

MANUEL SÁNCHEZ CUESTA

Lo filosófico y lo religioso en Julián Marías<sup>1</sup>

What does Julián Marías mean by philosophical and religious

---

JULIÁN MARÍAS, FILÓSOFO CATÓLICO

Uno de los aspectos más notorios del pensamiento de Julián Marías, junto al primario que ocupa en él la filosofía, es el de su religiosidad, el de su cristianismo católico. Tan importante es en el pensador vallisoletano este rasgo que bien podría decirse que Marías constituye un caso modélico de “filósofo católico”.

Sin embargo, con la locución “filósofo católico” no se alude a un Julián Marías que tuviera por ocupación la Filosofía y, además, como credo religioso el catolicismo, sino a un filósofo que hizo del cristianismo católico la raíz nutriente de todo su pensamiento. “Únicamente – escribe – podemos llamar cristiana a la filosofía de los cristianos en cuanto tales”<sup>2</sup>, lo que indica que el adjetivo “cristiana” en modo alguno puede calificar definitivamente una Filosofía. “No se puede derivar una filosofía del cristianismo, en modo alguno. Lo que pasa es que el cristiano, a diferencia del que no lo es, se encuentra en una situación determinada, diferente de otras; y esta situación personal –individual o histórica y social– está condicionada por esa dimensión que es el cristianismo. Si ese cristiano hace filosofía, por supuesto la hace condicionado por esa situación”<sup>3</sup>. No hay, pues, una Filosofía que sea cristiana o que dimanar del cristianismo, ya que de ser así, y habida cuenta de que el cristianismo es una doctrina religiosa, ésta quedaría invalidada.

---

<sup>1</sup> Artykuł nawiązuje do tekstu publikowanego w ”Paideia, Revista de Filosofía y didáctica filosófica”, nr 78 (2007).

<sup>2</sup> J. Marías, *Biografía de la Filosofía*, Alianza, Madrid 1980, p. 189.

<sup>3</sup> Id., *Filosofía y Cristianismo*, „Cuenta y Razón” 1981, nr 4, Otoño.

Algo que, en efecto, históricamente ya ha sucedido al no saberse percibir este problema capital, llevando a la Filosofía a ocultar bajo su nombre otra cosa distinta.

Marías, desde su fe católica, no sólo observa la realidad en torno, sino que construye su Filosofía. Y es que está convencido de que ese presupuesto, lejos de constituir un filtro mediatizador, se le aparece como el único camino posible para llevar a cabo esa tarea, dado que el hombre ha de partir de ciertas creencias básicas en las que siempre se halla. Por eso, a medida que va abundando en el catolicismo, se irá separando de una iglesia en exceso conservadurista.

Sobre esta temprana actitud tuvo mucho que ver, sin duda, y de un doble modo, la lectura de San Anselmo. Por una parte, permitiéndole visionar el argumento ontológico desde una perspectiva antropológica. Esta sitúa en la estructura misma del ser humano una aspiración ineludible hacia Dios, como realidad fundante de todas las demás, y que equivale a ver al hombre orientado hacia una suerte de plenitud cuya negación sólo puede ser tildada de insensatez. Desde esta perspectiva resulta del todo problemático para Marías hacer Filosofía marginando los problemas concernientes al Absoluto, dado que quien reflexiona con seriedad sobre lo que hay, sobre el fundamento de la realidad, que es tanto como proponerse dotar a la misma de verdadero sentido, ha de enfrentar *a fortiori* el hecho de indagar desde dónde le adviene a ésta su inteligibilidad. Y es precisamente aquí donde cifra esa determinante cuestión del Absoluto, independientemente, por supuesto, del conocimiento que se posea de él.

El hecho de que el hombre sea persona le exige, para poder vivir, saber a qué atenerse. Y esto sólo es posible conocerlo, según nuestro autor, desde la percepción del Absoluto como fundamento de la propia vida. Con lo cual, el acceso a Dios, garante de nuestra vida al dotarla de sentido, emerge para la Filosofía desde lo más dentro nuestro y no como algo que le adviniera a esa teóricamente desde afuera. Es lo que Marías quiere señalar cuando asevera con tanta firmeza como convicción, que toda la Filosofía se resume en el problema del Absoluto<sup>4</sup>. Dando con ello pie a una especie de círculo hermenéutico que propugna la necesidad de conocer a Dios, si quiero saber quién soy, así como la necesidad igualmente de conocerme a mí mismo a fin de saber quién es Dios.

Y, por otra parte, llevando a Julián Marías al convencimiento de que es preciso invertir, al acercarse al hecho religioso, el proceso teológicamente establecido de transitar desde la inteligencia a la fe y no más bien desde la fe a la inteligencia. De esa actitud deja constancia en dos escritos. En el prólogo de su libro *La perspectiva cristiana*, cuando escribe: “mi primer ensayo filosófico *San Anselmo y el insensato*, de 1935, me hizo enfrentarme con la interpretación intelectual de la fe cristiana. Las dos famosas expresiones »*fides quaerens intellectum*« y »*credo ut intelligam*« dejaron en mí honda huella, me descubrieron una clave que no habría de abandonar nun-

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 6.

ca”<sup>5</sup>; y en el capítulo VII de su *Miguel de Unamuno*, donde dice: “el cristiano debe avanzar por medio de la fe hacia la inteligencia, no llegar por la inteligencia a la fe”<sup>6</sup>.

