

El acceso del hombre a Dios en la obra de José Ortega y Gasset y Alphonse Gratry según Julián Marías

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 católico español Julián Marías Aguilera (1914-2005), figura relevante del pensamiento hispano contemporáneo, brinda la ocasión de volver sobre el modo en que este pensador católico ha vinculado confesión de fe cristiana y *experiencia vital de la razón* en el estudio del hombre como ser personal. Estas páginas tratan de aproximarse a una de las raíces de aquel vínculo en la lectura que hace Marías de la concepción de Dios en la obra de José Ortega y Gasset y Alphonse Gratry.

Palabras clave: Julián Marías, José Ortega y Gasset, Alphonse Gratry, Xavier Zubiri, filosofía española, ser personal, antropología teológica, fe y razón.

Abstract: The upcoming centenary year of the birth of the Spanish Catholic philosopher Julián Marías Aguilera (1914-2005), relevant figure in contemporary Hispanic thought, provides the opportunity to recover the way he's linked Christian faith confession and *life experience of reason* for the study of man as a personal being. These pages attempt to approach one of the roots of that bond in Marías reading God conception in José Ortega y Gasset and Alphonse Gratry's work.

Keywords: Julián Marías, José Ortega y Gasset, Alphonse Gratry, Xavier Zubiri, Spanish philosophy, personal being, theological anthropology, faith and reason.

1. INTRODUCCIÓN

Dios es Logos, es Razón. Y la ha depositado en nosotros, aunque a veces se debilite debido a nuestra fragilidad. No perdamos la esperanza. Mientras gracias a esa fuerza me encamino a Dios e imagino cerca, con ilusión, la vida perdurable, pido a mis amables lectores –que me han acompañado benevolentes y atentos durante tanto tiempo– tengan presente el último verso de ese primer soneto de las Rimas sacras de Lope: «Vuelve a la patria la razón perdida», cuando su luz venza mi oscuridad. Es la luz perpetua que siempre me iluminará. Nos iluminará divina y admirablemente, a todos con su hermosísima claridad. Con su poderosa fuerza¹.

Poco tiempo después de escribir estas palabras admirables, mediado el mes de diciembre del año 2005, se despedía de *esta* vida el filósofo católico español Julián Marías Aguilera (Valladolid, 1914). En el año 2014 el pensamiento y la cultura en lengua hispana conmemoran el centenario del nacimiento del intelectual que marcó la segunda mitad del siglo XX español con su esfuerzo constante por *dar cuenta y razón* de la realidad del hombre: su condición personal, sus creaciones y sus aspiraciones. Profundamente arraigado en la tradición cultural hispana, Marías afrontó en sus escritos –durante más de cincuenta años de trabajo intelectual–, diversidad de temas: el quehacer de la filosofía y su historia; las posibilidades metafísicas y epistemológicas de la *razón vital* de José Ortega y Gasset y el legado filosófico de la “Escuela de Madrid”; la identidad personal del hombre y las amenazas contemporáneas que se ciernen sobre la misma; el cristianismo en su trayectoria contemporánea y sus problemáticas de fondo; la historia de España y la idiosincrasia espiritual de la hispanidad; el hispanismo americano; las formas literarias y estéticas como vehículos de pensamiento teórico; la identidad del intelectual (católico) en la cultura contemporánea, etc². Preocupaciones que no sólo plasma en obras sistemáticas, sino que como ya sucediera con Miguel de Unamuno y su maestro Ortega, y a pesar de las dificultades ambientales, también aparecen expuestas en la tribuna periodística, el atril de la conferencia pública o el estilo sintético del ensayo.

¹ J. Marías, *La fuerza de la razón*, Madrid 2005, 12-13.

² Cf. O. González de Cardedal, *Historia, hombres, Dios*, Madrid 2005, 385-406.

Pero a Julián Marías hay que recordarlo, fundamentalmente, como filósofo, exponente de “una teoría personal de la vida humana, o una filosofía de la vida personal, o una metafísica vital de la persona humana”³ alimentada en la fuente de aquel *racio-vitalismo* que concibiera su maestro José Ortega y Gasset. Ya en 1914, en *Las Meditaciones del Quijote*, presenta Ortega una primera formulación de esta perspectiva en su archiconocida expresión sintética: “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”⁴. Ortega propone que la verdadera realidad originaria –o “radical”, como él suele calificar– que la metafísica ha buscado siempre en propiedad es la de *mi vivir*, la de *mi vida*. Una realidad a la que pertenecemos por igual mi circunstancia y yo. Donde yo no soy puro espíritu, conciencia o *res cogitans*, sino *res dramática*, aquel que se encuentra aquí y ahora involucrado en un mundo concreto en que vivir⁵. El sujeto es siempre espectador (*yo*) inserto en el flujo del paisaje de *su vida*. Espectador desinteresado (trascendente) mas no espectador indiferente que pueda encaramarse a una atalaya que lo ponga a salvo del riesgo de comprometerse con el mundo que lo solicita “con sus tácitas fisonomías de humildad y anhelo”⁶. Pues bien, el punto de partida de la reflexión de Marías coincide con el de Ortega al considerar que “la filosofía no nace de ‘ideas’, sino de la realidad, que no está ‘dada’, sino va emergiendo”⁷. O, dicho en otro lugar, con palabras de su maestro: “el hombre propiamente no es, sino que *vive*; y vivir es *lo que hacemos y lo que nos pasa*, tener que nadar, naufrago de la circunstancia, para dar razón de ella, saber a qué atenerse y poder ser cada cual auténtica y libremente fiel a su

³ H. Carpintero, *Julián Marías*, Valladolid 2001, 46. Para una visión concentrada, al tiempo que analítica, de la trayectoria filosófica de Marías puede verse: J. Padilla, *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*, Madrid 2007, 153-173 (cap. VII: “La obra de Julián Marías: inventario incompleto”); H. Carpintero, *Julián Marías, una vida en la verdad*, Madrid 2008; J. Conill, “El pensamiento de Julián Marías en el contexto del pensamiento actual: claves fundamentales”, *Facies Domini* 3 (2011) 261-273; H. Raley, *A Watch over Mortality. The Philosophical Story of Julián Marías*, New York 1997; P. Roldán, *Hombre y humanismo en Julián Marías*, Valladolid 2003; A.M. Araujo, *El pensamiento antropológico de Julián Marías*, Bogotá 1992; J. Soler Planas, *El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 1973.

⁴ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid 1995, 3 ed., 77 (cf. el comentario de Marías a la expresión del maestro en la n. 52 de esta edición).

⁵ J. Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes”, OC., vol. IX, 159 (OC: *Obras Completas*, vol. I-X, Madrid 2004-2010).

⁶ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 65.

⁷ J. Marías, *Ortega. Las trayectorias*, Madrid 1983, 494.

destino”⁸. Atender la razonabilidad de ese “fondo latente” de lo real que emerge ante nosotros equivale a poner en juego la veracidad de la propia vida como ámbito en cuya estructura esencialmente personal –o *proyectiva*– se nos da la *totalidad* de lo real en sus diversos escorzos de profundidad: mismidad, alteridad y absoluto⁹. Filosofar es, por lo pronto, un *quehacer humano* al que el hombre se ve avocado cuando se siente perdido en el mundo, las creencias que le sostenían se le han desecado y carece del asidero de ideas firmes¹⁰. Es en esos momentos cuando mana la necesidad de hacer filosofía, esto es, dar razón de la experiencia del propio vivir en toda su amplitud: ontológica, histórica y personal¹¹. En la medida en que descubro que la identidad de mi *yo personal* se constituye, proyectivamente, en el movimiento dramático de mi vivir en el mundo –en cuyo centro sitúa Marías las que denomina “experiencia radicales”¹²: nacimiento, muerte, amor, soledad, libertad, misericordia, fe...–, no puedo permanecer al margen como espectador distante. Poner en

⁸ J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid 1960, 460.

⁹ J. Marías, «Idea de la Metafísica», *Obras*, Madrid 1958, vol. II, 397; Id., *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Madrid 1970, 86; Id., *Historia de la filosofía*, Madrid 2002, 10 ed., 418. En esta clave expone Marías su propia respuesta a la pregunta *¿qué es filosofía?* durante el coloquio con M. Heidegger, del que participa junto a varios filósofos europeos en el verano de 1955 en Normandía (Cerisy). Cf. J. Marías, «¿Qué es filosofía?», en Id., *El oficio del pensamiento*, Madrid 1958, 19-26.

