

Julián Marías y “la divina razón”

Enrique González Fernández

FACULTAD DE FILOSOFÍA SAN DÁMASO

MADRID

RESUMEN Partiendo de sus útiles y adecuados conceptos filosóficos, Julián Marías llegó a realizar una “teología según la razón vital”. Frente al desprestigio de la razón, él la calificó como “divina”, porque procede de Dios, porque es él mismo en cuanto Logos. Marías pensó innovadoramente sobre Dios, sobre la imposibilidad de la aniquilación de la persona tras la muerte, sobre el amor y la inmortalidad, así como abordó la extraordinaria empresa de imaginar la vida perdurable, condición necesaria para poder desearla.

PALABRAS CLAVE alguien corporal, circunstancia, conocimiento de Dios, estructura empírica, metafísica, razón vital, sustancia.

SUMMARY *From his useful and appropriate philosophical concepts, Julián Marías made a “Theology according to the vital reason”. Opposite to the loss of prestige of the reason, he considered it “divine”, because it comes from God, Logos. Marías thought in an innovative way about God; about the impossibility of the annihilation of the person after the death; about love and immortality; as well as he approached the extraordinary enterprise of imagining the everlasting life, condition necessary in order to wish it.*

KEY WORDS *somebody, circumstance, knowledge of God, empirical structure, metaphysics, vital reason, substance.*

En 1991 Julián Marías publicó un artículo que tituló *La divina razón puesta en olvido*¹. Citaba así un refulgente, sobrecogedor y rara vez recordado verso que forma parte del primer soneto de las *Rimas sacras* de Lope de Vega.

1 Puede leerse en el segundo volumen de la obra de JULIÁN MARIÁS —que él mismo me pidió preparar— titulada *El curso del tiempo* (Madrid 1998) 422-425. En su prólogo escribió: “En la preparación y ordenación de este libro ha sido inaprecia-

Ese endecasílabo le parecía a Marías una definición de la situación del mundo: “No sólo en nuestra época, por supuesto. *Habet mundus iste noctes suas et non paucas*, dijo San Bernardo: *Tiene este mundo sus noches, y no pocas*. La razón ha sido siempre una luz, casi siempre débil, vertida sobre la oscuridad de las cosas, un afán de claridad necesaria para que el hombre sea hombre. Se ha ido consiguiendo, con frecuentes eclipses, que se vayan alumbrando porciones de realidad, para que el mundo llegue a ser el escenario humano de la vida y no un mero contorno inhóspito”².

Es verdad que en nuestra época se cumple muy especialmente el verso de Lope, pero lo que interesa subrayar es el adjetivo “divina” con que es calificado el sustantivo “razón”. Quizá por ello dicho artículo de Marías terminaba con las siguientes frases: “no perdamos la esperanza; el último verso de ese soneto de Lope de Vega dice: *Vuelve a la patria la razón perdida*”³.

LA FUERZA DE LA RAZÓN

Catorce años después, en marzo de 2005, para el prólogo de su último libro, titulado expresiva y muy significativamente *La fuerza de la razón*, el propio Julián Marías me hacía escribir estas palabras: “La razón es divina, como nos recuerda Lope de Vega. Dios es *Lógos*, es Razón. Y la ha depositado en nosotros, aunque a veces se debilita 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*. Esa luz per-

ble la ayuda de mi amigo Enrique González Fernández, a quien quiero expresar mi profundo agradecimiento” (vol. I, 13). Pasado el tiempo me dictó sus artículos durante más de cinco años hasta su muerte.

² *Ibíd.*, II, 422.

³ *Ibíd.*, 425.

petua que siempre me iluminará. Nos iluminará, divina y admirablemente, a todos con su hermosísima claridad. Con su todopoderosa fuerza”⁴.

Esas palabras —citadas por el Cardenal Rouco en su homilía del funeral de Julián Marías que presidió nueve meses más tarde— eran la despedida pública de aquel filósofo que tanto hizo por defender la fuerza de la razón. Juan Pablo II lo nombró en 1982, cuando creó el Pontificio Consejo para la Cultura, uno de sus doce miembros, representantes de grandes porciones del mundo, y Julián Marías era entonces el único de lengua española.

Diez años después de la *Fides et ratio*, Benedicto XVI ha declarado en 2008 que esa encíclica “se caracteriza por su gran apertura hacia la razón, sobre todo en una época en la que se ha teorizado sobre su debilidad [...] Con este magisterio, la Iglesia se ha hecho intérprete de una exigencia emergente en el contexto cultural actual. Ha querido defender la fuerza de la razón”⁵. Resulta particularmente curioso que Benedicto XVI haya querido ahora emplear esa misma expresión que daba título al último libro de Julián Marías: “la fuerza de la razón”⁶.

Frecuentemente algunos escritores producen malestar porque “lanzan sobre nosotros afirmaciones que podemos tomar o dejar, según nos complazcan o no, pero que no nos llevan a ‘ver’ que las cosas son así, que no buscan nuestro asentimiento racional, no nos fuerzan a rendirnos a la ‘divina razón’”⁷.