Lo que ambos textos muestran es que no se trata de dar pruebas objetivas justificadoras del hecho religioso capital, antes, por el contrario, y puesto que el hombre encuentra al Absoluto en su vida, de intentar aprehenderlo, vivirlo y conjugarlo con su condición de persona, esto es, de facilitar pistas y probabilidades. Y puesto que las realidades personales nada tienen que ver con las científicas siempre empeñadas en certificar los hechos mediante razonamientos físico-matemáticos, difícilmente estos podrían servir de aval a aquéllas. Las realidades personales requieren otra suerte de verificaciones acordes con nuestro desarrollo existencial a fin de que sean capaces de dar una respuesta coherente a lo que cada uno precisamos saber para poder vivir. No es sorprendente que nuestro autor vuelva a poner de relieve años después esta misma génesis filosófica de la fe: “el momento en que va a aparecer propiamente la Filosofía como tal, dentro del Cristianismo, o en el que el Cristianismo va a irrumpir como tal en la Filosofía, es el que expresa la fórmula agustiniana que empleará luego, con mayor plenitud y más a fondo, San Anselmo: *fides quaerens intellectum*, la fe que busca la inteligencia. Y, en íntima conexión con ella, la otra fórmula: *credo ut intelligam*, creo para entender. Ahí aparece ya la necesidad estricta de entender, y se busca un conocimiento teológico o filosófico que parte de la fe. Lo que se busca es la inteligencia, la intelección; pero la fe aparece como motor”<sup>7</sup>.

## FENOMENOLOGÍA DE LA REALIDAD HUMANA

Pues bien, Julián Marías, siguiendo a Ortega, entiende que la vida individual – mi vida, la de cada ser humano – constituye la realidad primaria e inmediata desde la que ha de partir cualquier Filosofía posible. Una vida esta, obviamente, circunstanciada. En consecuencia, nuestra primera percepción consiste en el descubrimiento, mediante el método fenomenológico, de vernos a nosotros mismos viviendo, existiendo con las cosas y con los demás seres humanos. Es decir, gracias a dicha intuición inmediata y directa logramos reconocernos como un “alguien”, percibimos como un yo circunstanciado, identificarnos con los proyectos en los que estamos empeñados, sentirnos a la base de una felicidad a la que se halla orientada nuestra existencia toda. En definitiva, lo que esta visión fenomenológica nos posibilita a cada uno es aprehendernos como persona, esto es, como un yo y un tú, nunca como un impersonal él.

Descubrirnos los hombres como personas supone percibir simultáneamente que nuestra vida se enmarca entre esos dos límites precisos que son el nacimien-

<sup>5</sup> Id., *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid 1999, p. 9.

<sup>6</sup> Id., *Miguel de Unamuno*, Austral, Espasa-Calpe, Madrid 1980, p. 177.

<sup>7</sup> Id., *Filosofía y Cristianismo...*

to y la muerte. Ambos la convierten en un horizonte del que, sin embargo, ninguno de ellos puede ser asumido como componente intrínseco, pese a que, en cambio, tengan que ver directamente con ella, dado que la delimitan desde afuera. Lo que Marías pone de manifiesto es que tales límites no permiten ser obviados por ninguna Filosofía que se precie antes, por el contrario, ésta ha de incluirlos en su núcleo principal de reflexiones, pues de no hacerlo así no lograríamos entender nuestra completa vida. Y siendo la Filosofía, como lo es, un saber de totalidad, falsificaríamos nuestra percepción si, de un modo injustificado, no atendiéramos a esos márgenes que recortan temporalmente nuestro existir y, por eso, dotan, pueden dotar, a la vida de sentidos contrapuestos.

Nacimiento y muerte dan lugar a lo que Julián Marías llama “cuestiones fronterizas”. Uno y otra se nos imponen, obligándonos a prestarles la oportuna atención, ya que las dos tienen que ver con la busca de un fundamento para nuestra vida. Y como ser persona significa ser un “alguien”, nos es exigitivo conocer si existe, en efecto, un “más allá” que trascienda la temporalidad de nuestro vivir, a fin de desarrollarnos como humanos. Exigencia esta que dota a la vida de un carácter indefectiblemente dramático, ya que pese a no poder certificarse aquél a ciencia cierta, es, sin embargo, preciso conocerlo si queremos dar sentido humano a nuestro vivir.

De ahí las existenciales e inextricablemente unidas preguntas que se hace Julián Marías de “¿quién soy yo?” y “¿qué será de mí?”, las cuales, como salta a la vista, no aluden al hombre en general, sino al hombre individual y concreto que en verdad somos. Este hecho, que aparentemente podría hacernos pensar en el acceso a un conocimiento mucho más preciso del ser de cada uno, no es, en cambio, así. Cada yo aparece ante sí mismo como un enigma, pues lejos de resultar una realidad conclusa, configurada de una vez por todas, se nos muestra, por el contrario, con una importante carga de irrealidad, algo que nos produce desasosiego e inseguridad al no poder percibir lo que en verdad llegaremos a ser.

