicional ha sido el de partir de la fe que el hombre puede o debe tener en Dios –casi siempre, además, asumiendo un concepto voluntarista de la fe como “don”– sin inquirir en mínima porción el horizonte infinito de la fe que Dios, en tanto que personalidad perfecta, tiene en nosotros, poniéndonos en radical libertad creadora. Solo un cambio respecto de este elemento decisivo del modo de pensar teológico tradicional, desde mi punto de vista, permitiría entrever la más radical consistencia de la libertad humana. Además, el descubrimiento de una libertad humana de alcance creador, no simplemente técnico, ¿no debería ser la medida misma de la omnipotencia de Dios? Cuando admitimos que Dios ha creado el universo *para* nosotros, ¿no estaríamos disminuyendo su infinita generosidad si pensáramos que ese “para” se refiere, como en los animales, a la mera preservación de la especie y el “ambiente” en que se desenvuelve? ¿No será el descubrimiento de una libertad creadora aquello que definiría nuestro verdadero protagonismo en la creación? ¿No debería la libertad ahondar su sentido, en definitiva, en nuestra capacidad de crear algo en el mundo capaz de continuar la obra de Dios, o, incluso –tal es el peligro de la libertad– destruirla en la medida en que no sabemos vivir “divinamente”, inspirándonos en Cristo? Y si esto fuera cierto, si la creación, lejos de ser algo ya completamente hecho por Dios, es tarea que concierne forzosamente a cada uno de los hombres, ¿no significa que Dios ha vinculado radicalmente el destino de su vida a la nuestra?².

§3. OMNIPOTENCIA Y LIBERTAD

Acabo de afirmar que insistiendo unilateralmente sobre el abismo de un Dios creador respecto de sus criaturas, con la consiguiente dependencia ontológica absoluta de la persona humana, se ha tendido a relegar a un segundo plano la cuestión de hasta qué punto lo humano *puede ser* imagen y semejanza del Crea-

² Harold Raley, en su *Unknown God* defiende que Dios, al crear al hombre libre, al haberle hecho participar de su Espíritu Creador, ha asumido el riesgo sobrecogedor de vincular su destino a la humanidad entera (Raley, 2011: 16).



dor. La tendencia teológica inspirada en el ser platónico ha solido ver en Dios una especie de *demiourgós* que, poseyendo él mismo las infinitas formas en su mente, tan eternas como Él, ha creado la materia informándola instantáneamente en mundo (San Agustín). Además, en la medida en que ha dominado la tendencia racionalista de colocar las formas en la mente de Dios y se ha negado la posibilidad de que Dios las recree constantemente, se ha caído en la cuenta de que el Creador está sometido a ellas en su capacidad creadora (“necesitarismo”, sobre todo averroísta, pero sustancialmente compartido por todo el pensamiento medieval, incluso por aquellos que lo han combatido sin poseer un principio de su verdadera solución).

La más peligrosa debilitación de la omnipotencia divina ha sido alimentada, en otras palabras, por la idea de que Dios no puede reformar sus ideas, que deben ser tan eternas como Él, porque de lo contrario se contradiría. El “cambio”, como recuerda el eco de la voz pagana, es la mayor imperfección; toda desmesura (*hybris*) es una afrenta al *kósmos*, una ruptura de los límites a los que cada ser está destinado. Esta tendencia ha penetrado también en el pensamiento teológico cristiano de cuño aristotélico hasta que, a partir de Escoto sobre todo, se decide liberar a Dios de las ideas buscándole una personalidad centrada en la voluntad: una *potentia absoluta* donde primaría la libertad del acto sobre el orden racional eterno preestablecido (*potentia ordinata*). Dicha tendencia, si bien débil e implícita, ya se descubre en las *Sententiae* de Pedro Lombardo (1148-1152), comentadas en tantas universidades y monasterios. Pero de las manos de Escoto recibe una variación decisiva, que aquí apenas podré comentar, y que estriba en la diferencia entre *volitio* y *voluntas* (*Ordinatio*, I, d. 53, 54). En el hombre, el acto de volición (*volitio*) puede contradecir la *voluntas*, pero en Dios cualquier acto viene de un fondo insobornable que es una voluntad capaz de integrar el cambio de ideas del Creador en la eternidad, esto es, proyectarlas en el marco de una misteriosa providencia para las suertes del universo que el hombre no tiene otro medio que vivir desde la fe. Se trata, a mi modo de ver, del último y genial malabarismo para justificar la libertad personal de Dios encerrada en el *kósmos* griego; se trata de la última defensa de la omnipotencia del dios de la naturaleza. Pero de este modo la humanidad parece finalmente perder racionalmente a Dios; así que, mientras algunos se refugiaron en la mística, otros se percataron de que habían perdido también al mundo: ahora las cosas son ante todo *nomina*, signos para manejarla y, de ahí a poco, resueltamente, fórmulas matemáticas. La definitiva