Una de las más agudas rendiciones de Marías a la divina razón ha sido su definición de la filosofía como “visión responsable” y, gracias a ella, su esclarecedora “visión antropológica del aborto”, cuestión que tanto lo angustiaba. El niño aún no nacido no es un *qué*, sino un *quién*; no es *algo*, sino *alguien*. Es una realidad *viniente*, que llegará si no lo paramos, si no lo ma-

4 JULIÁN MARIAS, *La fuerza de la razón* (Madrid 2005) 12-13.

5 BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en el Congreso Internacional organizado por la Pontificia Universidad Lateranense en el X Aniversario de la Encíclica “Fides et ratio”* (16 de octubre de 2008).

6 Yo mismo publiqué hace tiempo un artículo que titulé “Benedicto XVI y la fuerza de la razón”: *Cuenta y Razón* 144 (2006) 81-93.

7 MARIAS, “La divina razón puesta en olvido”: *El curso del tiempo*, II, 424.

tamos en el camino. Esto no es exclusivo del niño antes de su nacimiento: la filosofía de Marías enseña que, a diferencia de toda cosa (la cual tiene un ser fijo, hecho, dado de una vez para siempre, definido por su *naturaleza*), la vida humana se define por su *historia*, es un quehacer: *el hombre es siempre una realidad viniente*, que se va haciendo y realizando, alguien siempre inconcluso, un proyecto inacabado, un argumento que tiende a un desenlace. El niño no nacido —como cualquier hombre— es “futurizo”, proyectado u orientado al futuro⁸.

Al recibir, en 1996, el Doctorado *honoris causa* en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca, Julián Marías dijo que hoy se da un frecuente olvido de “las *razones para creer*”. Y afirmaba que “los contenidos de la creencia religiosa cristiana son *razonables*”⁹.

Sus reflexiones sobre la conexión de la razón con la fe arrancaron desde su primera juventud, especialmente desde 1933, cuando —dice— “visité por primera vez Jerusalén y los lugares en que apareció el cristianismo”¹⁰.

Ya el primer ensayo filosófico de Marías, *San Anselmo y el insensato*, de 1935, partiendo de las expresiones agustinianas *fides quaerens intellectum* (la fe que busca el entendimiento, la comprensión) y *credo ut intelligam*

8 Su artículo de mayor repercusión sobre este tema es “Una visión antropológica del aborto”: *Cuenta y Razón* 10 (1983) 9-14, transcripción de una multitudinaria conferencia dada en la Universidad de Salamanca. Quise componer el segundo volumen de *El curso del tiempo* abriéndolo con ese artículo —que se publicó abreviado en el diario *ABC*— antecedido por otro titulado “Las palabras más enérgicas”, sobre lo que dijo Juan Pablo II sobre el aborto en su visita a España el año 1982 (*El curso del tiempo*, II, 15-18). Pueden verse otras reflexiones de Julián Marías sobre el aborto en sus obras: *La justicia social y otras justicias* (Madrid 1979) 95; *La felicidad humana* (Madrid 21989) 164-165; *Razón de la filosofía* (Madrid 1993) 49 y 160; *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida* (Madrid 1995) 98; así como en sus artículos “La cuestión del aborto” (*El curso del tiempo*, II, 245-248) y “La más grave amenaza” (*Ibid.*, 265-267).

9 MARIAS, “Creencia y evidencia”. Lección al recibir el *Doctorado Honoris Causa* en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca, en: *Doctorado Honoris Causa. Dr. Pedro Laín Entralgo. Dr. Julián Marías Aguilera*. Salamanca, 15 de noviembre de 1996 (Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de Teología) 72 y 75.

10 MARIAS, *La perspectiva cristiana* (Madrid 1999) 9. Fue precisamente allí, en esos lugares que él me animó tanto a visitar —a los que acudí por una invitación de mi diócesis de Madrid—, cuando la mañana del 15 de diciembre de 2005 una de sus nueras me avisaba por teléfono de su muerte. Seguidamente me llamó amablemente el Obispo auxiliar de Madrid D. Eugenio Romero Pose para decirme que, en cuanto supo la noticia, pensó inmediatamente en mí, me daba el pésame y me decía que se disponía a acudir al tanatorio para celebrar la misa *corpore insepulto*. Digo esto como homenaje de gratitud y admiración a Mons. Romero Pose.

(creo para entender, para comprender), afrontó innovadoramente la cuestión del argumento ontológico y pudo llegar a entender con lucidez la significación más obvia del insensato, del *insipiens*, ἄφρον (áphron), el que está fuera de sí o enajenado.

Julián Marías recuerda que la fe religiosa ha sido definida como *rationalabile obsequium*. Pero, “sobre todo, me interesa recordar que en ciertos momentos decisivos del pensamiento cristiano —San Anselmo— las creencias o dogmas han sido vividos como una peculiar “realidad” dada, sobre la cual tenía que ejercitarse la razón, y de ahí el famoso principio *fides quaerens intellectum* o, en otra forma, *credo ut intelligam*”¹¹.