Para Marías, el nacimiento es el “absoluto pasado” de todo individuo puesto que, pese a no ser un hecho de la existencia ni resultar un acto personal, cada uno lo hallamos radicado en nuestra vida. De ahí que, al no ser el yo personal reducible a los *yoes* de los progenitores ni a cosa otra alguna, aparezca como una innovación radical de la realidad. Innovación esta que al hacernos tomar conciencia de que nuestro ser “alguien” bien podría no haber llegado a existir, genera en cada uno un sentimiento de profunda inseguridad. Y algo parecido acontece con la muerte, la cual, pese a no formar tampoco directamente parte de la vida humana por encontrarse siempre más allá de la misma, sin embargo, la delimita desde afuera. Por eso, para todo ser humano, la muerte no sólo supone la evidencia de que un buen día dejaremos de existir y, como consecuencia, de un problema al que hemos de enfrentarnos, sino, además y principalmente, la exigencia de contestar al hecho nodal de si la muerte es el final definitivo de la vida y no, más

bien, algo que acaece en ella, y que en su virtud deja abierta la posibilidad de la pervivencia.

Según antes señalamos, dado que en nuestro autor la irrealidad forma parte de la realidad, a la persona nunca la encontramos hecha, sino siempre en un proceso biográfico de crecimiento. De ahí que, aun dándose cita en ella simultáneamente los tres momentos que vertebran el tiempo, – presente, pasado, futuro –, competa a este último, al futuro, el convertirla en el tipo de realidad que es, vale decir, en la conjunción de cuanto cada uno somos y de lo que asimismo alcanzaremos a ser. Por esto, precisamente, la persona es un quien en espera anhelante de cumplimentar una realización que no se acaba nunca y que le exige apostarse contra la latencia presente de una inevitable muerte. Y si es cierto que en esta futurición de nuestra estructura empírica vital nos topamos con la factibilidad de una mortalidad indefectible, no menos lo es que en lo que respecta a nuestra estructura proyectiva lo hacemos con la de una persistencia indefinida.

La persona, además, busca la felicidad con todas sus fuerzas, a pesar de ser la aventura una realidad estructuralmente tan necesaria como imposible de lograr. Se trata, en efecto, de algo imprescindible, si queremos dotar a la vida de sentido. Lo paradójico, sin embargo, de dicha felicidad es que, constituye un “imposible necesario”, como Marías la llama, por dos razones diversas: primera, porque no siempre elegimos bien, y, cuando así lo hacemos, hemos de apartarnos de otras elecciones igualmente deseadas; y, segunda, al remitirse dicha felicidad no a un instante puntual sino a lo que la vida entraña de futuro, nadie puede conseguirla si la vida fenece del todo con la muerte.

Por tanto, lo que muestra el análisis fenomenológico de la realidad humana tal como se nos da es que tanto la estructura empírica como la estructura personal del ser humano exigen que respondamos a esas preguntas existenciales que cada uno nos hacemos, y que Julián Marías ha sabido concretar en los precisos y ya conocidos interrogantes de “¿quién soy yo?” y “¿qué será de mí?”. Estos, en efecto, no sólo indican que la persona es un alguien y no un algo, sino a la vez, también, la contingencia, inseguridad e indeterminación en que esa se descubre a la hora de haber de optar, es decir, de vivir. Y es que el hombre no puede prescindir, dada su condición personal, de inquirir en qué consiste su vida, de preguntarse qué ha de hacer para dignificarla, de conocer las razones de su obrar y de tener presente el fin que justifica toda su *praxis*. Se trata de requerimientos existenciales que nadie puede obviar si, en verdad, lo que desea es vivir a la altura humana que le corresponde.

## TRANSFORMACIÓN EN FILOSÓFICO DEL PROBLEMA DEL ABSOLUTO

Bien se ve, por lo dicho, que no se trata tanto de indagar lo que nos cabe saber, cuanto de responder a eso que nos es exigitivo para ser capaces de vivir. Y que esto sea así es debido a que nos topamos con una realidad que reclama nuestra propia naturaleza tras haber descubierto que la vida es problemática e insegura. A estos efectos, piensa Marías, de poca ayuda nos servirían ciertos conocimientos que, por muy interesantes y útiles que en sí mismos pudieran ser a otros niveles, nada nos clarificarían ahora, puesto que se sitúan siempre más acá, a la altura de nuestro *qué* material común con otras vidas y no del *quién* personal que caracteriza la vida humana. Ensayar una respuesta a dichas cuestiones personales solamente le cabe hacerlo a una Filosofía que, como antes advertimos, encamine sus miras intelectuales a la clarificación de las graves propuestas del alguien que nos somos, a las evidencias problemáticas que percibimos vitalmente en nuestro individual análisis introspectivo.

A partir de este hecho es, precisamente, de donde emerge una cuestión que hasta el momento se hallaba oculta. Veamos: dado que al ser humano no le es factible vivir sin saber a qué atenerse, sin poseer seguridad de que su vida tiene un asiento firme, no resulta extraño que la pregunta por el Absoluto se le presente como la única tabla de salvación posible a esas sus preocupaciones existenciales. Ahora bien, no se busca tanto la seguridad y certeza del existir divino, cuanto dar cuenta de aquello que el hombre necesita para desarrollar su vida. Es decir, más que una prueba científica de la existencia de Dios se trata de obtener una garantía capaz de dotar de sentido a nuestra vida. Y será, en efecto, desde la perspectiva de esta necesidad, desde donde Marías se formule la pregunta nuclear cabe la existencia del Absoluto.