¹⁰ 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”, OC., vol. X, 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. Marías, *La estructura social*, Madrid 1972, 6 ed., 144).

¹¹ J. Marías, *Introducción a la filosofía*, Madrid 1971, 11 ed., 105-107.

¹² J. Marías, *Mapa del mundo personal*, Madrid 2005, 3 ed., 120. En otro lugar habla de “vivencias saturadas en que se descubre la condición personal; en ellas hace acto de presencia esa realidad que buscamos, que resulta accesible y permite la pregunta por ella misma, sin admitir su suplantación” (Id., *Persona*, Madrid 1996, 109-110).

juego la *mismidad* en medio de la circunstancia –identificada en el encuentro con lo otro y los otros–, no sólo contribuye a calibrar la íntima veracidad de las intuiciones pensadas y los proyectos elegidos¹³, sino que permite advertir, en toda su amplitud, la honda contextura –avocada a la “trascendencia como lo absoluto”¹⁴– del *quién* o *alguien* que piensa y vive, la persona. Pues bien, más allá de Ortega, Marías explora abiertamente en el argumento de la *vida* del ser personal del hombre las condiciones (empírico-proyectivas) en que se alumbra el camino hacia el desvelamiento del *fundamento* último de su vivir, el misterio de Dios.

La filosofía, en la medida en que pretende alcanzar una realidad radical, en que necesita dar razón de esa realidad radical que es nuestra vida, se encuentra inexorablemente remitida a los últimos planos de su horizonte y al examen de la totalidad de sus posibilidades de trascendencia, en suma, al problema de Dios¹⁵.

Cuando en 1996, la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca concedía a Julián Marías y Pedro Laín Entralgo el doctorado honoris causa en teología¹⁶, no sólo proponía saldar la deuda contraída por la teología española con aquellos que “durante más de medio siglo habían sido, con vientos y a contraviento, intelectuales con capacidad creadora, ciudadanos españoles con ejercitación de concordia, católicos fieles a todo lo que la Iglesia apostólica ofrece como normativo”¹⁷; sino estimular la tarea de profundizar en el impulso teológico de un razonar que, sin proceder de teólogos de profesión, quiso honrar la fe profesada como *búsqueda de comprensión*¹⁸. Pues bien, las páginas que siguen concentran la

¹³ Este es el sentido en que considera Ortega que puede llamarse *culto* a un hombre: “Pienso que no debiera llamarse culto sino al hombre que ha tomado posesión de todo sí mismo. Cultura es fidelidad consigo mismo, una actitud de religioso respeto hacia nuestra propia y personal vida” (J. Ortega y Gasset, “Azorín o primores de lo vulgar”, OC., vol. II, 295).

¹⁴ J. Marías, *Introducción a la filosofía*, 457.

¹⁵ Id., *Introducción a la filosofía*, 463.

¹⁶ Cf. los textos de ambas *laudationes* académicas y las respuestas de los nuevos doctores en *Doctorado Honoris Causa del Prof. D. Pedro Laín Entralgo y el Prof. D. Julián Marías Aguilera*, Salamanca 1996.

¹⁷ O. González de Cardedal, “Pedro Laín Entralgo: la historia, la inteligencia y la Iglesia en España”, *Razón y fe* 237 (1998) 493.

¹⁸ Como ha señalado el profesor Olegario González –promotor del doctorado de ambas figuras– la teología española aun no se ha decidido a la tarea de aprovechar la obra de una serie de intelectuales laicos que, con notoria voluntad teológica en su mayoría, pueden prestar una valiosa ayuda para repensar las categorías epistemológicas que emplea la teología a la hora de explicitar teórica

mirada en el modo en que Julián Marías leyó en dos de sus maestros –José Ortega y Gasset y Alphonse Gratry– la íntima vinculación al absoluto divino que caracteriza la *esencia histórico-proyectiva* del ser personal del hombre¹⁹.

2. LA VOLUNTAD TEOLÓGICA DE LA RAZÓN VITAL (JOSÉ ORTEGA Y GASSET)

Una buena porción de la obra filosófica de Julián Marías está condicionada por la dirección y ritmo interno del pensamiento de José Ortega y Gasset²⁰. Veamos algunos puntos de convergencia y

y experiencialmente el dato de revelación. Estas figuras pueden contribuir a elaborar “una teología que no sólo sea de españoles sino con un alma española en lo que ésta tiene de diverso, y ordenada a enriquecer el tesoro de la fe y de la comunión católica” (O. González de Cardedal, *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva*, Madrid 2010, 369-370). Conviene dejar constancia de dos recientes publicaciones en que la teología española ha asumido con rigor la senda abierta por ambos intelectuales: J. Zazo, *El encuentro. Propuesta para una Teología Fundamental*, Salamanca 2010 (donde se elaboran los caracteres de una teología fundamental a partir de la categoría “encuentro” explorada en la obra de Laín); J. Manuel Cabiedas Tejero, *La persona es criatura amorosa. Perspectivas para una antropología teológica*, Valencia 2013 (obra que recaba la ayuda de la “antropología metafísica” de Marías para recordar a la antropología teológica que el recurso a las experiencias *radicales* del vivir –nacer, ser cuerpo, estar en el mundo, vivir en el tiempo, amar al otro, tener que morir– no sólo no disgrega la identidad teologal del hombre, sino que contribuye a su verdad plena en cuanto exponentes de esa razón de ser desde abajo de la relación Dios-hombre que, para la fe cristiana, tiene en el Hijo encarnado su inspiración original y su altura definitiva).

¹⁹ 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. Cf. H. Carpintero, *Julián Marías, una vida en la verdad*, 165-194; H. Raley, *A Watch over Mortality. The Philosophical Story of Julián Marías*, 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.

²⁰ Así queda ampliamente reflejado por sus estudiosos: J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid 1991, vol. V/3, 229-340; H. Carpintero, “Julián Marías y sus maestros de la academia”, *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas* 83 (2006) 297-326; J. De Salas, “Ortega, Marías y el futuro de la filosofía”, *Revista de Occidente* 307 (2006) 27-50; J. Soler Planas, “Fondo

distancia con el maestro al plantear la posible apertura a la Transcendencia de la *razón vital* orteguiana.

La obra de Marías explora con decisión lo que podría llamarse la *voluntad teológica* de la razón vital²¹. Frente a aquellos teólogos católicos españoles (Iriarte, Sánchez Villaseñor, Roig Gironella y Santiago Ramírez) que durante los años cincuenta del pasado siglo calificaban de anticatólica la obra de Ortega²², Marías, aun asumiendo la ambivalencia de las parcas expresiones del maestro en torno a las verdades de la revelación²³, reconoce que la obra de Ortega –como la de Bergson, Scheler o Heidegger– “significa la adquisición de un instrumento intelectual sumamente poderoso para comprender la realidad, tal como ésta se presenta para el cristiano”²⁴. Marías está convencido de que es posible contar con el

orteguiano en la obra escrita de Julián Marías”, *Mayurga* 2 (1969) 48-59; J. Padilla, “Razón vital del paisaje en Ortega y Marías”, *Revista de Occidente* 324 (2008) 73-87; P. Prini, “La continuidad de Ortega y de Marías”, en H. Carpintero (ed.), *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*, 303-309; J. Sánchez Gey-Venegas, “Marías y Ortega. La Escuela de Madrid”, en J.L. Cañas-J.M. Burgos (eds.), *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 221-233; M. Suanes, “El espíritu de Ortega: Julián Marías”, en J. L. Abellán-A. Monclús (eds.), *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América. El pensamiento en España desde 1939*, Barcelona 1989, vol. I, 329-366.

²¹ Cf. E. González Fernández, “Julián Marías y la divina razón”, *Revista Española de Teología* 69 (2009) 267-304.