EL DESPRESTIGIO DE LA RAZÓN

El verso en once sílabas *la divina razón puesta en olvido* describe, en gran medida, la situación de nuestro tiempo, en que se da un eclipse de esa razón, la cual suele ser puesta en olvido para comprender la realidad humana y, más aún, divina. Y, por supuesto, se pone en olvido que esa razón procede de Dios, es divina.

Por otro lado, con el título de su último libro podría resumirse la entera tarea intelectual de Julián Marías, el cual ha descubierto tantas realidades gracias a tal fuerza. Más concretamente, siempre ha dicho que su labor consiste en mostrar la suma importancia de la razón, minusvalorada por ciertas tendencias y actitudes. Por eso comienza el prólogo a *La fuerza de la razón* con estas palabras: “He dedicado gran parte de mi vida a mostrar la fuerza de la razón, tan útil para comprender la realidad”¹².

Pero hoy se da una “casi total ausencia de la idea de razón. Hay un hecho decisivo en la casi totalidad de la filosofía contemporánea y es la palidez, casi borrosa, de la idea de razón. Incluso la palabra se usa extrañamen-

¹¹ MARIAS, *Introducción a la Filosofía* (Madrid 1976) 147.

¹² MARIAS, *La fuerza de la razón*, 11.

te poco. La filosofía alemana había usado a fondo, ya desde Kant, el concepto de “Vernunft”; es sorprendente su escasez en el uso terminológico más reciente. El francés “raison” ha caído igualmente en desuso; diríamos algo parecido de la “ragione” italiana. En cuanto al inglés “reason”, siempre ha sido de uso infrecuente, sustituida muchas veces por la palabra “mind”, que es otra cosa. Esto que podríamos llamar “desuso lingüístico” ha llevado a la muy frecuente omisión del sentido mismo de lo que es razón”¹³.

Sobre todos nosotros se cierne una grave amenaza: la crisis del pensamiento, el abandono de la razón, la suplantación de la filosofía por otras cosas que no lo son. Frente a ello, lo más necesario es “la posesión de una filosofía adecuada, la capacidad y la voluntad de usar a fondo la razón”¹⁴.

Hay que decir que “el único avance en muchos decenios de la comprensión del sentido de la razón ha sido la noción de razón vital y razón histórica, forjada por Ortega desde su primer libro y utilizada casi exclusivamente por algunos de sus continuadores. Esto significó una singular innovación, que no ha sido ni siquiera percibida fuera de un estrecho círculo de conocedores. Dado el desinterés por la filosofía, existente hoy en casi todos los países —fenómeno sobre el cual habría que reflexionar a fondo—, puede decirse que esa innovación ha quedado suspendida y olvidada”¹⁵.

LA RAZÓN VITAL

Ortega escribió muy poco sobre su método, el de la razón vital. Una vez descubierto, estaba ahí para que fuera desarrollado y usado por Marías, su principal discípulo y amigo, el cual escribe que muchas “veces se ha abusado de la razón, se ha desconocido su verdadero carácter, se la ha tenido en la boca identificándola con ciertos deseos particulares, cuando se ha querido que el mundo sea a gusto de algunos hombres, y no como es; a esto se ha llamado

¹³ *Ibíd.*, 176.

¹⁴ MARIAS, *Una vida presente. Memorias 2 (1951-1975)* (Madrid 1989) 342.

¹⁵ MARIAS, *La fuerza de la razón*, 176-177.

"racionalismo", algo que no acaba de ser racional. La relación del hombre con la razón no consiste primariamente en poseerla, sino en necesitarla y buscarla, en esforzarse por su conquista y ejercicio"¹⁶.

En el siglo XIX el racionalismo (la idea reduccionista de la razón, vista ésta como razón abstracta, que renuncia a pensar la vida humana y, por tanto, sustituye la realidad por un esquema de ella) motivó un movimiento contrario: el irracionalismo. Dada esa idea vigente de la razón, el irracionalismo era justificado. Hay que recordar que en la segunda mitad del siglo XIX se produce dicha reacción contra el racionalismo y es adoptada una postura irracionalista por Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Spengler y más adelante Unamuno, que abandonan la razón como método para conocer la vida, la historia o Dios.

El propio Unamuno, en su obra *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) —donde da al irracionalismo una formulación enérgica— escribe que "todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital"¹⁷. Exclama: "¡Qué de contradicciones, Dios mío, cuando queremos casar la vida y la razón!". Y sigue en estos términos: "No me someto a la razón y me rebelo contra ella". La vida "es contrarracional". "Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida". Repite: "Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital". Ni "la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital". "Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino una lucha entre la razón y la vida". "Y hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital". Habla del "proceso mismo vital de la filosofía en la lucha de la vida contra la razón y de esta contra aquella". Y de "la eterna protesta de la vida contra la razón"¹⁸.

Como dice Marías, esa obra de Unamuno fue un estímulo polémico para Ortega, el cual llega a una nueva idea de la razón y supera el racionalismo, pero no para recaer en el irracionalismo, sino para ir más allá de ambos con

¹⁶ MARIAS, "La divina razón puesta en olvido", 422-423.

¹⁷ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (Madrid 6^a1994) 75.