El interrogante sobre Dios no reclama principalmente, como decíamos, una demostración apodíctica sobre su existencia, imposible de hecho, sino la fiabilidad de un indicio de verosimilitud respecto de Aquel. Por eso, si el pensador quiere ser leal al carácter totalizador de la Filosofía, no puede hacer de su indagación un mero ejercicio racional, pero críticamente legitimado de que ese se halle, sino sobre todo, contar con los datos que va descubriendo en su vida, toda vez que despreciarlos supondría más que buscar la verdad, interesarnos por una manera específica de lograrla.

En definitiva, Marías quiere mostrar no sólo la forma en que hace acto de presencia en nuestra vida el interrogante divino, sino en particular la exigencia de dar una genuina respuesta al mismo, teórica en la medida de lo posible, pero sobre todo vivencial. Es decir, que con ser importante las razones conceptuales, no es propósito primero, como pretendió la tradición al afrontar el saber sobre la Divinidad, ni el hecho de garantizar racionalmente nuestra inmortalidad ni tampoco la

de certificar la existencia de Dios, antes, por el contrario, la de indagar, acercándose al ya sabido aserto anselmiano de una “*fe que busca la inteligencia*”, los supuestos que nos permitan pensar precisamente a la Divinidad puesto que la echamos de menos.

Para la tradición filosófica, Dios no fue nunca, a juicio de Marías, un problema humano propiamente dicho, puesto que se supuso que la realidad divina conforma uno de los campos sobre los que la Filosofía ha de reflexionar al hilo de dos preguntas que se condicionan: la de si, en efecto, Dios existe y, de obtenerse una respuesta afirmativa, la de averiguar luego cómo es. Lo peculiar de este planteamiento es que se fuerza a la Filosofía a indagar un problema que le es ajeno, es decir, se exige a la Filosofía la resolución de una cuestión que, sin embargo, no le compete por sí misma puesto que es originariamente religiosa. En efecto, según Marías, Dios pertenece a la *pre-filosofía*, como también pertenece a ella el problema de la inteligibilidad de lo real. Y, por lo tanto, esa, la *pre-filosofía*, tal y como su nombre indica, no es Filosofía. La *pre-filosofía* está constituida por algunas creencias básicas sin las cuales la propia Filosofía perdería todo sentido, ya que no a otra cosa aspira que a dotar de él a la realidad. Nuestro filósofo, siguiendo a Ortega, asume la distinción establecida entre creencias e ideas. Y si a estas nos cabe objetivarlas y discutir las, al constituir pensamientos de los que somos conscientes, no acaece así con aquellas, las cuales, pese a precedernos y ser compartidas por los miembros de la comunidad humana que habitamos, constituyen nuestro suelo vital y, de puro personales, no tenemos necesidad alguna de formularlas ni de defenderlas; de ahí que tan pronto como se le hacen conscientes a la Filosofía, esta deba incluirlas en el ámbito de sus reflexiones. Ninguna Filosofía parte de cero: “nunca, – escribe –, ni siquiera en sus comienzos presocráticos. Por el contrario, la Filosofía parte de saberes, – a veces de innumerables saberes-, de supuestos previos en los cuales se está, y justamente sobre ellos surge y se plantea el problema de la Filosofía. [...] Por tanto, esos supuestos... no actúan como parte integrante de la Filosofía, sino que la Filosofía tiene que reobrar sobre ellos, justificarlos y convertirlos en Filosofía; entonces, y sólo entonces, podrán ser parte de ella”<sup>8</sup>.

Ahora bien, aunque el problema del Absoluto sea religioso, la Filosofía no tiene más remedio que enfrentarlo, precisamente porque la primera exigencia que ha de encarar es la de la inteligibilidad de lo real, inteligibilidad que se encuentra condicionada justamente por el hecho de que Dios, en verdad, exista o bien que no sea así. De esta manera, un problema como el del Absoluto, ajeno a la Filosofía, es transformado en un problema filosófico.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*. Y en el mismo texto, más adelante, resume nuestro autor esta importante cuestión del siguiente modo: “la *prefilosofía* condiciona la filosofía; pero no es filosofía hasta que esta reobra sobre ella, la transforma, la eleva al nivel filosófico, da razón de ella. A la inversa: ninguna filosofía que deje fuera su *prefilosofía* tiene radicalidad, y, por tanto, no es filosofía en el sentido pleno de la palabra”.

Así, pues, dado que un problema consiste en algo que desconocemos pero que nos es exigitivo conocer para saber a qué atenernos en nuestra vida, resulta de todo punto ilógico mirar hacia otro lado ante ciertas cuestiones fundamentales que nos salen al paso, como, por ejemplo, las de si el Absoluto existe, cuál es el sentido de la muerte, qué puede acaecernos tras el hecho dramático del morir, etc., todas, por lo demás, condicionando el asunto de la inteligibilidad. “¿Qué nos autoriza precisamente – se pregunta Julián Marías – a confiar en la inteligibilidad? Quiero decir, que algo sea inteligible quiere decir que tiene sentido y ese sentido se puede descubrir y corresponde precisamente a algo que es comprensible, a un esquema de estructura, a un sistema de relaciones, a unas conexiones que se pueden investigar, que se pueden descubrir, tal vez de una manera que, desde el punto de vista humano que será siempre parcial es imperfecta, pero ahí está la posibilidad de la intelección”<sup>9</sup>.