pérdida de la confianza en los sentidos aleja el pensamiento de las cosas, porque la razón busca su autonomía, su capacidad de informar el ser con título de realidad: en la *distintio formalis ex natura rei* Escoto ve la posibilidad real de pensar a partir de las cosas, pero descubriendo su ser a partir de las distinciones que la razón es capaz de proyectar sobre ellas. Sus divisiones son racionales y reales y, sobre todo, voluntarias, de suerte que la razón conquista su autonomía al igual que Dios la suya con el imponderable poder de configurar según su pro-videncia. Escoto, en muchos aspectos –sobre todo técnicos–, es más moderno que Descartes, y llega a anticipar a Kant; pero es al francés a quien toca separar el mundo de la mente, abandonando definitivamente el plácido realismo del clasicismo filosófico antiguo, e iniciando una travesía que creyó sostenerse con la sola demostración de la existencia de Dios (prueba de su inconfundible escolasticismo). En realidad, Descartes acababa de zarpar hacia las aguas oceánicas de la modernidad, hacia el nuevo continente filosófico de la conciencia, donde habría que permanecer hasta que “el ser” mostrara su incapacidad de comprender “el todo” del que la conciencia es parte: la vida humana, cuyo principio personal, como se descubre desde la razón vital, es incomprensible a partir del ser. Pero antes de entrar más a fondo en esta cuestión, quisiera volver al genio de Santo Tomás para que mi vertiginosa referencia a algunas porciones fundamentales de la teología del ser no quede más incompleta de lo que inevitablemente está destinada a serlo.

Acabo de apodar a Santo Tomás de genio. Pero tal expresión es inteligible solo si le añadimos otra que se suele omitir: “de su tiempo”. Sin su pertenencia histórica, la genialidad se queda desarraigada, sin sentido, y tiende a inflarse de mitología. Un genio como Tomás nunca hubiera pretendido que su pensamiento se hiciera filosofía perenne, sustrato filosófico definitivo de una teología oficial. Ello llevaría, si se tomaran en serio estas pretensiones, a creer también que con él el hombre habría llegado al fin de los tiempos³.

La genialidad que le tocó a Tomás, en realidad, fue la de encarrilar el cristianismo hacia la pleamar de la filosofía antigua, esto es, darle a la reflexión de la cristiandad medieval la plenitud de sus posibilidades *desde el pensamiento griego*. Y por la excepcional labor dedicada a tal empresa, se explica por qué el que no

³ Prueba de que algunos tienen esta creencia, sin darse cuenta de las graves consecuencias no solo intelectuales, sino religiosas que ello implicaría de cara a la revelación, es la afirmación según la cual la filosofía moderna y contemporánea simplemente sobran.



tiene un pensamiento filosófico creador –como casi todos los que se dedican a la filosofía– percibe melancólicamente que todo lo que llega después Santo Tomás es disgregación, decadencia. Y no se trata del derrumbe de la genialidad filosófica en sí –acabamos de mencionar a Escoto– sino de esa pretensión de plenitud clásica. Después de Santo Tomás la síntesis entre clasicismo griego y cristianismo no puede más que mostrar las fracturas de un matrimonio forzado, compromiso de dos tradiciones que abrazándose han esperado no sucumbir, cuando, al contrario, lo religioso da muestra de la autenticidad de su revelación al seguir erguido en su *función* más propia frente los escombros filosóficos.