²² En la segunda mitad de los años cincuenta se produjo una amplia polémica en torno a la posible compatibilidad del cristianismo con el llamado intento de un «orteguismo católico» que representan, básicamente, P. Laín Entralgo, J.L. López Aranguren y J. Marías. Confrontación que hoy posee un mero valor historiográfico, pero que da cuenta, sin duda, de la no uniformidad del catolicismo español en su relación con las preferencias ideológicas del régimen político oficial. Para todo lo que se refiere a este capítulo del pensamiento contemporáneo español (autores y obras) –donde se da cumplida cuenta de la participación de Marías en la controversia– resulta valiosa la monografía de A. Martín Puerta, *Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*, Madrid 2009. En este mismo sentido: A. Pérez Quintana, “Julián Marías y el magisterio de Ortega. Los problemas con el nacional-catolicismo”, en A. Pérez Quintana-L.M. Pino (eds.), *Una vida presente: estudios sobre Julián Marías*, 125-165. Hemos abordado este aspecto en “Julián Marías, historia, filosofía y fe”, *La Ciudad de Dios* 223 (2010/1) 139-182; (2010/2) 467-512.

²³ Cf. J. Marías, *Ortega. Las trayectorias*, 503.

²⁴ J. Marías, *Ortega y tres antipodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, Buenos Aires 1950, 177. Escribe un estudioso de la obra de Ortega: “Si possono, così, rinvenire delle ‘radici cristiane’ in Ortega, nel senso di attenzione per i problemi fondamentali ed ultimi. Infatti non crea difficoltà al cristianesimo: a) la dottrina della realtà radicale, come orizzonti in cui deve presentarsi ed essere vissuta ogni altra realtà. b) Il metodo stesso della ragion vitale, se si considera che l’ag-

postulado de *mi vida* como realidad radical para dar cuenta de la razonabilidad de la antropología que emana de la revelación cristiana. Dicho de otro modo: en diálogo con la definición *cristiana* del hombre concentrada en la expresión “criatura amorosa”²⁵, ese complejo tejido de mi vivir en cuanto realización del proyecto que soy, no sólo afianza la conciencia de sí como algo real (a saber: el hecho de que el hombre se considera una *naturaleza* en un universo que lo circunda y determina con sus leyes fundamentales *lo que es*), sino como algo valioso –no condenado a esencial frustración–, amado y, por ello, llamado fundadamente a perdurar (a saber: una *historia*, relato o proyecto particular que se define por la novedad de su constitución y su destino, es decir, por *quién es*; aquella historia que la revelación cristiana lee a la luz de la libre voluntad de Dios que crea al hombre a su *imagen* y salva su *carne*)²⁶. Por otra parte, no es posible definir la vida como realidad radical sin apelar a aquel depósito de experiencias vitales que fundan la pregunta por la identidad del ser personal: el significado del nacer como signo de novedad irreductible, la corporeidad como apropiación de la condición mundana y fundamento de la intersubjetividad amorosa, el *tener que morir* y la aspiración a una vida *perdurable*... Cuando se da razón de esas experiencias vitales desde la perspectiva del *quién*, no sólo del *qué*, conforman el relato de una realidad absolutamente irrepetible que demanda un fundamento “originante” y “consumante” que haga justicia a su personal especificidad; en suma, la pregunta por la trascendencia como lo absoluto y la presencia efectiva de Dios en la vida como su fundamento. Es este un interrogante que en Ortega apenas aparece formulado²⁷. Así se expresaba Marías en su intervención en

gettivo non distrugge il sostantivo. c) La teoria prospettivistica con la consapevolezza del valore storico-esistenziale dell'avventura umana in questo mondo. d) L'intima relazione tra l'io e il contesto esistenziale, con l'apertura dell'uomo agli altri simili ed alle cose. Né rappresentano un ostacolo la teorizzazione de una 'metafisica etica', il rapporto tra fede e 'credenza', l'insistenza sul vissuto della religione. Sebbene i limiti e le deficienze siano palesi anche se non si esaminano solo alla luce della *philosophia perennis*, tuttavia resta fermo che la posizione di Ortega è più sfumata e complessa nei confronti del problema religioso e non comporta la troppo facile e stereotipata accusa di ateismo e panteismo” (A. Savignano, “José Ortega y Gasset (1883-1955). Cristianesimo e secolarizzazione”, en G. Penzo-R. Gibellini (eds.), *Dio nella filosofia del novecento*, Brescia 1993, 204).

²⁵ Cf. J. Marías, *La perspectiva cristiana*, Madrid 1999, 101; Id., *Persona*, 76.

²⁶ “Desde la noción de criatura amorosa se abre para el hombre el horizonte del amor inteligente y justo como plenitud de su condición” (*La perspectiva cristiana*, 104).

²⁷ En un curso de sus últimos años de magisterio podemos leer en él: “La realidad radical no excluye nada. Este concepto de vida humana deja a Dios toda

la Semana de los Intelectuales Católicos celebrada en París el 15 de mayo de 1949:

Dios es el nombre de una interpretación radical de la realidad, de esa interpretación en que consiste esa decisión forzosa que libremente ejecutamos al vivir. Desde el momento en que el nombre de Dios es pronunciado, desde el momento en que la *idea* de Dios emerge en medio de nuestra vida, aparece irremediabilmente el problema de su realidad y, con él, el problema de la realidad sin más. La idea de Dios *desvela* mi decisión previa sobre el fundamento de mi vida que, a partir de ese momento, he de conocer. Mas como la vida está siempre haciéndose, no se trata sino de decidir en cada instante: razón por la que Dios es un problema, tanto para el cristiano como para aquel que no profesa religión alguna; algo que está arrojado o puesto delante de mí, y de lo cual he de dar razón para seguir viviendo. Todo ello permite entrever que el problema de la Divinidad, no responde a una invención, fórmula o construcción, sino a un *descubrimiento* en el momento mismo en que se toma posesión de la vida en su totalidad, pues todo hombre está ya inmerso en su problemática, aunque realice el ensayo de vivir apegado a la tierra y preocuparse únicamente por ella. El hombre pertenece a este mundo, a un mundo históricamente determinado, pero un mundo que nos impide permanecer encerrados en él²⁸.

Efectivamente, el que Ortega calificase *mi vida* como realidad *radical*, en tanto primera en el orden de la evidencia, no hace de ella fundamento del resto de lo real, ya que ella misma es radicalmente menesterosa de sentido o necesitada de radicación. Y lo es porque al vivir el hombre en el mundo inmediato o patente, advierte que no está en la verdad plena; sino que vive entre la evidencia (mundo) y la latencia (trasmundo). El mundo es un objeto insuficiente y fragmentario, fundado en algo que no es él, que no es lo dado, sino que tras-

holgura para anunciarse en la circunstancia, para arder en la retama, para troñar en el Sinaí, para angustiarse en el Monte Olivete, para azotar a los banqueros delante de los templos, y también para enojarse contra los que protestan porque se compran vasos de alabastro llenos de unguento oloroso en vez de dar dinero a los pobres, echándoles en cara: '¡Siempre tenéis delante a los pobres, pero a mí no me tenéis siempre delante!', en fin, para gemir y para morir en las colinas torvas de los Calvarios" (J. Ortega y Gasset, "El hombre y la gente", OC., vol. IX, 296). Y en tono similar: "La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino, donde Dios da sus voces" (J. Ortega y Gasset, "Prólogo para alemanes", OC., vol. IX, 152).

²⁸ J. Marías, "Le chrétien est-il de la terre?", en Id., *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, 191-192.

ciende lo dado. Ese *algo* es lo que Ortega identifica filosóficamente como *ser fundamental*, ante el que resulta reprobable el paisaje agnóstico que mutila la realidad y “fija la atención exclusivamente en lo secundario y flotante”²⁹. Con independencia de su conflicto personal con la fe religiosa y su concreción católica, Ortega no cierra su filosofía al absoluto³⁰; incluso –entiende Marías– a la idea religiosa de Dios, que es como la teología llama al *ser fundamental*. Es a Dios a quien Ortega echa de menos en el inventario de la realidad³¹. La *perspectiva* de Dios forma parte del paisaje de la realidad total que se anuncia en ese radical que es la *vida* del hombre, y no aquella *subjetividad* exclusiva (cartesiana) que cree conocer la realidad imponiéndole sus esquemas³². No puede obviarse, además, que Ortega había valorado muy positivamente la contribución del cristianismo al descubrimiento y constitución de la subjetividad trascendente al proponer al hombre entrar en contacto con un Dios de verdad trascendente y extramundano cuyo modo de ser es incomparable con el de ninguna realidad cósmica [...] Por esta razón es para el cristiano misterio sumo la encarnación. Que un

²⁹ J. Ortega y Gasset, “Dios a la vista”, OC., vol. II, 606.