Pues bien, la fundamentalidad que para Marías posee la noción de Absoluto reside, sobre todo, en que merced al mismo la realidad se vuelve justamente inteligible, esto es adquiere en sí misma sentido al haber sido, primero, pensada y, luego, como acaece en las grandes religiones creativistas, producida por Él. En esta línea analiza el hecho de la creación divina del universo a fin de darle un sentido nuevo. El pensador vallisoletano nos insta a observar cómo la experiencia de la creación es re-novada en la experiencia de nuestro propio nacimiento, puesto que en el alumbramiento de cada persona en cuanto que tal persona, encontramos un alguien irreductible a nadie otro. En efecto, para Julián Marías, por numerosas que sean las semejanzas que nos quepa hallar entre cada individuo humano y sus congéneres, el sujeto o persona constituye siempre una realidad prístina y única. Y aquí reside el meollo del descubrimiento y lo que en verdad interesa poner de manifiesto, a saber, la comprensión del genuino sentido de la creación, incardinado siempre al de la fenomenología de nuestra existencia. Con lo que la idea de Dios, la idea religiosa de Dios, entraña una interpretación de la realidad que dota a ésta de un sentido u otro muy distinto.

Entiéndase bien lo que decimos. No hablamos de sentidos concretos, sino de algo mucho más profundo y anterior, a saber, de si la realidad misma posee ese o no lo posee. Por tal razón, cuando la Filosofía, si es que así ocurre, se topa con la idea de Dios, percibe por mor de las consecuencias que se siguen de su aceptación o rechazo previos, el hecho capital de que la realidad sea o no sea inteligible.

Para Marías esto es lo que justifica la imbricación que en él se da entre Filosofía y Cristianismo. De no ser así, de no asumirse que el Absoluto es la idea vertebradora del mundo precisamente en razón de una exigencia nacida de la entraña de la vida, desde la propia forma de nuestro pensamiento, quedaría convertida en absurda nuestra inquisición sobre una clase de realidad que, siguiendo su discurs-

---

<sup>9</sup> Id., *El método ante el problema de Dios*, Conferencia, Edición: Luis Jean Lauand, Madrid 1999.

so, sabemos bien que sin Dios no lo posee. Por lo cual, si la Filosofía llega a tropezarse con él, con esta idea y esta realidad que no es patente, que no en vano, según antes dijimos, se trata de un concepto religioso, no tendrá entonces más remedio que plantearse su problematismo, el hecho de que pese a ser una realidad fundamental, sin embargo, no la hallamos ahí, frente a nosotros y, en consecuencia, que le resulta al pensamiento absolutamente escurridizo su control, vale decir, la cuestionabilidad de su existir.

### RAZÓN VITAL Y PERSPECTIVA RELIGIOSA

Desde muy pronto es consciente Julián Marías de la eficacia que entraña el método de la “razón vital” descubierto por Ortega, ya que la aplicación de este instrumento intelectual posibilita, como ningún otro, llegar a entender la realidad de la vida y de cuantas realidades nuevas en ella se constituyen. Dicho método obliga al hombre a asumir interrogativamente nuestra circunstancia en su integridad, urgiéndole a plantearse también el horizonte de las ultimidades. Y ello, no por un gratuito deseo de conocer, sino porque la dinámica de su propia vida le exige saber a qué atenerse respecto a esas preguntas radicales.

Ortega formula el problema de una forma magistral. Escribe: “vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él... ¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo y a dónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál es el sentido esencial de la vida?”. La importancia de estas palabras reside no sólo en la centralidad y clarividencia de lo que plantean, sino de modo muy especial –y es lo que Marías percibe con agudeza-, en que dichos interrogantes emergen como una necesidad de la idea misma de lo que es la vida humana.

O sea, que además de ser cierto que el método de la “razón vital” permite, como pocos, la intelección general de la realidad, puede llegar a prestar un importante servicio al hombre cristiano, si este se decide a usarlo como medio intelectual para mejor comprender la perspectiva religiosa, la peculiar misión de esta, en la que ni mucho menos le aparecen al cristiano las cosas resueltas. Por el contrario, al cristiano las cosas se le ofertan siempre como problemáticas.

El cristiano, a diferencia de lo que les acaece a otros hombres, necesita clarificarse respecto de algunas, puesto que con las mismas ha de contar en su diario vivir. Y esto es así – escribe Julián Marías – porque “la misión de la religión no es tranquilizarnos ni darnos comodidad; ni resolver los problemas sociales, históricos e intelectuales; ni darnos petulancia para darlos por resueltos; ni adormecernos. Su misión es mucho más alta e importante: santificarnos y salvarnos”; y algo después: “en rigor, la religión no da “soluciones”: da luz para buscarlas. Hasta lo que pudiera considerarse como “solución” tiene que ser revivido y vivificado activamente por cada hombre, si ha de tener en él *existencia* religiosa”; para acabar

aseverando: “la seguridad que la religión nos da no es la de las soluciones, sino otra más profunda: la de que *hay solución*, la de que las cosas, el mundo y nosotros mismos *tenemos sentido*”<sup>10</sup>. Por consiguiente, salvo que el filósofo cristiano traicione su propia vocación, su tarea consistirá: primero, en entender y, segundo, en dar razón de todo lo que halla o se le desvela; es decir, en tratar de mostrar que el catolicismo sin ser una ideología, envuelve una interpretación del ser humano que configura una manera de visionar la vida temporal.