¹⁸ *Ibid.*, 76-170.

la razón vital. Ortega piensa que la razón es una función vital y publica entonces —como respuesta a Unamuno, al año siguiente, 1914, en que nació Marías— las *Meditaciones del Quijote*, en donde escribe que la “razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!”¹⁹.

La razón pura de Kant, la razón de los racionalistas del siglo XVII, la razón geométrica, la razón físico-matemática, que sirve tan bien para conocer la naturaleza —simplificaciones abstractas de la razón—, no funciona tanto en los asuntos humanos, no es capaz de pensar la realidad de la vida humana. Esta constatación ha sido la fuente de los irracionalismos que han irrumpido en la filosofía durante los últimos cien años. Ortega repara en que la razón matemática, la razón pura, no es más que una forma particular de la razón. Entenderla como la razón sin más es tomar la parte por el todo: una falsedad. Junto a la razón matemática, y por encima de ésta, se encuentra la razón vital. Esta razón no es menos razón que la otra, sino al contrario. La vida misma es la razón vital. La razón sin la cual no es posible la vida. Vivir es ya entender. La vida es el órgano mismo de la comprensión. La razón es la vida humana. Una realidad humana sólo resulta inteligible desde la vida. Ésta es el verdadero instrumento de comprensión de toda realidad. La vida es inteligible. Vivir es dar razón de lo que se hace en cada instante.

La expresión *razón vital* es todavía hoy escasamente comprendida. Debe quedar claro que la razón vital es la vida misma. Vivir es no tener más remedio que razonar. Sin la razón no puedo vivir, porque sólo puedo vivir pensando, razonando. En la vida humana no se puede hacer nada sin pensar, sin razonar. “Como la vida no está hecha, sino por hacer, y en cada momento tenemos que elegir entre las posibilidades que nuestra situación nos ofrece, necesitamos hacernos cargo de esta en su integridad; y esto es razón. El hom-

19 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de JULIÁN MARÍAS (Madrid 21990) 149-151.

bre, pues, por no tener un ser ya hecho, no puede vivir sin orientarse, es decir, sin pensar, sin razonar. La vida es, en su misma sustancia, razón”. Entender es saber a qué atenerse respecto a la situación en que se está: algo es entendido cuando funciona dentro de mi vida. “Por tanto, la razón —el órgano de comprensión de la realidad— no es otra cosa que la vida. Esto es lo que quiere decir razón vital: la razón de la vida; con más precisión aún, la razón que es la vida. La expresión *razón viviente*, usada también por Ortega, aclara más esta radical complicación de la vida humana. Es la vida en su efectivo movimiento, en su vivir biográfico, la que hace entender, la que da razón”²⁰.

Piensa Marías que la razón se constituye viviendo, que el ejercicio de la razón es siempre personal. La única manera de vivir es pensar, razonar. La vida da razón de lo real. La vida “exige la razón, que brota de la necesidad de hacer lo que hay que hacer. Por eso la razón *es vital* o *viviente*”²¹. Es decir, la razón es la vida misma en su función de comprender la realidad.

La razón “se constituye viviendo y para vivir. La vida humana la exige”²². Por ello, “no puedo vivir sin justificar por qué hago lo que hago, con intrínseca responsabilidad, y por eso la vida requiere la razón vital, en virtud de la cual ella misma da razón de la conducta y de la circunstancia con la cual se hace”²³. Y sólo puedo hacer algo *dando razón* de eso que hago. La vida misma da razón en cuanto que es su instrumento. Frente al absurdo, la vida humana es ya sentido, es el elemento del sentido.

Según Marías, “vivir es aprehender la realidad en su efectiva conexión. *La vida es la forma concreta de la razón*. Y, por otra parte, para vivir necesito saber a qué atenerme, aprehender la realidad en su conexión = razonar, pensar: la vida sólo es *posible* mediante la razón. Esto es lo que se llama en español desde hace medio siglo *razón vital*”²⁴. Todo lo cual es, para Marías, metafísica: esfuerzo para salir del estado de incertidumbre y lograr la verdad

²⁰ MARIAS, *Acerca de Ortega* (Madrid 1991) 36.

²¹ MARIAS, *Razón de la filosofía*, 126.

²² *Ibid.*, 136.

²³ *Ibid.*, 292.

²⁴ MARIAS, *Antropología metafísica* (Madrid ³1987) 62-63.

mediante el método de la razón vital. La misión de la metafísica es hacer que sepamos a qué atenernos sobre la realidad radical: *mi vida*, la de cada cual²⁵.

Ortega descubrió “*que es la vida misma la que da razón, instrumentum reddendi rationem*, que comprendo algo cuando funciona dentro de mi vida, que es ella la que lo hace inteligible. Por eso no se entiende nada humano más que contando una historia, y la razón es *narrativa*”. Y “en su forma concreta la razón es *razón histórica*, no la razón usual *aplicada* a la historia —esto lo hizo magistralmente Dilthey—, sino *la razón que es la historia*, que descubre lo que el hombre ha sido y es”²⁶. Porque para entender algo que un hombre hace no hay más remedio que contar una historia: narrar lo que a ese hombre le acontece. Sólo así resulta inteligible una realidad humana, sólo así se puede dar razón de algo humano.