³⁰ Ortega apenas rebasa la valoración de la religión, incluido el cristianismo, como sensibilidad ante el valor profundo de las cosas, y la esperanza religiosa como confianza en la elevación moral del hombre. Cf. L.M. Pino Campos, “Dios en José Ortega y Gasset: una síntesis de sus creencias e ideas”, en J.L. Cabria-J. Sánchez-Gey (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, 89-121; D. Natal Álvarez, “Ortega y la religión. Nueva lectura I: Dios a la vista y Dios escondido”, *Estudio Agustiniiano* 23/1 (1988) 3-118; J.M. Martín, “Dios a la vista desde el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Studium Legionense* 36 (1995) 193-235.

³¹ “En ese inventario de lo que hay ahí, en la circunstancia, he dejado un enorme agujero; porque se refiere a un *algo* cuyo modo de presentarse es tan sumamente extraño, que solo el intentar de lejos descubrirlo nos llevaría un tiempo de que ni soñando podemos disponer. Ese *algo* que tiene un modo tan endiablado de presentarse es Dios. Porque Dios, si se presenta, se presenta como no estando ahí, como faltando, es presente como ausente. Lo mismo que es presente en el mosaico la piedra que falta: hallamos su presencia precisamente porque no está ¡Dios nos falta! Dios es el eterno ausente que hay que buscar. Como el sol brilla en el paisaje, Dios también brilla en él por su ausencia” (J. Ortega y Gasset, “La razón histórica [Curso de 1940]”, OC., vol. IX, 533). Cf. la explicación de esta visión en J. Marías, *Ortega. Las trayectorias*, 282-297; I. Sánchez Cámara, “Realidad radical y ser fundamental en Ortega y Gasset”, *Diálogo filosófico* 63 (2005) 405-418.

³² Cf. J. Ortega y Gasset, “Dios a la vista”, OC., vol. II, 605-607.

Dios rigurosamente inconmensurable con el mundo se inscriba en él un momento —«y habite entre nosotros»— es la máxima paradoja³³.

Marías había aprendido de Ortega que el ser humano es, por su experiencia de vida, capaz de sentido: “la vida humana es ya sentido, es el elemento del sentido”³⁴. Y que la razón, más que un repliegue del sujeto sobre sí, es la acción intencional por excelencia —*mi vivir*— que permite al hombre la salida de sí para, en *misión de claridad*, encontrar el camino de vuelta a propia realidad personal y testimoniar su sentido³⁵. Ortega no fue un pensador existencialista —tampoco trágico o cristiano— y, no obstante, tanteó la textura trascendente de la vida humana como espacio de razón abierto al problema del sentido, jovialmente proyectado a buscarlo, aunque fuese a costa del riesgo de no alcanzarlo. Un programa que contrasta con la percepción de Miguel de Unamuno que, aunque también problematiza la definición griega del ser del hombre como *sustancia racional*, sólo encuentra en la angustia la traducción del instinto de supervivencia que mantiene a flote la humana tragedia del vivir ante la posibilidad de la nada que lo acosa y oprime sin piedad.

Ortega había topado, de algún modo, con la Trascendencia como frontera de la filosofía que, si bien en rigor ésta no debe franquear, no resulta ajena ni mucho menos a la meta fundamental que persigue el *logos* filosófico: en cuanto pensar y decir que se ejecuta como operación de “revelación”, es decir, como metódica de la razón para la iluminación, contacto, conmoción, des-ocultación, penetración o clarificación de la realidad en su última y plena verdad³⁶. Por esto mismo, al poner en función de la vida del hombre este

³³ J. Ortega y Gasset, “¿Qué es filosofía?”, OC., vol. VIII, 327. En otro lugar confirma Ortega en la “paradoja” de la encarnación el modo en que el vivir, en el sentido humano de “hallarse en lo que nos resiste”, adquiere para Dios (el Dios cristiano) un sentido plenamente humano: “Dios no tiene un mundo. El que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios [...] De aquí el profundo sentido que tiene el misterio de la Encarnación: que Dios, por un acto determinado, concreto, y permítaseme decir que divinamente paradójico, quiera, al humanizarse, hacer y padecer la experiencia de existir en un mundo y dejar de estar solo y acompañar al hombre. Es uno de los lados del *Cur Deus homo*, de por qué Dios se hace hombre” (J. Ortega y Gasset, “Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: *A Study of History*”, OC., vol. IX, 1389).

³⁴ J. Marías, *Nuevos ensayos de filosofía*, Madrid 1968, 94.

³⁵ Cf. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 162 (comentario de Marías en n. 89).

³⁶ Cf. J. Gómez Caffarena, *Razón y Dios*, Madrid 1985, 56-58. Sobre la pluralidad de matices que encierra en Ortega la palabra revelación y su relación con

afán de desnudar la realidad para hallar la verdad, “la filosofía de la razón vital elimina formalmente el agnosticismo; pero no por capricho, por mero deseo o por conveniencia, sino por absoluta necesidad: porque el hombre no tiene más remedio que ‘dar razón’ de las cuestiones últimas para poder vivir aquí y ahora”³⁷. Ortega mantuvo que la vida humana es fugazmente tangencial a la eternidad y permite entrever, en la coincidencia del hombre con lo mejor de sí, un posible *fundamento* trascendente de su intimidad³⁸. Aun apre-

la verdad (*alétheia*): A. Rodríguez Huéscar, *Verdad y perspectiva. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid 1966, 221-237. En el seno de esta concepción del método filosófico y su relación con la verdad, y aunque sea a modo de ilustración, Ortega valora a su manera el quehacer de la teología como acreedora de un método al que tampoco basta asumir la revelación como *impresión* para enfrentar la realidad (la idea de la luz física, aunque sea de procedencia sobrenatural), sino que se halla sometida a la necesidad de pensarla y re-construirla racionalmente. En un texto de juventud Ortega ilustra esta idea contraponiendo la manera en que los testigos Pedro y Pablo entienden a Jesús. El primero lo había *visto* y *recordaba* a Jesús, el segundo, que nunca lo había *visto*, tuvo que *pensarlo*: “De recordar a Jesús como San Pedro, a pensar a Jesús como San Pablo, va nada menos que la teología». Y, unas líneas más adelante: «Jesús se reveló a San Pablo; cierto; camino de Damasco llegó a madurar la labor reconstructiva, que tiempo hacía ocupaba la mente del apóstol, y allá, cerca de Dareya, a la hora de un mediodía, consiguió elevar los datos sueltos a la unidad de un carácter, y, súbitamente, se le reveló Jesús en la perfección de su ser. ¿Qué dignidad añade a la revelación el hecho físico de ver una luz entre dos cirro-cúmulos?» (J. Ortega y Gasset, “La visión de la historia. San Pedro y San Pablo”, OC., vol. I, 384-385). Esta misma reflexión es la que emplea al contraponer la figura del místico a la del teólogo: “Defensa del teólogo frente al místico”, OC., vol. V, 727-731.

³⁷ J. Marías, *Ortega y tres antípodas*, 178.