Como nos han enseñado los grandes intérpretes contemporáneos de Tomás, entre ellos Cornelio Fabro o Etienne Gilson –este último, por cierto, gran estimador de Julián Marías–, hay que partir del *Ipsum esse* para calarnos en el universo filosófico del Santo. Desde él se miden con calibre apropiado los conceptos fundamentales de participación y causa, vestigios imborrables del pensamiento antiguo. En Tomás todo es armonía: Dios es el acto puro, causa primera que sostiene el ser desde el mismo acto de creación, desde donde el tiempo se mide, como pensaba Aristóteles, como número del movimiento, esto es, como transcurso entre actualización y potencias. Creación es ya conservación de todas las causas segundas que dependen, como instrumentos, del acto que provee y prevé su ser. El acto de creación está fuera del tiempo, está en la eternidad de Dios, así que en Él como causa primera que implica todo su efecto está ya prevista en un instante la conservación del mundo, sostén implícito para cualquier otra causa actual o potencia de ser. La criatura humana participa del *Ipsum esse*: este es causa intrínseca porque sostiene lo más íntimo del ser humano, y extrínseca, porque al sostenerle infinitamente, lo trasciende. Y entre tal inmanencia y transcendencia Tomás busca la libertad del hombre, con todas las dificultades que el pensamiento sucesivo, incluso moderno, padecerá: si en Dios están previstas todas las causas y además es Dios, en cuanto puro ser, Aquel que puede ponerlas en existencia, ¿qué autonomía le queda a la causa segunda que es el hombre? ¿Dónde termina la acción natural de la corporeidad humana y comienza la acción voluntaria más propiamente personal, irreductible a cualquier otra voluntad, incluso divina, que se apodera del cuerpo en indisoluble unidad viviente?

Tomás anticipa en su sistema la más equilibrada solución entre el voluntarismo que le sucede y el *necesitarismo* averroísta que le precede: la inteligencia es causa formal de la voluntad y la voluntad es la causa eficiente y final del intelecto.



Voluntad e intelecto buscan completarse recíprocamente, pero el equilibrio se rompe, si aplicamos su esquema a la mayor exigencia de sentido que pide la cuestión de la omnipotencia divina frente a la libertad humana: ¿en qué queda la libertad humana ante Dios y la libertad de Dios ante sí mismo, si la omnipotencia divina es una omnisciencia al estilo platónico-aristotélico, donde conocer significa poseer implícitamente en el intelecto, como causa de todas las formas, todos los efectos reales, históricos, de la humanidad? Expresándolo en román paladino: si Dios conoce ya mi vida, y no de la forma tan imperfecta en que yo la conozco, sino plenamente, desde la intimidad individual, y desde su nacimiento hasta su muerte, y así respecto de todos los hombres, de suerte que en Dios en el instante de su eternidad está ya vista la historia entera de la humanidad, ¿qué sentido tendría para el hombre dialogar con Él? ¿No se reduciría la oración a una anticipada petición de clemencia respecto de todas las malas acciones que inevitablemente vamos a cometer, en vez de una petición de ayuda para no “caer en la tentación” de consumarlas? ¿No se rompería por completo el mínimo supuesto dramático, sorpresivo, respetuoso de la recíproca intimidad que debería garantizar una relación personal? ¿Y no sería el mismo Dios prisionero de una historia ya escrita? Y si encima Dios sabía de antemano que al crear el mundo tal como lo ha hecho, este iba a necesitar su muerte en la cruz, ¿por qué no lo ha creado de otro modo?

Todas estas cuestiones, y muchas otras que pueden surgir, apelan evidentemente al sentido de la libertad del hombre, cuyo alcance debería ser el de sorprender al mismo Creador, el cual, repetimos, concediéndosela, daría la medida de su omnipotencia. Es menester, desde mi punto de vista, empezar a pensar en un Dios que pese a encontrarse en otro tiempo, difícilmente inteligible para nosotros, vive también pacientemente el tiempo humano, llamando la intimidad de cada persona hacia su mejor futuro, pero sin obligar a su voluntad. Se trataría de un Dios que conoce nuestra intimidad, nuestras necesidades mejor que nosotros, pero que siempre acompañaría con infinita sorpresa nuestras decisiones, porque nos ha concedido nuestro futuro, asistiendo amorosamente a la recreación que con él hacemos de nuestro pasado, que perfectamente conoce. El presente sería el momento de la creación humana, de la recreación de nuestro propio yo, que Dios acompaña admirado, infinitamente expectante y esperanzado.