La razón vital o histórica “ha funcionado de hecho siempre que la razón sin más se ha aplicado a lo real sin suplantarlo, dejando que muestre su efectiva consistencia”²⁷.

Piensa Marías que resulta tan evidente el hecho de que la razón es vital, que “es menester dejar de calificar esta filosofía nuestra como la de la razón vital: habría que hablar de la razón sin más. Dejemos que la razón se imponga y venza por sí misma, sin calificativos, con toda su poderosa fuerza”²⁸.

La razón vital es “la razón sin más, sin adjetivos, en un sentido pleno y eminente. La necesidad *provisional* de adjetivarla se debe solo a que hay que distinguirla de las efectivas formas particulares y simplificaciones abstractas de ellas —razón pura, razón físico-matemática, etc.—, solo de las cuales se han ocupado las teorías de la razón existentes hasta ahora; pero cuando la doctrina de la razón vital sea suficientemente conocida y entendida, se advertirá que es la razón *simpliciter*”²⁹.

25 Puede verse la innovadora obra de MARIAS titulada *Idea de la metafísica* (Madrid 1953).

26 MARIAS, *Razón de la filosofía*, 109.

27 MARIAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, 39.

28 MARIAS, *La fuerza de la razón*, 11-12.

29 MARIAS, *Ensayos de teoría*; en *Obras. IV* (Madrid 41969) 402.

EL IRRACIONALISMO TEOLÓGICO

Pueden referirse algunos textos de Unamuno: "No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear en fuerza de fe a mi Dios inmortalizador"³⁰. Se queja de que el catolicismo haya "querido racionalizar esa fe". Piensa que la razón es enemiga de la fe. Incluso, "por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos contradice". Opina que debe quedar sentado que la razón "no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible, sino que prueba más bien, dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende". "Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a esta". "Esto de la inmortalidad del alma, de la persistencia de la conciencia individual, no es racional, cae fuera de la razón. Es como problema, y aparte de la solución que se le dé, irracional. Racionalmente carece de sentido hasta el plantearlo". "La fe en la inmortalidad es irracional".

Sigue diciendo Unamuno que ni "la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital". "Filosofía y religión son enemigas entre sí". "Toda posición de acuerdo y de armonía persistente entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, se hace imposible". La "inmortalidad del alma individual es un contrasentido lógico, es algo, no sólo irracional, sino contrarracional". Confiesa que "no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí".

Unamuno piensa que lo divino es ilógico, irracional. "Y no sólo no se cree con la razón ni aun sobre la razón o por debajo de ella, sino que se cree contra la razón. La fe religiosa, habrá que decirlo una vez más, no es ya tan solo irracional, es contrarracional". Citando a Kierkegaard escribe que la fe "es la crucifixión de la razón". "La filosofía, en el fondo, aborrece al cristianismo"³¹.

30 MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 89.

31 *Ibid.*, 95-309.

UNA TEOLOGÍA SEGÚN LA RAZÓN VITAL

En contraste con ese irracionalismo, la fe cristiana de Marías lo ha llevado a comprenderla; se ha esforzado en entender el cristianismo con el instrumento intelectual que para él es el más adecuado: la razón vital. Una vez Marías le preguntó a Ortega: “¿Qué le parecería una *Suma Teológica según la razón vital*?”. Se quedó un momento en silencio y me dijo: “No estaría mal: sería posible”. Creí ver una chispa de ilusión en sus ojos, pero ciertamente aquella empresa no era suya”³².

Mejor que de demostración y de pruebas, Julián Marías prefería hablar de razones de la existencia de Dios. Por su parte, Unamuno escribía que a Dios no se llega por la razón: “La razón nos aparta más bien de él”³³. “Mientras peregriné por los campos de la razón a busca de Dios, no pude encontrarle”³⁴.

Pero según Marías, uno “puede sentirse bajo la mirada de Dios —que, sin embargo, nos deja solos— y en las manos de Dios —que, no solo nos deja ser libres, sino nos fuerza a ello, nos pone en libertad—. Sentirse así es una experiencia radical, y en ella se ve uno como persona”³⁵.

La vida es radical soledad. Pero además Marías afirma, como Ortega, cuál es “el destino de los innovadores y los hombres insobornables: quedarse solos. Cuando Dios se muestra particularmente propicio con alguno, se queda *casi solo*”³⁶.

Unas palabras de San Agustín, en su *De vera religione*, a Julián Marías le agradaba repetir: *Noli foras ire; in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas* (No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad). Un agustiniano como San Anselmo se refería al hombre insensato, *insipiens*, ἄφρων (*áphron*), el que está fuera de sí o enajenado, invitando a la entrada en sí mismo, a la plena posesión. El hom-

32 MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias* (Madrid 1983) 503.

33 MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 190.

34 *Ibíd.*, 191.

35 MARÍAS, *Persona* (Madrid 1996) 99.

36 MARÍAS, *Acerca de Ortega*, 119.

bre interior o ensimismado, a diferencia del alterado, encuentra una imagen de Dios en la medida en que se encuentra a sí mismo.