³⁸ Comentando el artículo *Dios a la vista* del filósofo madrileño, escribe un teólogo: “En el ejercicio de su función como vigía cultural, Ortega se refería a la emergencia de un ‘Dios laico’, rescatado del acaparamiento que sobre él suelen ejercer las religiones y recuperado también como ‘asunto profano’. Un Dios identificable con el límite entre lo que Ortega llamaba ‘realidad’ (el fondo pleno, desbordante e inagotable) y el ‘ser’ (fragmentos de expresión adsorbidos en la opacidad de lo real)” (S. del Cura Elena, “Posdata: exceso y precariedad de Dios”, *Revista de Occidente* 258 (2002) 86). En efecto, puede atribuirse a Ortega el vislumbre de un nuevo modo de adoración a Dios que se encuentra hoy en pleno apogeo. En continuidad con la intuición orteguiana, podríamos hablar hoy de la pretensión de un cristianismo de élites (“cristianismo business class”, F. Savater, *La vida eterna*, Barcelona 2007, 109) que ha espigado en el depósito de la gran tradición cristiana los recursos que considera más adecuados para salvaguardar la vida humana del estadio de animalidad a que queda reducida cuando se expropia el horizonte espiritual del ser del hombre, y se atrofia su sentido para la percepción de la dimensión trascendente de la realidad. Ateniéndonos a sus postulados teóricos, esta relectura de la experiencia religiosa sería identificable como una corriente de vitalismo espiritual, inmanente e ilustrado que abomina de todo reduccionismo biológico y de toda deriva mercantil de la existencia, y

ciando el significado del reclamo agustiniano de la interioridad³⁹, Ortega no llega a hacer de ella foco que ilumina el fondo del alma donde habita la verdad del Dios Trino, de rostro personal. Hacerlo hubiera supuesto entrar en el ámbito de la teología reconociendo la posibilidad humana de Dios, como hace decididamente su colega Xavier Zubiri. La circunstancia marca la línea de horizonte donde es posible el avistamiento de Dios en la medida en que el sujeto se hace consciente del lugar preciso que ha de ocupar en la inmensa perspectiva del mundo⁴⁰. Ortega no negó la posibilidad de la *otra* vida aunque, como filósofo, creía que su responsabilidad era dar cuenta de la vida de aquí. Por eso el suyo es un pensamiento *alegre* porque ciertamente cree que la vida puede ser *salvada*⁴¹. Es posible reconciliarse con ella y reconfigurar el sufrimiento que genera. No obstante, Marías advierte que la valoración orteguiana de la historia como constitutivo principal del ser personal⁴², no tiene por qué

apuesta por la consideración de la vida humana como “misión de claridad sobre la tierra [...] que *es la raíz misma de su constitución*” (cf. J. Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes”, OC., vol. IX, 152), o trayectoria capaz por sí de aquella esperanza que se manifiesta en su disposición inmanente para la generación de luz y sentido. Se trata de una creación intelectual generada en el occidente cristiano cuya resolución fluctúa entre un cristianismo cultural y un neo-paganismo culto. Cf. algunas obras de intelectuales españoles contemporáneos –además de la citada de F. Savater– que son exponentes de esta nueva forma de presencia de Dios que apuntaba Ortega: E. Tierno Galván *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 2000, 6 ed.; J.A. Marina, *¿Por qué soy cristiano? Teoría de la doble verdad*, Barcelona 2005; J. Sádaba, *De Dios a la nada. Las creencias religiosas*, Madrid 2006.

³⁹ Cf. F. Russo, “José Ortega y Gasset. Intimità e vita”, en L. Alici (ed.), *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento*, Roma 2001, vol. II, 225-251.

⁴⁰ Sobre el carácter técnico que adquiere para Ortega el término *circunstancia*, puede verse el comentario de Marías a sus *Meditaciones del Quijote*. Allí trata de esclarecer el sentido orteguiano del término a la luz del estímulo de otro término análogo, a saber, *Umwelt* según un doble uso: (1) el concepto *Umwelt* con que Husserl alude a la representación del mundo “no como realidad física ajena, sino en cuanto me rodea, y no es sólo un mundo de cosas, sino de valores y bienes, un mundo práctico”; (2) la misma expresión *Umwelt* es usada por el biólogo J. von Uexküll, con que “se proponía introducir en la biología un concepto más riguroso y fecundo que el de *milieu* o *environment*, tales como eran usados por el darwinismo” (J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 62-65; cf. n. 32).

⁴¹ Cf. J.L. Aranguren, “Ortega y la antropología del hombre religioso”, en Id., *Obras Completas. Filosofía y religión*, Madrid 1994, vol. I, 474-481.

⁴² El hombre no tiene *naturaleza* sino que tiene *historia*, pues “la vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*” (J. Ortega y Gasset, “Historia como sistema”, OC., vol. VI, 65). La misma expresión en: “Pasado y porvenir para el hombre actual”, OC., vol. VI, 779; “El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]”, OC., vol. IX, 225. 361. 421.

restar eficacia a la esperanza entendida como pretensión de perdurabilidad más allá de la muerte del proyecto histórico (*futurizo*) de ser que es el hombre; y así, completará la perspectiva inmanente del maestro mediante un planteamiento netamente filosófico del problema del acceso antropológico a Dios⁴³: en éste tienen un papel destacado tanto la percepción del origen creatural-proyectivo del ser personal (*innovación radical de realidad*), como la de éste en su *condición futuriza* o esencialmente viniente hacia un futuro de plenitud reconocible como reino de re-encuentro con la dignidad, el sentido y el temple de la propia biografía⁴⁴. Es, sobre todo, la indagación antropológica de la constitución personal del hombre como *criatura amorosa* la que legitima la confrontación filosófica con el Dios *personal* del cristianismo como fuente de plenitud para la vida de la *persona* que es el hombre. Por ello, Marías nutre su visión del amor como fenómeno privilegiado en que se muestra la totalidad del proyecto personal humano no sólo a partir de la *disyuntividad polar* (de masculinidad y feminidad mutuamente referidas) en que acontece la vida personal, sino también mediante el recurso a la analogía con el Dios Trino.

Nunca ha perturbado al cristiano referirse a Dios –al Dios único– ‘en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo’. Si el cristiano puede imaginar *relaciones personales* en Dios dentro de la Divinidad [...] se debe a que ha intentado pensar a Dios desde lo más próximo, desde su imagen accesible, presente, poseída, inteligible –en rigor, lo único plenamente inteligible, la idea personal, la *persona humana*⁴⁵.

⁴³ Cf. J. Soler Planas, *El pensamiento de Julián Marías*, 226.

⁴⁴ “Descriptivamente –concluye nuestro autor– me descubro, a la vez, como *criatura* y como vocado a la *perduración*, cuando no me miro como cosa, sino como persona proyectiva, viniente, como un *quién* que tiene que articularse con un *qué* haciendo su vida” (J. Marías, *Antropología metafísica*, 306). Cf. Id., *Razón de la filosofía*, Madrid 1993, 276. En estas palabras late lo crucial que es para el filosofar partir de la fidelidad a *lo dado* –donde se incluye el ámbito de lo experiencial y vivencial– para evitar el manejo de conceptos (yo, sustancia...) que puedan acabar tornándose autosuficientes. En efecto, cuando no se atiende al hecho de que en las dimensiones decisivas de la estructura proyectiva de la vida personal –vivencia del amor, libertad, felicidad, etc.– late la dialéctica entre finitud e infinitud, no cabe sino considerar que todo lo relacionado con la trascendencia no es sino la proyección de una subjetividad autónoma al pensar en lo divino, en una posible vida futura o en un sentido pleno de la realidad.

⁴⁵ J. Marías, *La perspectiva cristiana*, 45-46.

Es ésta analogía la que permite advertir incoado en el amor humano el anhelo de una relación personal con el *Tú* trascendente, así como el deseo de una vida perdurable. La comprensión antisosista 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*: “Ciertamente finito –comenta Marías– pero con esa remota semejanza que lo indefinido y no terminado tiene con lo infinito”⁴⁶. En la antropología bíblica de la “imagen” que define la condición creatural del hombre, puede reconocerse 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 *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 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.

3. EL HOMBRE Y SU SENTIDO ÍNTIMO DE DIOS (ALPHONSE GRATRY)

Es Xavier Zubiri quien descubre abiertamente al alumno aventajado Julián Marías la imposibilidad de pensar con rigor al hombre al margen de su radicación en Dios⁴⁷. En efecto, Marías vincula la dedicación de su tesis de doctorado a la obra del sacerdote e intelectual francés Alphonse Gratry (1805-1872) a la concepción zubiriana de la *religación* como voluntad de fundamento del acontecer de mi vida *personal* ante el poder de lo real⁴⁸. Desde su ensayo inicial *En torno al problema de Dios* (1935) –cuya lectura confió al joven

⁴⁶ Id., *La perspectiva cristiana*, 44.

⁴⁷ Cf. H. Carpintero, “Un discípulo filosófico. Zubiri y Marías”, en J.A. Nicolás-O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004, 65-79.