De no empezar a proyectar estas posibilidades teóricas, nos condenamos a ver de lejos la silueta divina, porque al acercarnos siempre cobraría el perfil de un *deus ex machina*: el dios de la predestinación que no vive aquí y ahora, que no en-



tra nunca en la temporalidad humana y no comparte con los hombres el drama de sus decisiones desde el abismo de su libertad. Y con una teología tan endeble el hombre se expone a ocultar a Dios tras la historia de los pueblos, a confundirlo con un superhombre, el de cada nación. El cristianismo, sin embargo, renace en la omnipotencia de la indefensión: la del Dios niño, nacido entre hombres, y del Dios adulto levantado en una cruz. ¿No será esta radical vulnerabilidad la mayor muestra de su omnipotencia, en tanto que potencia infinita de amor y de perdón, que es el auténtico horizonte infinito de *sentido* para la vida humana?

La tendencia que debería ser superada, en mi opinión, es la que lleva a aceptar tácitamente, sin casi percatarnos de ello, a un Dios receloso de lo humano, a un padre padrón que desconfía de la libertad humana, que no tolera sorprenderse ante los actos personales, que con talante inquisidor quiere saberlo todo de sus hijos, desposeído de esta mínima potencia capaz de soportar sus travesuras o mayores delitos.

Sin embargo, por otra parte, ¿cómo sostener filosóficamente una idea de libertad humana que me he atrevido a declarar como “creadora”, inspirándome en Julián Marías, el cual se atreve a más, definiendo a la persona como “modelo de creación”? ¿No es desconcertante esta expresión desde la teología del ser, de la sustancia y, sobre todo, de la “causa”?

§3. ¿QUIÉN SOY? PRINCIPIO DE RECREACIÓN PERSONAL

El concepto de “causa” ha sido de lo más socorrido por el pensamiento cristiano medieval inspirado en la tradición griega. *Attion*, causa, es término que, no lo olvidemos, protagoniza la física de Aristóteles y que afecta a su teoría del alma, que –tampoco hay que olvidarlo– es una porción de su física. *Attion* no coincide con *arkhé*, principio, pero toda causa, advierte Aristóteles, es principio⁴. *Arkhé* en el libro V de la *Metafísica* intenta conservar una acepción exclusiva de origen como punto de partida del conocimiento y de la generación, exterior o interno a la cosa principiada. A raíz de ello, sostiene Aristóteles, *arkhé* es naturaleza (*phýsis*), elemento (*stoikeion*), pensamiento (*diánoia*), voluntad (*proaireis*),

⁴ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1013 a 17.



sustancia (*ousía*) y fin en el sentido de causa final (*éneka*)⁵. Por la concepción aristotélica del ser, sin embargo, el concepto de causa absorbe y prácticamente oscurece lo más exclusivo e interesante de la acepción de principio: el de tener un fin (*télos*) que no tiene límite (*péras*). Si el principio tuviera un fin limitado, no podría principiar, es decir, distinguirse como origen, fuente. Llamaré entonces sentido, por lo pronto, a un principio que se recrea en su fin, que no se reduce a él porque no tiene límite. Como ya vislumbró Ortega, en el pensamiento griego Aristóteles fue quien se acercó a descubrir el sentido en su novedoso uso de la noción de *enérgεια* aplicada al alma, en contraposición con el mero movimiento natural (*kínesis*) (de Nigris, 2013: 49 y ss.). En el alma el pensamiento es *enérgεια* en estado puro, porque es en acto potencia de sí mismo, movimiento intrínseco.

El ser, sin embargo, no es sentido, sino *ousía*, que es el patrimonio de ser en tanto que tiene en sí su perfección formal, en acto (*entelekheia*) y que, a la vez, es forma actuante (*enérgεια*) desde la cual irradian sus posibilidades, que al actuarse producen el movimiento (*kínesis*) y el cambio (*metabolé*). La forma, entonces, es la protagonista del ser, su causa formal, al punto que, como repite con insistencia Aristóteles, a ella tienden a subsumirse todas las demás causas: la material, la eficiente y la final⁶. No hay que sorprenderse de ello, porque el principio unitario de atribución de sentido lógico y ontológico del ser (*pròs hén*) es la sustancia, en su forma inteligible de sustancia segunda: *eídos*. A partir de este principio, entonces, también la *enérgεια* del pensamiento está al servicio de formas dadas: no es un movimiento creador de ida y de vuelta, de mí al mundo y viceversa, como recreación de mis posibilidades personales con el prójimo, en cuya vida me encuentro y me personalizo. El *télos* de la *enérgεια* de Aristóteles no tiene principio

⁵ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1013 a 20-23.