Para nuestro pensador, pues, el cristianismo no permite ser reducido a una pura doctrina religiosa abstracta, por mucho que la misma se halle avalada por la creencia; es decir, no basta con poseer mediante la fe la certeza de que la iglesia, pase lo que pase, perdurará hasta el fin de los tiempos. De ahí su sincera manifestación al afirmar que más que el cristianismo, lo que a él le preocupa son los cristianos, o los que no llegan a serlo o dejan de serlo; todos los hombres, en fin.

A su juicio, uno de los problemas centrales que hoy padece el cristianismo consiste en no presentarse a los hombres como lo que sustantivamente es, sino de hacerlo a través de otras vertientes que, si bien también se hallan en él contenidas, le son, en cambio, colaterales, como, por ejemplo, la moral<sup>11</sup> la ideológica<sup>12</sup> el servir de instrumento de poder<sup>13</sup> etc. O sea, que al perder el cristianismo la perspectiva de la fe y proyectarse sobre otros planos, acaba por anular su característica más genuina, el *misterio*, quedando con ello aquel desvirtuado, invalidado para ofrecer una respuesta a la más grave y fundamental preocupación de lo que el hombre en sí es. “Lo que está en cuestión para el cristiano es, en cada caso, *yo. Mihi quaestio factus sum*. Es decir, estoy envuelto en el problema. Necesito saber a qué atenerme respecto a *mí*. No me basta, por tanto, con conocer qué pasa con el cosmos, o con el hombre; no se trata del hombre: se trata de *mí*; se trata de *mí* como realidad estrictamente personal y – no lo olvidamos – que se entiende como perdurable, como vocada a la perduración”<sup>14</sup>.

Por esta razón, al cristiano compete precisamente la tarea de recuperar la perspectiva religiosa, urgiendo desde su fe una reflexión que le permita dar cuenta

<sup>10</sup> Id., *El oficio del pensamiento*, en Obras, Revista de Occidente, vol. 6, Madrid 1982.

<sup>11</sup> “Los diez mandamientos del decálogo, si se miran aisladamente, uno por uno, tienen poco interés: son una regla, una norma de conducta, casi un reglamento de policía; se entiende, si se le separa del primero. Del primero dependen los nueve restantes; están vivificados y justificados por él. Los nueve restantes mandamientos mandan hacer unas cosas y prohíben otras por amor a Dios”, id., *Sobre el Cristianismo...*, pp. 129–130.

<sup>12</sup> “En la segunda mitad del siglo XX de manera progresiva la interpretación intramundana de la religión [...]. La religión tiende a convertirse en economía, sociología, política, psiquiatría”, id., *Principios del Cristianismo*, BAC, Madrid 1979.

<sup>13</sup> “Se ha producido después y a consecuencia de ello una utilización privilegiada de los recursos de la sociedad y del Estado; se ha ejercido en los años de la posguerra un poder inmenso, un poder no inferior a ningún otro”, id., *Sobre el Cristianismo...*, p. 117.

<sup>14</sup> Id., *Filosofía y Cristianismo...*

– sería mejor decir: darse cuenta–, del sentido de su vida, al intentar responder todos esos interrogantes vitales que le sumen el alma en permanente zozobra, que le taladran el corazón y el cerebro, porque son como existenciaros que urgen una respuesta capaz de acallar nuestro ser entero.

En unas observaciones memorables, bellamente trascritas, Marías hace un preciso, agudo y certero diagnóstico de lo que significa ser cristiano. “Para un cristiano – escribe – una descripción elemental de su situación podría ser esta: sentirse bajo la mirada de Dios y en sus manos, pero en libertad”<sup>15</sup>. Si nos fijamos, en esta oración gramatical se hallan contenidos todos los elementos principales de la relación humano-divina: la cercanía y lejanía de Dios, la dependencia y soledad humanas, la omnipotencia y paternidad divinas, la fundamentalidad de la libertad como elemento básico de la condición humana. Y es que la visión de fe introduce una perspectiva omniabarcante de sentido que, en modo alguno, pueden hacerlo la parcialidad e inmanencia de cualquiera de aquellas otras antes mentadas.

Sin embargo, esto no significa que su comprensión se halle exenta de paradojas. En efecto, para Marías, “la presencia de Dios que nos mira, bajo cuyos pies estamos, no excluye su ausencia; al contrario, es el gran Ausente; podríamos decir que nos mira desde su ausencia... La impresión de que “nos ve”, porque lo ve todo, tiene la inmediata consecuencia de que *todo es real*, porque existe Dios y es visto por Él... Esa impresión es la que confiere seriedad al mundo”<sup>16</sup>. ¿Qué quiere decir? Que al caer todo bajo la mirada divina, la consecuencia lógica que parece seguirse de ese hecho consiste en la supresión humana de la soledad. Ahora bien, esto conviene entenderlo en sus justos límites, dado que si bien es cierto que no estoy solo en el sentido de que no hay “solo yo”, sí lo estoy en otro sentido mucho más radical, a saber, que Dios me deja solo. “Más radical – escribe Julián Marías – porque pienso – o siento – que *estoy solo pero podría no estarlo*, no estoy “simplemente” solo, sino que he sido puesto en la soledad, tal vez confiado a ella (o abandonado a ella)... El cristiano está solo de Dios”<sup>17</sup>. O sea, que hallarse en cristiano en las manos de Dios significa dos cosas distintas a la vez. Significa, por un lado, hallarse “protegido”, y significa, por el otro, ser dependiente de Dios, estar sujeto a su poder. “Y aquí interviene por segunda vez – dice el pensador – la condición paradójica de toda relación con Dios: así como bajo la mirada de Dios me siento solo, en sus manos me siento libre; podríamos decir que me pongo en libertad, y esa es precisamente la condición humana”<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Id., *Sobre el Cristianismo*, Planeta, Madrid 1997, p. 16.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 16–17.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 17.