⁴⁸ La cuestión de la *religación* preocupó a Xavier Zubiri constantemente, de modo que encontraría desarrollos sucesivos en su obra desde el ensayo publicado en 1935 con el título *En torno al problema de Dios*, en Id., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid 2002, 215-241; pasando por las

Mariás antes de su publicación⁴⁹– Zubiri se propuso esclarecer una posible vía de acceso a la realidad de Dios, en tanto que fundamento último de toda otra posible realidad: la “vía de la realidad”⁵⁰. Una vía que en ningún caso habría de confundirse con la tradicional cosmológica y antropológica que auspician la prueba clásica de la existencia de Dios. El problema no consiste en *demostrar* la existencia de Dios –como había venido haciendo la tradición–, sino en analizar en qué consiste la *experiencia* humana de la realidad de Dios. Por “vía de realidad” descubre el hombre que “su ser es formal y constitutivamente experiencia de Dios”; no son mis necesidades o indigencias, sino la marcha de la vida personal cuyo centro soy yo haciéndome con las cosas –intelectiva y experiencialmente–, la que me descubre primariamente *religado* al “poder de lo real”, esto es, al absoluto que se me da como *realidad-fundamento* de todo lo que es. “La experiencia de Dios en consecuencia, *a parte Dei*, es Dios dándose como absoluto a la experiencia humana; *a parte hominis*, es haciendo experiencia de lo absoluto en la constitución de mi persona”⁵¹. Zubiri considera que “el ser mismo del hombre es constitutivamente un ser en Dios”⁵²; y no fundamentalmente porque está en posesión de un instrumento para entrar en relación con Dios –ya sea la razón o el sentimiento–, sino porque *es* persona, porque se encuentra *personalmente* implantado en el ser. Pero no de una vez por todas, sino como “un ente cuya entidad consiste en tener que realizarse como persona”⁵³, es decir, que recibe su vida como una

páginas de *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 2007, 13 ed., 417-454; y, de modo definitivo y amplio, en su obra póstuma *El hombre y Dios*, Madrid 1994, 5 ed.

⁴⁹ Cf. J. Corominas- J.A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid 2005, 327.

⁵⁰ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, 151. Cf. A. Pintor Ramos, “El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri”, *Religión y Cultura* 31 (1985) 341-358.

⁵¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, 344. El editor ha incluido como conclusión de *El hombre y Dios* un breve ensayo titulado *El problema teologal del hombre* con el que Zubiri introdujo un curso dedicado a la obra de Karl Rahner en 1973 en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana. En esas páginas aclara lo que entiende por examen de la *experiencia humana de Dios* como tarea confiada a una teología fundamental. A ella corresponde en propiedad el estudio de lo que llama “dimensión teologal del hombre”. Lo teologal como dimensión humana, según Zubiri, tiene que ver con la fundación del hombre como tal en la realidad, “lo cual es todo lo contrario de antropología: es una inmersión del hombre en la realidad en cuanto tal. Sólo por ello se es hombre” (X. Zubiri, *El hombre y Dios*, 382).

⁵² X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 423.

⁵³ Id., *Naturaleza, Historia, Dios*, 427.

tarea. La vida del hombre tiene una misión y un destino que son posibles no porque aquella genere internamente su propia *vocación*, sino porque la encuentro remitida a una realidad que se me impone como fundamento último de mi *personidad*⁵⁴. A dicho fundamento es al que me encuentro religado (constitutivamente vinculado) y de él depende, por tanto, mi auto-posesión personal. Como el fundamento debe fundar en absoluto mi realidad que es relativa a él, su realidad debe ser absolutamente absoluta⁵⁵. Tal es Dios.

Es este el planteamiento que atrae a Marías e impulsa la elección del tema para su tesis doctoral: la obra de un pensador cuya obra interpreta y actualiza Marías como un esfuerzo por recuperar el tema de Dios y de la persona para la metafísica contemporánea.

En el momento en que la filosofía, en posesión de su riguroso método fenomenológico, convencida de su carácter metafísico y dominada por el análisis ontológico de la existencia o de la vida, siente la urgencia inaplazable de plantear los radicales problemas de Dios y de la persona, en una peculiar unidad, adquiere su actualidad más viva la filosofía de Gratry, que se mueve justamente en esa dimensión, y hace patente su puesto en la historia de la filosofía. Esta es la razón del presente estudio⁵⁶.

Cuando Marías realiza este estudio, la obra de Gratry era la de “un filósofo casi desconocido en nuestro tiempo”⁵⁷, que había que-

⁵⁴ Zubiri describe el decurso de la vida personal con los mismos caracteres que la filosofía de la vida de Ortega (y la antropología metafísica de Marías): anticipación, proyección, historicidad, argumentalidad, futurición y... percepción de la mortalidad como acto que pertenece al acontecer vital en su dinámica de auto-posesión. Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid 2007, 545-671.

⁵⁵ Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, 165.

⁵⁶ J. Marías, *La filosofía del padre Gratry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona*, Madrid 1942, 42. El propio Marías traduce y prologa la obra más significativa del autor: *El conocimiento de Dios*, Madrid 1952 (*La connaissance de Dieu*, Paris 1854). Cf. A. Guy, “Julián Marías et la pensée française”, en F. Chueca Goitia (ed.), *Homenaje a Julián Marías*, Madrid 1984, 247-254. Puede completarse la explicación de Marías con: M. Joint-Lambert, “Gratry”, en M. Viller (ed.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris 1937-1992, vol. VI, 781-785; A. Largent, “Gratry”, en A. Vacant-E. Mangenot, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1923-1950, vol. VI, 1754-1763; R. Crippa, “Gratry, Alphonse”, en V. Melchiorre (ed.), *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006, vol. V, 5001-5003; A. Majo, “Il pensiero filosofico religioso di Alfonso Gratry”, *La Scuola Cattolica* 92 (1964) 311-342; E. Paschetto, “Alphonse Gratry (1805-1872)”, en E. Coreth (ed.), *Filosofia cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Madrid 1993, vol. I, 501-516.

⁵⁷ J. Marías, *La filosofía del padre Gratry*, 11.

dado prácticamente al margen de la historia de la filosofía (tal vez por haber elaborado su pensamiento a modo de meditación espiritual o, quizás, por la mayor notoriedad de otras figuras contemporáneas como Nietzsche o Comte). No obstante, Marías consideró que, dado su interés por el problema de Dios y su incidencia para una ontología de la persona, Gratry podía ser escuchado en el siglo XX como heredero de una fecunda perspectiva metafísica que, enraizada en la tradición, podía recuperar para el pensamiento moderno la preocupación por el vínculo entre dos cuestiones radicales, Dios y el hombre. Este es, en síntesis de nuestro autor, su programa:

Para Gratra la elevación del alma a Dios requiere tanto la razón como la libertad. De este modo, el hombre como tal queda envuelto en el problema de la demostración de Dios; es menester explicar esa demostración desde las posibilidades ontológicas del hombre [...] Y al hacer esto será menester plantear el problema general del conocimiento del alma en sus dimensiones radicales, y especialmente abordar dos cuestiones primarias: la de la lógica y la de los supuestos morales del conocimiento de Dios. Por tanto, la teodicea, a la vez que una teoría de Dios, es una teoría de la persona⁵⁸.

Existe una estrecha relación entre la naturaleza intelectual del ser humano –el fondo de su mente– y la intuición (racional) de Dios. Analizando ese fondo de la mente humana, Gratra concluye que, si bien en un plano conocemos a través de impresiones exteriores que la ciencia puede regular (se trata del procedimiento de la inducción en cuanto movimiento de la razón o *epagógé* –accesible en principio a todo hombre– que arranca de la percepción y, mediante la abstracción, la generalización y la analogía, desemboca en la afirmación del Ser como un abstracto), no puede obviarse que

la inducción se apoya sobre el *sentido*, que nos pone en contacto pre-intelectual, precognoscitivo, con la realidad, con toda la realidad: los cuerpos, yo mismo y mis prójimos, Dios. En el caso del conocimiento de Dios (Ser concreto y real) dicho *sentido*, que en su despliegue en el movimiento de la razón lleva a afirmar primariamente el Ser como infinito abstracto, tiene su correlato moral en una actitud humana en la cual el hombre se une ‘a la *donnée surnaturelle* qu’introduit dans le monde l’incarnation de Dieu’ [...] Gratra decía ya al comienzo de su investigación sobre el problema de Dios, que el procedimiento que nos lleva a él tiene que ser una operación elemental y cotidiana, accesible en principio a todo hombre, puesto

⁵⁸ *La filosofía del padre Gratra*, 68.

que la luz divina ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Es lo que ocurre con la inducción, cuyo fundamento es una operación inmediata que realiza siempre la mente, y aun todo acto vital, y que consiste en trascender a lo otro y a la vez despojar de sus accidentes, de su limitación e imperfección a la realidad para afirmarla en su perfecta infinitud. Es la actitud fundamental del hombre, eterno descontento ante todo lo creado, a quien cada cosa, por su realidad y su limitación a la vez, remite a la realidad absoluta⁵⁹.