⁶ Cfr. Aristóteles, *Metafísica* I 3, 983a 26, el capítulo 17 del libro VII, y 1015a 11ss, 1043a 14-18, y 1043a 32-33, así como 1044a 32ss («Así, pues, cuando se buscan las causas de algo, puesto que las causas se dicen en varios sentidos, es preciso enunciar todas las causas posibles. Por ejemplo, ¿cuál es, como materia, la causa del hombre? ¿Acaso los menstrosos? ¿Y cuál, como motor? ¿Quizá el semen? ¿Y cuál, como aquello para lo que? El fin. Pero quizá las dos últimas son una misma»). Cfr. también *Física* II 7, 198 a 21ss: «Como las causas son cuatro, el físico aspira a conocerlas todas, y su explicación busca la razón con todas ellas; la materia, la forma, lo que mueve y el para qué, pero a menudo estas tres últimas vienen a coincidir en una sola: la esencia (*τί ἐστι*) y el fin son una sola cosa, y aquello del que se origina el primer movimiento es, en relación a la forma, lo mismo que estas». En general, de la misma obra, cfr. 199 a-b.



de recreación personal sino causa formal: aspira a quedarse con las formas, es intelecto activo a partir de la recolección pasiva del patrimonio del ser de la *phýsis*, y conforme lo va abarcando, no necesita a nada ni a nadie excepto a sí mismo.

Las potencias racionales del hombre, entonces, si bien congénitas y adquiridas, están al servicio de una empresa eterna e impersonal: la *phýsis* como orden incorruptible en que el ser humano participa, en cuyo ámbito puede construir, fabricar, incluso pensar, pero siempre en y con las formas de la naturaleza. Explicándose el ser del hombre desde el ser de la *phýsis*, las formas artificiales difícilmente pueden ser interpretadas como potencias irreducibles a las más elementales formas naturales⁷. El horizonte semántico de la *phýsis* perfila las posibilidades de creación humana y, en última instancia, el sentido de su vida. ¿Y dios? *Theós* es la sublimación de la *phýsis*; es piedra angular de su *kósmos* cerrado, símbolo de su perfección porque es autárquico.

Con su *théos*, sin embargo, el filósofo griego vive sin darse cuenta de un sinfín de contradicciones: por un lado, aspira como *théos* a no necesitar a nada ni a nadie, mas como el hombre no es ni un dios ni una bestia, sino que es intrínsecamente convivencial, no puede estar solo; entonces busca en el marco de la convivencia histórica que le ha tocado –la *pólis*– su autarquía comunitaria. Por otra parte, no podemos pasar por alto que *théos*, a pesar de ser sublimación de la *phýsis*, astro de los astros, es definido por Aristóteles con la más íntima actividad del alma humana, el *noûs*, que es precisamente la *enérgeia* en estado puro, en tanto que perfección del hombre (*entelécheia*). Con esta visión antropológica de dios, sin duda, el hombre pretende hacer a *théos* más cercano a él, inteligible, semejante a su vida, si bien, a la vez, al ser *noûs*, lo convierte también en movimiento autárquico, sin apertura circunstancial, sin trato con los hombres. Ese dios, compromiso del afán humano de religarse a lo divino y del ideal autárquico de perfección, como tantas veces se ha observado, poco o nada tiene que ver con el Dios cristiano, al que, sin embargo, se ha intentado entender desde sus conceptos, contagiándosele, además, las contradicciones específicamente religiosas que acabo de mencionar.

Hay, sin embargo, una luminosa enseñanza en el sentido antropológico de la teología griega: su revelador afán de religar lo humano a lo divino, razón por la

⁷ Delatándose, por otra parte, como ha reconocido Julián Marías, la contradictoria noción de “forma natural”. ¿Qué forma tiene el fuego o la nube, o incluso el árbol sin la humanidad? (Cfr. Marías, 1982).



cual, como hemos visto, se le traslada a dios el ser más noble del alma humana, que curiosamente, *en principio*, no es una forma, sino un tipo de movimiento. Esta profunda y desatendida autenticidad de la teología griega, desde mi punto de vista, es un elemento fundamental del *pléroma*. La ambición personalizadorra de la divinidad por parte del hombre, que desvela su esencial pretensión de religación, se cristaliza en contenido de fe al declararse el hombre como imagen y semejanza de Dios, y al confirmarse tal revelación *veterotestamentaria* con la sobrecogedora encarnación de Cristo. Es a partir de entonces que la necesidad *pròs hén* del pensamiento filosófico se aglutina en la búsqueda de lo que tiene de común, desde la perspectiva cristiana, lo humano y lo divino: la persona. El concepto de “persona” es el principio de la analogía de atribución cristiana que se desprende de la relación trinitaria de paternidad y filiación, y que pide una exploración filosófica desde la familia humana.