## FUNCIÓN HEURÍSTICA DE LAS CREENCIAS CRISTIANAS

Dios, pues, no es, como vemos, un asunto teórico, meramente especulativo. Muy al contrario, Dios emerge en la existencia individual de cualquier ser humano de modo tan vivencial que, si pretendemos sabernos humanos, reconocernos en la persona que cada uno somos, eso sólo nos será posible a condición de asumir el Absoluto, puesto que éste se nos objeta como el fundamento de nuestra propia vida. De ahí la concordancia que Julián Marías percibe entre la idea cristiana de Dios y la vida humana tal como se nos presenta en la intuición inmediata-directa que de la misma poseemos.

Así pone en juego Marías otro de los elementos capitales de su pensamiento: “la función heurística” de las creencias. Esta consiste en una serie de indicativos que le salen al paso al filósofo a modo de posibilidades reales, de interpretaciones de hechos humanos determinantes con el fin de que sean, primero, acogidos; sometidos luego al imperio de la metodología filosófica; y, después, discriminados racionalmente.

Esta indagación de las creencias no puede ser marginada de la reflexión filosófica, salvo que esta se empeñe en fijar su objetivo de un modo caprichoso, o bien que se desentienda del vivir real humano. Dos maneras ambas de proceder que anulan lo filosófico, puesto que la Filosofía ha de hallarse siempre abierta a cuantas intuiciones sobre el hombre y lo real le salen al paso al pensador. Y si, como antes dijimos, las creencias constituyen nuestro suelo vital tanto en sentido individual como colectivo, tenerlas en cuenta, analizarlas cuando tornen en ideas, no sólo es un signo de fidelidad “*a las cosas mismas*” – Julián Marías se considera, por eso, un empirista exagerado –, sino la única manera visible de mostrar que somos seres circunstanciados.

Pues bien, teniendo en cuenta los principales trazos que aparecen en la vivencia del fenómeno de nuestra vida tal como se nos muestra, ¿cuáles son esos indicativos cristiano-católicos que a modo de posibilidades reales le salen al paso a nuestro filósofo?

Aunque el análisis de Julián Marías da lugar a un numeroso elenco de rasgos vitales humanos<sup>19</sup>, nosotros los hemos reducido a tres que nos parecen nucleares. A saber: el de que cada vida humana constituye un horizonte que demarca los dos precisos límites del nacimiento y la muerte; el del carácter futurizo de la persona, por mor de cuya irrealidad esta deja de ser un mero qué y pasa a convertirse en un quién o alguien; y el de la búsqueda de una ventura que dadas las dificultades a que se halla de continuo sometida, exige, sin embargo, ser alguna vez definitivamente satisfecha. Si las tres creencias poseen, para Marías, la “función heurística” aludida se debe a que el Dios cristiano es capaz de cumplimentarlas satisfactoriamente en lo que tienen de anhelo y necesidad vitales.

<sup>19</sup> Cf/ su *Antropología metafísica*.

Veámoslo de manera resumida. Aceptando que “yo soy yo y mi circunstancia”, ha de convenirse, como ya vimos, que la vida humana es un horizonte delimitado por nacimiento y muerte. Lo que exige de cada persona saber quién es en verdad, cuál es el sentido de su vida, para de este modo canalizar correctamente su acción, tanto con respecto a sí mismo cuando en relación con los demás. Y puesto que la idea de Dios responde cabalmente a dichas cuestiones, los hombres no tenemos más remedio que posicionarnos en torno a la existencia o no existencia del mismo. Como igualmente hemos de preguntarnos, caso de que nuestra posición hubiera sido negativa, sobre su verosimilitud, dado que aceptar en calidad de respuesta el azar, ciertamente que complica más que explica los hechos, en particular y debido a su originalidad, los de las realidades personales. En efecto, asumiendo la innovación radical que entraña la estructura ontológica de la persona, no sólo resulta la humana una realidad irreductible e imposible de derivar de cualquier otra, sino que, por igual razón, tampoco cabe imputar de su destrucción a la físicoquímica. Es verdad que la Filosofía no da seguridad alguna a esta latencia de inmortalidad, pero sí que convierte la misma en plausible. Y de esta manera, lo que *a priori* parecía un imposible lógico, deja abierta racionalmente la puerta a una inmortalidad que, vista desde la perspectiva cristiana, es garantizada por Dios.

Algo similar cabe decir sobre nuestra condición de “futurizos”, pues si bien es cierto que en lo que el ser humano posee de empírico se halla vertido a la mortalidad, no menos lo es que en lo que posee de irrealidad proyectiva tiende a la permanencia. Una pervivencia esta que nos garantiza asimismo el cristianismo en la promesa de inmortalidad que nos hace.