Existe pues en nosotros un mecanismo antecedente (*a priori*) que Gratry identifica como “sentido íntimo” del alma humana que es “raíz del conocimiento y la voluntad” e impide su limitación al sentir del mundo exterior y del propio cuerpo⁶⁰. Mediante ese *sentido* se apela a un “órgano primario de la *realidad*” o “dimensión humana en que se nos da la realidad: el sentido de la *trascendencia*”. Se trata de “un primer contacto con las cosas, que no es todavía conocimiento ni acto voluntario, aunque encierra el germen de ambos; dicho en otros términos, su posibilidad ontológica. *Porque* tiene el *sentido*, puede el hombre *después* conocer y querer”⁶¹. A este sentido primario se encuentra vinculada: (1) tanto la posibilidad del “sentido del prójimo” en cuanto “yo siento inmediatamente y con toda evidencia el yo ajeno, a quien llamo tú, de un modo tan primario, radical y originario, por lo menos, como su cuerpo. Del mismo modo que me siento a *mí* –no nada *mío*– de un modo íntimo, directo y absoluto”⁶²; (2) como la posibilidad de un “sentido divino” mediante el que le es dado al ser finito conocer a Dios y alcanzar la plenitud de sí mismo: “Dios mismo haciéndose sentir en la raíz del alma. No

⁵⁹ *La filosofía del padre Gratry*, 181-183

⁶⁰ Recogiendo el sentir de la filosofía clásica y su convergencia en la teodicea de san Agustín, escribe Gratry: “Todos los filósofos han hablado de ese santuario del alma donde está Dios, y donde está necesariamente, como causa de mi ser y de mi vida. Han hablado de ese punto en que Dios toca al alma para suspenderla a él, por donde la hace vivir sosteniéndola. Quien no sabe esto está aquende toda filosofía. El mundo nos toca por la superficie; Dios, por el centro, y nosotros estamos entre los dos, y tres mundos viven en nosotros: Dios, la naturaleza y nosotros. Nuestra alma es el templo, el lugar de la contemplación. El centro en que Dios vive en nosotros, es el santuario. La circunferencia, donde el mundo vive en nosotros, es el atrio. El recinto intermedio es nuestra morada propia; es doble, y se llama inteligencia y voluntad” (A. Gratry, *El conocimiento de Dios*, 141-142).

⁶¹ Cf. las citas se encuentran en *La filosofía del padre Gratry*, 138-139.

⁶² *La filosofía del padre Gratry*, 141.

se conoce a Dios sin Dios, dice Gratry, no se asciende a Dios sin Dios”⁶³.

El papel de Dios en el hombre –continúa Marías– es el de servirle de punto de apoyo, de fundamento, de raíz, y llamarlo con la voz de la conciencia, atraerlo hacia sí, para que el sentido divino pueda desarrollarse y desplegar la inteligencia y la voluntad que encierra implícitamente, y se convierta en conocimiento y amor de Dios⁶⁴.

A partir de Kant, que desplaza de la esfera de la razón teórica el problema de Dios, “el tema de la Divinidad ha ido desapareciendo de la filosofía, retenido únicamente por la necesidad de asegurar la trascendencia del sujeto en el idealismo”⁶⁵. Sin embargo, el problema de la identidad *propia* de Dios no es una cuestión indiferente para la filosofía; prueba de ello es la obra de los llamados *ontologistas*, toda una excepción al positivismo que acaba dominando el panorama del pensamiento en el siglo XIX y no favorecía un abierto tratamiento teórico del tema: además del mencionado Gratry, considera la obra de Rosmini y Gioberti⁶⁶, F. Brentano⁶⁷ y, sobre todo, Maine de Biran (al mostrar que el problema de la teodicea no se reduce a Dios, sino que implica al hombre en su constitución ontológica, esto es, corpóreo-psíquica, y no sólo subjetivo-intelectual)⁶⁸.

⁶³ *La filosofía del padre Gratry*, 142.

⁶⁴ *La filosofía del padre Gratry*, 143.

⁶⁵ J. Marías, *San Anselmo y el insensato*, Madrid 1944, 71. Cf. X. Pikaza, *Teodicea. Itinerarios del hombre a Dios*, Salamanca 2013, 362-363.

⁶⁶ Cf. Id., *San Anselmo y el insensato*, 73-75.

⁶⁷ Que reconquista desde los supuestos de la ciencia natural el punto de vista metafísico para recuperar un planteamiento preciso, si bien no exento de objeciones, de las pruebas de la existencia de Dios. Cf. J. Marías, *San Anselmo y el insensato*, 75-78; la obra del pensador alemán comentada en estas páginas es *La existencia de Dios* (cf. Madrid 1979, ed. A. M. Puellas).

⁶⁸ Cf. J. Marías, “El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran”, en Id., *San Anselmo y el insensato*, 163-200. Antes que la fenomenología francesa contemporánea se interesase por la actualidad de su visión del yo humano como espiritualidad corpórea (cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, París 1965), Marías percibe y estudia en su juventud la importancia que reviste la teoría biraniana del *sens intime* (que Gratry traduce en su visión como *sentido del alma*) en cuanto estimación de que nuestra existencia no nos está dada a título de *sustancia* o *yo* sino de *fuerza agente*. Frente a idealismo y sensualismo, Maine de Biran plantea la concepción del yo en sus caracteres de individualidad y circunstancialidad, acercándose, aun con vacilaciones, al carácter trascendental previo de la vida humana (el *hecho primitivo*) como experiencia de esfuerzo activo del sujeto en su entorno psíquico-corpóreo para propiciar un espacio interior que posibilita en el hombre un particular sentido de sí mismo frente a

Todos ellos, entiende Marías, constituyen un *barrunto* del modo en que la antropología del siglo XX vuelve a interesarse por el problema de *ser* hombre y su relación con Dios: ya sea a partir del análisis de la *vida* (Ortega), del *Dasein* (Heidegger) y, sobre todo, de la *religación* al fundamento de lo real (Zubiri).

En efecto, junto a Zubiri, Marías no sólo percibe la dignidad intelectual de la fe cristiana como vía de racionalidad⁶⁹, sino la posibilidad de una efectiva integración de la perspectiva teológica en el discurso metafísico y antropológico. Comentando el escrito de Zubiri *En torno al problema de Dios*, escribe el joven Marías en 1941:

La filosofía existencial descubre que el ente humano envuelve ontológicamente el yo y el mundo como tal; este es el supuesto – barruntado por Gratry– de una auténtica demostración de Dios. Pero no basta. Si nos quedamos en la vida o en la existencia, sin más, como simple realidad temporal e histórica, no llegaremos a abordar el tema de Dios. Es menester algo radicalmente nuevo: mostrar que el hombre se encuentra *religado* a su existencia y, por tanto, la trasciende, y esto muestra a su vez la nihilidad *radical* de la existencia, que necesita un fundamento que la haga ser. Esta es la aportación esencial de Zubiri. No basta, naturalmente, la contingencia del hombre, que necesita de las cosas para ser; es menester mostrar la contingencia de la existencia, que necesita un fundamento que la *imponga* y a la vez le dé fuerza para ser. Y como la existencia o vida envuelve ontológicamente, repito, el yo y las cosas, el yo y la circunstancia o mundo en que me encuentro, su nihilidad remite forzosamente a un fundamento *otro*, trascendente a ella, que la hace ser. Y a ese fundamento sí podemos llamar con propiedad *Dios*⁷⁰.

Al argumento antropológico de la teodicea clásica (contingencia), era necesario sumar una rigurosa investigación sobre el

la naturaleza y ante Dios. La mayor aportación de J. Marías a la antropología contemporánea, lo que él llama la “estructura empírica de la vida humana” y la importancia que ésta concede al cuerpo como partícipe en la *biografía* o identidad *proyectiva* del ser personal humano (hacia el mundo, hacia los otros y hacia Dios), tiene en las intuiciones de Maine de Biran, Gratry, Ortega y Gasset, E. Husserl y G. Marcel sus más directos antecedentes. Cf. J. Manuel Cabiedas Tejero, *La persona es criatura amorosa. Perspectivas para una antropología teológica*, 237-241.