Según el salmo 13, *Dicit insipiens in corde suo: non est Deus*. El *insipiens*, el insensato, "es el que no tiene sentido". El filósofo francés François Pierre Maine de Biran hablaba, a comienzos del siglo XIX, sobre "el sentido íntimo", *le sens intime*. Este sentido "es lo que más propiamente constituye al hombre, y por eso el que carece de él está fuera de sí o enajenado". Según San Anselmo, la "inexistencia de Dios es impensable". Anselmo de Canterbury arguye con la propia intimidad de su persona. El pensar en Dios con plenitud y verdad "lleva a ver que no se puede negar que lo haya. Entonces el hombre no es insensato, sino dueño de sí mismo, levantado de su oscuridad a la contemplación de Dios, para la que está hecho. Restituido, pues, a su verdadero ser, en la medida en que Dios ilumina y se deja conocer en este mundo"³⁷.

Recuérdese que las palabras latinas *intus* e *intra* tienen un comparativo, *interior*, lo que está más adentro. Y hay un superlativo, *intimus*, que designa lo más interior, la suma interioridad. Hay que entrar en esa interioridad para conocer a Dios.

Piensa Marías que quizá el único que intentó seriamente realizar la filosofía postulada por Maine de Biran fue Auguste Joseph Alphonse Gratry, al que dedicó su tesis doctoral. Para Gratry, el conocimiento de Dios está al alcance de todos porque su luz ilumina a todo hombre que viene a este mundo. "El hombre, según Gratry, tiene tres facultades: una primaria, el *sentido*, y dos derivadas, la inteligencia y la voluntad. El sentido es el fondo de la persona. Y este sentido es triple: externo, mediante el cual siento la realidad de mi cuerpo y del mundo; íntimo, con el que me siento a mí mismo y a *mís prójimos*, y divino, por el cual encuentro a Dios en el fondo de mi alma, que es imagen suya. Este *sentido divino* define la relación primaria del hombre con Dios, relación *radical*, porque el ente humano tiene su fundamento y su raíz

37 MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*; en *Obras*. IV, 24-29.

en Dios. El hombre encuentra en su fondo un contacto divino, *y allí reside su fuerza, que la hace ser*³⁸.

El hombre recibe de Dios el impulso y la fuerza para vivir. Y vivir no es simplemente ser, sino lo que hace el hombre gracias a la fuerza que recibe del contacto de Dios. “Porque el modo concreto como Dios hace vivir al hombre es *sosteniéndolo*. Dios es, por tanto, el *fundamento* de la vida humana; el hombre es y vive desde su centro o raíz, que es el sentido divino, *apoyándose* en Dios”.

Desde ese punto de vista interpreta Graty el ateísmo. “El ateo es el hombre que está privado del sentido divino —en la medida en que esto es posible— o lo tiene oscurecido; es, pues, un *in-sensato*, un *de-mente*, no está en sí mismo, sino *enajenado*”³⁹.

Dios habla al hombre. “Esto hace que pueda insertarse en la razón humana un germen sobrenatural, mediante el cual es posible el paso de la *razón* a la *fe*. De este modo, la razón humana, después de llegar al término del orden inferior del conocimiento de Dios, puede, *con la ayuda de este*, penetrar de algún modo en el otro orden y alcanzar la otra luz, la luz sobrenatural de la razón, que no anula la puramente humana, sino que la esclarece”⁴⁰.

Se trata de buscarme “como persona, como intimidad, y en ella, a Dios. Yo me intereso a mí mismo porque es allí donde encuentro a Dios. Si lo busco por el mundo, difícilmente lo encuentro; cuando entro en mí mismo es cuando puedo descubrir la huella de Dios, me descubro como *imago Dei*, imagen de Dios. Es mi intimidad el lugar donde puedo encontrar la huella de Dios, donde puedo rastrear esa realidad, no sólo suprema, sino autora de todas las demás, y por supuesto, de la mía, en cuanto creador”. Esto significa un total cambio de perspectiva con respecto al pensamiento anterior al cristianismo. Un planteamiento tan totalmente nuevo que nada tiene que ver con el pensamiento helénico o romano. Se “trata de buscar a Dios allí

38 MARIAS, *El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo*; en *Obras. IV*, 67.

39 *Ibíd.*, 67-68.

40 MARIAS, *La filosofía del Padre Graty*; en *Obras. IV*, 324-325.

donde primariamente se lo puede encontrar, donde más se manifiesta, es decir, en mí"⁴¹.

Hoy las técnicas de envilecimiento (*techniques d'avilissement* en expresión de Gabriel Marcel) invitan a hacer lo más fácil y cómodo: la huida de sí mismo, la despersonalización. Muchos están interesados en el envilecimiento y la despersonalización para que el hombre sea manipulable. Por eso a tantas personas les resulta muy difícil encontrar a Dios en su vida. Hace falta valor, valentía, para ensimismarse.