La teología cristiana, sin embargo, ha creído poder partir directamente de Dios para entenderle, sin advertir el enorme retraso filosófico acerca del conocimiento de la persona humana que protagoniza la creación. Ha obviado, en otras palabras, el hecho de que el Creador, que directamente no está presente, debería comprenderse por la criatura, realidad que nos pertenece, a la que podemos tener directamente acceso. Esta falta de método y, en el fondo, de criterio religioso, entendemos finalmente, es la razón más profunda del estancamiento filosófico de la teología que he comentado, de la obstinada sustantivación de un modo de pensar que se ha llegado a confundir con la misma revelación, desatendiendo el más genuino papel que tiene esta para la filosofía. De lo dicho se entenderán ahora las siguientes palabras de Julián Marías:

En lugar de partir de un Creador y ver desde él la realidad del mundo, se trataría de descubrir la condición de *criaturas* en ciertas realidades: concretamente, aquellas que son a la vez *contingentes e irreductibles*; o, dicho de otro modo, cuya manera de llegar a ser consiste en efectiva innovación. Sobre este “modelo” de la creación *personal* podría intentarse la comprensión de la creación en general y acaso de un posible Creador (Marías, 1983: 39).

El gran avance de la razón vital desde Ortega ha sido el de entender que “yo” es proyecto y que en su inefabilidad se gesta la creación personal. No se trata de ningún actualismo, ni ninguna instantaneidad que hace inasible a la intuición



y a la conceptualización la realidad de mi yo: el pasado y el futuro son la apertura del presente en tanto que sustrato de recreación (su auténtico *hypokeimenon*). El tiempo pasado sigue siendo tiempo, como ya aclaraba Ortega en ¿Qué es filosofía? (Ortega y Gasset, OC VII: 420, 432 y ss.), porque desde él hacemos nuestro futuro en un presente transitivo, dilatado. Al no haberse ni siquiera trasladado a la teología de la creación todos los avances sobre el análisis de la temporalidad humana, se ha prolongado la estéril dicotomía instante-eternidad, sin comprender que la vida no se hace de instantes, que son la contradicción de la continuidad, sino de momentos. En cada momento la vida implica enteramente su pasado complicándolo interpretativamente en el futuro, es decir, proyectando quien vive, argumentalmente, una idea de quién va a ser; tal es la definición de proyecto o pretensión que alumbró Ortega. La raíz personal del proyecto orteguiano hace que este concepto difiera de raíz del *Entwurf* de Heidegger, que no tiene un sentido personal en el marco de una doctrina humanista, como el mismo genio alemán procurará aclarar (Heidegger, 1976). Y cuando el proyecto es irrenunciable, cuando no define simplemente una trayectoria contingente de mi vida, sino quién soy, mi mismidad, entonces hablamos de vocación.

A la realidad proyectiva, argumental, dramática y futuriza de mi vida, Marías suele llamarla sencillamente “condición personal”. Su excelente literatura, como indiqué al comienzo, esconde las mayores profundidades filosóficas; y la razón de ello es su capacidad, inspirada en Ortega, de no crear neologismos, sino de rellenar los conceptos de la lengua corriente de significado filosófico, componiendo en una insospechada densidad teórica narrativa. De ahí nuestra tendencia a penetrar sin atritos en su aparente diafanidad.

Ahora bien, quién soy, empezamos a ver, no se define por lo que soy, por mi circunstancia. Circunstancia, como anticipamos y como es sabido, es desde Ortega *lo que no es mi proyecto aquí y ahora*, es decir, toda la realidad radicada en mi vida con la que me encuentro para seguir encontrándome, esto es, proyectándome. Me encuentro con mi cuerpo, mi psique, las demás personas, la sociedad, la historia..., con la “totalidad” de lo que ha sido conceptualizado con el ser en la tradición occidental –si bien hubiera podido ser conceptualizado con otra forma o expresión⁸–. Yo, sin embargo, no soy inteligible desde el ser: interpe-