⁶⁹ Cf. J. Marías, *Una vida presente. Memorias*, Madrid 1988, vol. I, 115.

⁷⁰ J. Marías, *San Anselmo y el insensato*, 92. El profesor Pintor Ramos califica estas páginas de Marías como “el primer estudio de cierta envergadura filosófica que conozco sobre este escrito de Zubiri” (A. Pintor Ramos, “Zubiri y su filosofía en la posguerra”, *Religión y Cultura* 32 (1986) 30).

“acontecimiento” del poder de lo real como remisión a una *realidad* última “impelente”, “posibilitante” y “fundamentante”⁷¹ del ser humano en su constitución más propia, su ser persona⁷². A la luz de la interpretación de la *vida* como estructura yo-mundo –al estilo de Ortega y Heidegger–, Zubiri piensa que “el hombre no sólo no es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas, sino que, por sí solo, no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser”⁷³. La analítica de la existencia que propone Zubiri apunta hacia un posible Ser que hace que haya ser personal, al que podemos llamar “fundamentalidad de la existencia humana”⁷⁴; esta es la tesis a que se acoge Marías desde sus inicios. En este sentido, por ejemplo, la preocupación que muestra Marías por la *perduración* de la persona no parte, como en Miguel de Unamuno, de una concepción atormentada del existir por el nihilismo de la razón, sino de un análisis sereno de las condiciones y posibilidades reales –empíricas y espirituales– de la vida personal. Entre ellas Marías ubica y subraya la *condición amorosa de la persona* como raíz antropológica del impulso trascendente del hombre en cuanto *proyecto de ser* capaz de desvelar el rostro personal del fundamento de su existencia.

Dios y el hombre aparecen como realidades amorosas y personales. Personales en el sentido de que se les puede aplicar –al hombre de modo directo, a Dios de manera analógica o por eminencia– palabras como “quién” o como “yo” y “tú”. Y ese amor es efusivo, fontanal, es algo que mana y se difunde; que se difunde (o mejor, efunde), pero que no es emanación; que pone en la existencia realidades distintas de Dios. Es decir, el modo de efusión de ese amor divino es tal, que hace ser, da realidad a lo que no es él mismo. No es que Dios se ame a sí mismo, se difunda a sí mismo, como el Uno de Plotino. Esto, mejor o peor, lo entendería un griego, pero no es esto. Tan no lo es, que Dios pone en la existencia, no solo “algo”, sino a *alguien* que se le puede enfrentar. La criatura se puede poner frente a Dios y decirle: “No”. Y, por su parte, el amor humano consiste en proyectarse hacia el otro –o con el otro–; está nutrido de *alteridad*.

⁷¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, 89-112. Cf. J. Marías, *San Anselmo y el insensato*, 88.

⁷² “Por su religación, el hombre se ve forzado a poner en juego su razón para precisar y justificar la índole de Dios como realidad. Pero la razón no lo haría si previamente la estructura ontológica de su persona, la religación, no instalara en la inteligencia, por el mero hecho de existir personal y religadamente, en el ámbito de la deidad” (X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 431-432).

⁷³ *Naturaleza, Historia, Dios*, 428.

⁷⁴ *Naturaleza, Historia, Dios*, 429.

El hombre creado por Dios, radicalmente dependiente de él, en cuanto criatura, una vez creado, en cuanto yo, es absoluto: está ante Dios, lo puede amar, lo puede negar, se le puede oponer. Una vez que ha recibido su realidad, la tiene como propia y ha de hacerla a lo largo de su vida⁷⁵.

Esta es, si se nos permite el antropomorfismo, la medida humana en que la revelación cristiana presenta la expresividad de Dios como Creador, providente y actuante sobre el mundo: el que «llama» a la existencia o “pone” en la existencia⁷⁶. Atributos que no puede concederse el Dios de Aristóteles, pues “solo retiene una dimensión particular del hombre: la teoría; es *nóesis noéseos*, visión de la visión, realidad pensante que se piensa a sí misma, radicalmente suficiente”. Y, aunque para la razón filosófica “la presencia del Creador no esté dada”⁷⁷, cuando se auto-comprende como una razón fundada y fiel a la experiencia de la vida del hombre –como exponente de su inagotable novedad en medio del mundo–, esa misma razón de la vida está abierta a la consideración de que es vitalmente pensable no sólo que posee en Dios un fundamento, sino que puede identificar en Él la acción del Creador que confiere a la criatura “una posición intermedia sumamente extraña”⁷⁸: la *medietas ontologica* en que el hombre se descubre al explorar su mismidad personal. Más aun, si Dios es Amor⁷⁹ y el espacio más revelador del fondo vital del ser personal es su condición amorosa, la *medietas ontologica* que la revelación cristiana fija en la definición del hombre como *imagen de Dios*, ha de ser reconocida como reflejo de ese amor esencial que identifica el ser de Dios: rastreable en el conocimiento que el hombre puede tener de sí y, en fin, exponente de la dinámica de la mutua relación que ambos pueden entablar. Dios es el Amor modélico sobre el que ha trazado la *imagen* que constituye al hombre como su criatura amorosa. La vía antropológica de acceso a Dios tiene su correlato decisivo en el acontecimiento de la encarnación de Dios en Cristo, un evento “saturado de historicidad”⁸⁰. La Encarnación del Hijo significa “la humanización real de Dios” y, a la vez, “la *deificación* del hombre, la elevación de la humanidad a su

⁷⁵ J. Marías, “Filosofía y cristianismo”, *Cuenta y Razón* 4 (1981) 31.

⁷⁶ Id., *Antropología metafísica*, 35.

⁷⁷ Id., *Persona*, 174.

⁷⁸ Id., “Filosofía y cristianismo”, 30.

⁷⁹ “Los griegos pensaron que el amor –eros– es un dios. El cristianismo dice, y con extrema gravedad, que *Dios es amor*” (J. Marías, *La perspectiva cristiana*, 96).

⁸⁰ Id., *La perspectiva cristiana*, 59.

vinculación real con la Divinidad”⁸¹. Afirma Marías con suma perspicacia teológica que Cristo, como hombre en que trasparece la condición divina, se presenta a nosotros como “el camino efectivamente practicable”⁸²; como efectiva presencia del Amor en que consiste la realidad de Dios. “Con razón propone J. Marías definir al hombre como ‘criatura amorosa’ a título más radical y exacto que ‘animal racional’, como imagen que es de Dios”⁸³.

4. CONCLUSIÓN

Tanto en su trabajo de doctorado sobre Gratry –inspirado por Zubiri– como en sus estudios de juventud agrupados bajo el título *San Anselmo y el insensato*, Marías muestra un interés intelectual muy vivo por el tema de Dios y su importancia decisiva para una antropología filosófica que no renuncie a su carácter de ciencia radical: era necesario, por tanto, conceder al tema de Dios –cuando se piensa el sentido de la vida del hombre– ese tono propio que su maestro Ortega y Gasset no se había permitido. Este interés no se pierde en la obra posterior de Marías, aunque sea con tonos menores. En efecto, cabe reconocer que, en sus obras de madurez –a partir de su *Antropología metafísica* (1970)–, el recurso a la *eikonalidad* analógica entre el ser personal de Dios (Trino) y el ser personal del hombre, la inserción de la idea de *creación* en la antropología filosófica y su insistencia en el amor como *condición* (empírico-proyectiva) del ser personal del hombre y signo de su vocación trascendente al Dios que se revela como Amor, son testimonio elocuente de la importancia que su filosofía concede a la voz propia de la teología⁸⁴.

⁸¹ Id., *La perspectiva cristiana*, 63.

⁸² J. Marías, *Mapa del mundo personal*, 100.

⁸³ J. Ferrer Arellano, *Metafísica de la relación y la alteridad*, Pamplona 1998, 152.

⁸⁴ Cf. puede verse un análisis más detallado y crítico de esta valencia teológica de la antropología metafísica de Marías en J. Manuel Cabiedas Tejero, *La persona es criatura amorosa. Perspectivas para una antropología teológica*.