Recuérdense esas palabras que Marías escribió en *La divina razón puesta en olvido*: la razón es "un afán de claridad necesaria para que el hombre sea hombre". Muchos opinan que el Humanismo es causa de crisis religiosa. ¿No ocurrirá más bien al contrario? Parece que es precisamente la falta de Humanismo la que conduce a la irreligiosidad. Cuanto más Humanismo haya, habrá mayor conocimiento y amor de Dios, su gracia podrá perfeccionar a la persona que sin valores humanos, sin cultura humanística, queda mutilada, incapaz de ensimismarse para encontrar dentro de sí la imagen de ese Creador suyo que precisamente se hizo hombre. San Juan dice que el *Lógos* es "la luz verdadera que ilumina a todo hombre". Podría decirse que quienes desde la religión critican al Humanismo hacen el juego, sin darse cuenta, a aquellos que desean manipular al hombre despojándolo de su calidad humana, del cultivo de las Humanidades, con el fin de que, no pudiendo encontrarse a sí mismo ni a Dios, quede reducido a un primitivo, un alterado, un nuevo bárbaro⁴².

Nótese que la crítica desde la religión al Humanismo parece ser síntoma, en el fondo, de poca fe, de dejar de creer con todas sus consecuencias que el hombre sea imagen de su Creador, de que pueda encontrarse la verdad, el *Lógos*, en cada hombre.

Téngase presente el ensayo de Ortega titulado *Ensimismamiento y alteración*. En lugar de vivir *desde sí mismo*, el hombre de nuestro tiempo vive

41 MARIAS, *Problemas del cristianismo* (Barcelona 3^a1995) 145.

42 Remito a mi libro *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie* (Madrid 2003). Frecuentemente el Papa Benedicto XVI habla de «humanismo pleno».

como otro, *alter*. Por eso su estado es de *alteración*, opuesta al *ensimismamiento*. Al imperativo “convertíos”, Ortega prefería decir “ensimismaos”, buscad vuestro verdadero yo, invitación que según él hoy urgiría dar a los hombres, sobre todo a los jóvenes, la mayoría de los cuales viven fuera de sí mismos, alterados, deshumanizados.

Hay otra frase de San Agustín que a Marías le agradaba repetir: *non intratur in veritatem nisi per caritatem*, no se entra en la verdad sino por la caridad. Si en el hombre interior reside la verdad, ésta sólo se alcanza mediante la caridad. Por eso el amor debe ser la máxima razón de la existencia de Dios. “Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios”, escribe San Juan. Cuando yo amo a alguien, conozco a Dios, me doy cuenta de que existe aquel que es amor, su fuente, su origen, su causa. Porque de Dios procede el amor. El amor es de Dios. Por eso el amor da razón de Dios.

Al encontrar dentro de uno mismo, gracias a ese sentido divino de que habla Gratre, el amor de Dios, toman especial relevancia otras palabras de San Juan: “nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él”.

Los griegos definían al hombre como *zôon lógon échon*, el viviente que tiene logos. Cristo se presenta como el Logos, la Vida (*Zoé*) que ha creado a su imagen y semejanza a ese viviente que tiene logos. En cada uno ha dejado su huella. Cada persona encuentra dentro de sí razón de amor.

Por otra parte, si “el mundo ha sido creado por Dios, es inteligible *que sea inteligible*, pues es el resultado de una donación de una Divinidad que lo ha “imaginado” —si vale esta expresión evidentemente antropomórfica— en sus menores detalles o, si se prefiere, en la clave de su desarrollo. En la mente divina estaría todo lo real y todo lo posible, y por tanto le pertenecería al mundo una inteligibilidad que el hombre puede rastrear y parcialmente descubrir”⁴³.

Además, según Marías, uno de los rasgos de la vida humana es el sentido de ella. No puedo vivir sin justificar por qué hago lo que hago, con res-

43 MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 287-288.

ponsabilidad, y por eso la vida requiere la razón vital, en virtud de la cual ella misma da razón de la conducta y de la realidad entera. “A la vida humana le pertenece, pues, la exigencia de inteligibilidad y sentido. No parece claro que la realidad lo tenga si no hay un Dios que la “piense” —*sit venia verbo*—, la comprenda y la tenga en su mente. No parece tampoco inteligible la propia realidad humana sometida a un azar cósmico, sin ser conocida por nadie. Al hombre le pertenece un *nombre propio*, no solo un nombre común que lo significa, sino otro nominativo, personal, vocativo. ¿Es verosímil que todos ellos sean desconocidos, y pronto absolutamente olvidados?”⁴⁴.

En esta concepción, “cada hombre es único, conocido personalmente por el Creador, con su nombre, por el cual espera ser llamado —el nombre propio es primariamente *vocativo*”⁴⁵.

Finalmente, es notoria la existencia del mal, de la maldad, del *mysterium iniquitatis*, de los innumerables males que acontecen en el mundo. Es evidente que el resultado del mundo no concuerda con lo que Dios ha querido. Pero hay que fijarse en la trama y la urdimbre del tapiz final. “Se podría entender la Providencia como algo que da “compañía” al hombre, que no se siente solo y abandonado. La consecuencia es la esperanza de que la realidad tenga *sentido*, la creencia de que lo tiene y por eso puede buscarse e indagarse”⁴⁶.