⁸ Cfr. *Idea de principio en Leibniz* (Ortega y Gasset, O. C. VIII: 284).



lo el ser desde la irrealidad, desde la recreación, de ahí que Ortega desde muy pronto, siguiendo la estela del idealismo kantiano, apreció la dimensión inefable de mi yo, definiéndolo como “realidad ejecutiva” y, finalmente, como proyecto, pretensión o programa de vida. Marías profundiza en el carácter circunstancial de la cristalización de nuestros proyectos, y afirma que cuanto más sé quién soy menos sé qué va a ser de mí. Cuanto más mi proyecto es irrenunciable, cuánto más me define y concita mis expectativas futuras, menos sé cómo se cristalizará, cómo se hará circunstancia, sobre todo porque la descomposición orgánica de mi cuerpo mide mi más intensa personalización recordándome que podría ser nadie, la mayor despersonalización.

Todo lo que “es”, la circunstancia, se da en el tiempo: existe o re-siste porque la encuentro en mi pasado en tanto que la reinterpreto desde el futuro. En la vida la salvo, le dono continuidad, le doy tiempo, a la vez que me salvo a mí reabsorbiéndome con ella. Pero en mi caso la salvación no es cuestión de existencia, sino proyecto o vocación de amor: porque tengo continuamente, en el tiempo, que encontrarme en el abismo de mi recreación con el prójimo, en cuya vida me comprendo.

El ser de las cosas depende del tiempo de la vida, por eso Heidegger tuvo el atrevimiento de afirmar, inspirado en los novedosos estudios sobre la conciencia interna del tiempo de Husserl, que el tiempo es el sentido del ser (de Nigris, abril 2015). En realidad, el sentido se halla en el proyecto en tanto que creador de la continuidad temporal; y ello ocurre porque *sentido* es un principio que es fuente de recreación de su fin: ¿quién soy? es pregunta universal de la vida humana que recrea cada yo en tanto que pretensión de comprensión personal irreductible e inefable aquí y ahora. Esta es la razón por la cual tuvo Ortega que decir que “yo” es un concepto ocasional, un *leere Stelle* que se rellena de contenido circunstancial; remite, como afirma Marías, a una realidad que no es susceptible de reducción eidética, cuya esencia es apoderamiento creador de mí en el mundo, con el prójimo⁹. En tal abismo de realidad, raíz de la apertura temporal de la vida, el hombre se encuentra irreductible a cualquier cosa, a cualquier ser, ni siquiera a toda su extensión verbal, siendo precisamente el supuesto de los

⁹ Cfr. *El Hombre y la Gente* (Ortega y Gasset, O.C. VII: 104, 148, 208), *Goya* (Ortega y Gasset, O. C. VII: 549 y ss.), *Pasado y porvenir del hombre actual* (Ortega y Gasset, O. C. IX: 618 y ss.). Y, de Marías, el apartado 53 de su *Introducción a la Filosofía* (Marías, 1947).



modos y de los tiempos en que se aloja el verbo. Cada persona es, entonces, como explica Marías, “una innovación radical de realidad”, una “imagen finita de la infinitud”, en definitiva, una realidad que, si bien podríamos reducir genéticamente a nuestros padres, que explican lo que somos, es inexplicable desde el punto de vista de quienes somos.

Este hombre ha *nacido* de unos padres de los que se deriva *lo que* es, pero en modo alguno *quien es*, realidad irreductible incluso a su Creador. Por consiguiente, el hombre no está ni puede estar solo, nace y vive en la convivencia, y si se ve como hijo de Dios, esto da la condición de hermanos a los que no son solamente “semejantes” (Marías, 1999: 137).

Por la recreación de mi yo, que abre el tiempo, también me encuentro en la circunstancia personalizándola, esto es, haciéndola mi mundo, desde el cual inspiro mi pretensión personal –porque el mundo se aloja en mi pasado– a la vez que forzándolo a adecuarse a dicha pretensión que lo anticipa en el futuro; en otras palabras, mi proyecto, supuesto del ser del mundo, lo reconfigura en continuidad temporal, reabsorbiéndose en mis proyectos, resistiéndose a ellos y facilitándolos.