E igualmente acaece con nuestra estructural búsqueda de felicidad y el problematismo que nos plantea de continuo su logro, ya que dicha felicidad depende no sólo de la elección de una opción frente a otras posibles, sino de que, seleccionada esa, la muerte se apuesta contra nosotros, anulándonos con su fehaciencia toda clase de posible ventura. De este modo, la felicidad resulta ser directamente proporcional a nuestra esperanza de continuar viviendo tras la muerte, algo que, pese a tratarse de una certeza siempre incierta, certificaría únicamente el porvenir allende esta vida. Aserto igualmente aventado por el cristianismo, al garantizarnos a cada ser humano la dicha eterna fundidos en Dios Padre.

En consecuencia, esta función heurística que poseen las creencias convierte a la fe cristiano-católica en el lugar donde nuestro pensador se sitúa a la hora de reflexionar filosóficamente. Viene al caso recordar aquellas palabras suyas casi finales del primerizo escrito ya citado *San Anselmo y el insensato* en las que nos da el sentido que, a su juicio, tiene la prueba ontológica en él tratada: “resulta claro al final de este ensayo – dice – que el argumento se funda, en última instancia, en el hombre mismo, recogido en su mente, que tropieza con Dios. San Anselmo arguye con la propia intimidad de su persona”<sup>20</sup>. Por eso, al igual que el propio San An-

<sup>20</sup> J. Marías, *San Anselmo y el insensato*, „Revista de Occidente”, Madrid 1973, p. 29.

selmo, parte de Dios, dado que Dios es aquello en que se está y de dónde se puede ser alejado o desterrado, así también Julián Marías parte de ese supuesto primario del Absoluto en el que vive; e intenta que, como el santo, – *fides quaerens intellectum* –, se le haga al fin presente.

Según Marías, el Cristianismo ha dado a Europa una instalación nueva en el mundo, distinta de la greco-romana, y que denomina “la perspectiva cristiana”. En ella se vive con tal de hallarse sumergido en una tradición cuyos valores alcanzan los órdenes culturales más diversos, esto es, sin que sea preciso ser creyente, puesto que la fe no configura prueba alguna filosófica. Pero, en cambio, resulta innegable que dicha perspectiva cristiana conforma una manera de pensar, de obrar y de sentir, en suma de vivir y entender la realidad, sobre todo, la humana, que ha dado pie a la creación de un pensamiento, como el español, históricamente nuevo en el panorama de la Filosofía europea, donde podemos inscribir los nombres de Unamuno, Ortega, Zubiri, Zambrano y, superando quizás a todos en análisis y rigor, el del propio Julián Marías.

## RESUMEN

Uno de los rasgos más notorios del pensamiento de Julián Marías es su cristianismo católico. El catolicismo de Marías no puede entenderse únicamente como credo religioso, sino muy en particular como la raíz nutriente de su pensamiento. Conocer al hombre en tanto que persona, según Marías, solo es posible desde la percepción del Absoluto como fundamento de nuestra propia vida. Por eso, el acceso a Dios, se convierte en el garante de nuestra vida al dotarla de sentido. Y como la vida individual, la de cada ser humano, constituye la realidad primaria e inmediata – aquí Marías sigue a su maestro Ortega y Gasset – hacer filosofía marginando los problemas concernientes al Absoluto resulta muy problemático. Dios emerge en la existencia de cualquier ser humano de modo tan vivencial que, si pretendemos sabernos humanos, eso sólo nos resultará posible a condición de asumir dicho Absoluto.

**Palabras claves:** Julián Marías, filosofía cristiana, catolicismo, vida humana, Absoluto.

## SUMMARY

One of the main characteristics of Julián Marías’s thought is its Christian, connected with the Catholicism, character. But one can’t understand the Catholicism of Marías like a religious *credo*, because in his considerations it functions like “a reviving root”. According to him the understanding of a human being and a person is possible only by a perception of the Absolute as a foundation of our own life. Thus reaching God guarantees making sense of our personal existence. And since a life of an individual, a life of each single man constitutes its initial and forthright reality – here Marías interacts with his adept Ortega y Gasset – philosophizing that separates the problem of the Absolute becomes very problematic. God arises from each human existence in so vital way that our efforts to discover in ourselves the human beings may succeed only providing that we fully accept the Absolute.

**Keywords:** Julián Marías, Christian philosophy, Catholicism, a human life, the Absolute.

## STRESZCZENIE

Jedną z najbardziej istotnych cech myśli Juliána Maríasa stanowi jej chrześcijański, związany z katolicyzmem charakter. Katolicyzmu Maríasa nie można jednakże rozumieć jako pewnego religijnego *credo*, gdyż pełni on w jego rozważaniach raczej rolę czegoś, co można by określić jako „ożywczy korzeń”. Według niego poznanie człowieka–osoby możliwe jest jedynie poprzez postrzeganie Absolutu jako fundamentu naszego własnego życia. Dlatego dojście do Boga gwarantuje nadanie sensu naszej osobowej egzystencji. A ponieważ życie jednostki, życie każdego pojedynczego człowieka konstituuje pierwotną i bezpośrednią rzeczywistość – tutaj Marías nawiązuje do swojego mistrza Ortegi y Gasset – filozofowanie marginalizujące problemy dotyczące Absolutu staje się bardzo problematyczne. Bóg wyłania się z każdej ludzkiej egzystencji na sposób tak żywotny, że nasze usiłowania zmierzające do odkrycia w nas ludzkich istot mogą być uwieńczone sukcesem tylko pod warunkiem pełnej akceptacji Absolutu.

**Słowa kluczowe:** Julián Marías, filozofia chrześcijańska, katolicyzm, życie ludzkie, Absolut.