Entendemos, pues, que el hombre no es creador como Dios, no crea su cuerpo, su familia, su vocación, en definitiva, su circunstancia, pero es autor de una “casi creación”, porque se recrea a sí mismo en ella, permitiendo la existencia de la circunstancia –su “ser”, si queremos– a la vez que haciendo de la vida un lugar de encuentro. Podemos imaginar, siguiendo la revelación cristiana, que Dios es Creador integralmente del universo y del hombre que vive en él, y que su imaginación es puramente creadora, no meramente interpretativa como la nuestra, pero el hombre recrea su propio yo y, por ello, recrea lo que significa el hombre en la convivencia, esto es, su historia. Si la vida es vocación personal circunstancial, “yo” se realiza solo en vista de un “tú” a la vez que entre nosotros se va gestando la recreación de la humanidad, en el sentido del *espíritu* común del hombre. Desde las relaciones interindividuales se decanta la sociedad; y, desde la sociedad, se reobra sobre las relaciones entre yo y tú, de suerte que cada yo es, implícitamente, hacedor de la humanidad, de la creación humana.

Con todo lo dicho hasta ahora, que sin duda es todavía insuficiente de cara a expresar la fertilidad teológica del pensamiento de Julián Marías, podemos, por



lo menos, acercarnos a una comprensión más recta del siguiente pasaje de *Antropología Metafísica*:

La vida es *invención circunstancial*; no es creación, porque nunca es “de la nada”, sino un *hacerse con las cosas*; pero no es mera “realización”, porque consiste en la previa invención de las posibilidades como tales. Ese carácter de *quasi creación* tiene una correspondencia temporal que afecta al hombre como imagen de Dios, *Imago Dei*. En el Génesis, al *fiat* instantáneo de la creación de las cosas (*genethéto* en la versión de los Setenta) corresponde, cuando se trata de la creación del hombre, una expresión bien distinta: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, (*poiésomen ánthropon kat’ eikóna hemetéran kal kath’ homotosin*), hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Dejando de lado la sospecha de algunos teólogos de que el plural encierre una referencia a la Trinidad –más interesante de lo que parece, aun en una perspectiva antropológica, ya que hemos visto que la noción de persona es “convivencia”, y no en vano Unamuno decía: “una persona aislada dejaría de serlo; ¿a quién, en efecto, amaría?”–, el “hagamos” frente al “hágase” parece indicar una continuidad, una empresa; quizá la mejor traducción del *faciamus* sería “vamos a hacer”. Y si nos preguntamos en qué consiste la semejanza del hombre con Dios, que nos permite considerarlo como imagen de este, habría que encontrarla en su indefinición, correlato finito de la infinitud (Marías, 1983: 185-186).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1996). *Física* (Tomás Calvo Martínez, Trad.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*. (V. García Yebra, Trad.) Madrid: Gredos.
- de Aquino, T. (1999). *Suma Teológica* (Edición bilingüe, texto de la Edic. Leonina y versión castellana). Madrid: BAC.
- de Nigris, F. (2005). *Libertad y Método. El liberalismo desde la perspectiva personal de Ortega y Marías*. Madrid: Editorial FUE.
- de Nigris, F. (2012). La razón vital de Ortega y la analítica existencial de Heidegger. *Ideas y Valores*, 61(148), 115-127.
- de Nigris, F. (2013). *Persona y substancia. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*. Pamplona: Cuadernos de pensamiento español.



- de Nigris, F. (abril de 2015). Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl. *Ideas y valores*, 64(157).
- de Nigris, F. (2015). Ortega et la Métaphysique. *Revue Internationale de Philosophie*, 69(271).
- Duns Escoto. *Sententiae in IV Libris distinctae*. Editio Tertia. Ad fidem codicum antiquorum restituta, tom. I, pars II, Liber I et II, distinctiones XLII-XLIV, lib. I. Ed. I. Brandy. Quarachi, Collegi S. Bonaventurae ad claras aquas, Grottaferrata (Romae), 1971-1981.
- Heidegger, M. (1976). Brief über den Humanismus. En F. von Herrmann, & V. Klostermann (Edits.), *Heidegger Gesamtausgabe* (págs. 313-364). Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1947). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1982). *Biografía de la filosofía* (Vol. Obras Tomo II). Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1983). *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1999). *La perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza.
- Millán-Puelles, A. (1984.). *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp.
- Ortega y Gasset, J. (1965-1983). *Obras completas (XII Tomos)*. Madrid: Revista de Occidente-Alianza Editorial.
- Raley, H. C. (2011). *The Unknown God: Misteries of Deity Time, Space and Creation*. North Charleston SC: CreateSpace.