IMPOSIBILIDAD DE LA ANIQUILACIÓN

Es verdad que Dios interesa por sí mismo, el Amor, la Suma Bondad. Pero también es cierto que primariamente Dios no aparece como fundamento o clave del universo, sino como sustentador de la inmortalidad personal (consecuencia de su amor a cada criatura), fiador de la esperanza del hombre en una vida ultraterrena, aquel que hace imposible la aniquilación de la persona.

⁴⁴ *Ibid.*, 292.

⁴⁵ MARIAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, 179-180.

⁴⁶ MARIAS, *La perspectiva cristiana*, 52. El año de la publicación de ese libro, 1999, el Cardenal Rouco invitó a Julián Marías a dar una conferencia sobre él en el Seminario de Madrid.

Según Marías, al cristianismo le es esencial mantener viva e intensificar la esperanza y el deseo de la otra vida. Se trata de una cuestión primaria. Él la aborda como parte central de su pensamiento, y la razón vital le permitió escribir sobre ella páginas realmente innovadoras.

Cuando murió Ortega, en 1955, Marías escribió que esperaba seguir conversando con él: “Como creo en la vida perdurable, cuento con esa *conversación infinita*. Y como también creo en la resurrección de la carne, espero oír otra vez su voz entrañable y sentir en mi mano su mano eternamente amiga”⁴⁷.

Tan conocida era por sus ilustres amigos la marcada fe que Julián Marías tenía en la resurrección, que solían preguntarle por ella. Al borde de los cien años, Ramón Menéndez Pidal, cuyo sueño eran los juglares que tanto estudió toda su vida, a los que había dedicado tanto ilusionado esfuerzo, le preguntaba: “Marías, ¿cree usted que podré ver a los juglares?”⁴⁸. Respondió diciendo que esperaba que sí y que “yo contaba con hacerle más de cuatro preguntas a Aristóteles”⁴⁹.

En la muerte de Azorín escribió: “Creo que ahora tendrá Azorín, junto, ante sus ojos nuevamente abiertos, todo lo que fue mirando con amor durante casi un siglo [...] Siento ahora la necesidad de tender la mano a Azorín, en despedida, y darle las gracias. Y de darle gracias a Dios por él”⁵⁰.

Cuando murió su mujer, Julián Marías quedó en situación tan abatida que —cuenta— no “me sostenía más que la profunda fe en la resurrección, la evidencia de que la persona que era Lolita no podía haberse destruido por un proceso corporal, de que volvería a verla y estar con ella”⁵¹.

Y sus memorias terminan diciendo que su esperanza en la inmortalidad personal y en la resurrección de la carne se refiere, más que a él, a las

47 MARÍAS, *Acerca de Ortega*, 104.

48 MARÍAS, *La felicidad humana*, 365. Puede verse también su libro *Literatura y generaciones* (Madrid 1975) 119.

49 MARÍAS, *El curso del tiempo*, II, 171.

50 MARÍAS, *Literatura y generaciones*, 132.

51 MARÍAS, *Una vida presente. Memorias 3 (1975-1989)* (Madrid 1989) 67.

personas, "a quienes siento como necesarias e imprescindibles para ser y seguir siendo quien soy"⁵².

Cualquier cosa puede destruirse; el hombre, en cambio, no. Julián Marías considera impensable que con la muerte sobrevenga la aniquilación de la persona, su eliminación, su radical destrucción, sobre todo cuando muere alguien a quien queremos, cuya posible aniquilación resulta inimaginable, inverosímil: "¿puede la persona aceptar su destrucción? ¿No es contradictorio?"⁵³. Si el nacimiento de cualquier persona es una innovación radical de realidad, una creación (que es la aparición de una realidad nueva e irreductible), ¿entonces la muerte es una radical destrucción, una aniquilación? La radical destrucción o aniquilación de la persona —como la innovación radical de realidad o su creación— no es pensable con el repertorio de conceptos limitados para comprender las cosas. Parece coherente mostrar la perduración o inmortalidad de quien "es esencialmente sacro: la persona humana"⁵⁴. Para Unamuno, la posibilidad de la aniquilación, de que no hubiera nada tras la muerte, de la extinción total de la persona, era mucho más angustiada que el infierno.

Mi vida, la de cada cual, se encamina no hacia la aniquilación, sino más bien hacia la perduración. Para Marías, la suposición de que mi vida se aniquila al morir sin que sea posible esa perduración se basa no en el examen de pruebas, sino en la falta de imaginación, en el encogimiento de hombros intelectual. Es inconcebible la muerte personal después de la biológica. La carga de la prueba recae en quienes niegan la perduración, no en quienes la admiten. "Ahora bien, la aniquilación no se admite para realidades físicas, transformadas en otras o en consecuencias energéticas; es decir, no parece aceptable para realidades *inferiores*; paradójicamente se reserva y acepta con facilidad para la suprema realidad conocida. Lo primero que salta a la vista es la extremada inverosimilitud de esta suposición". La aceptación de esta con-

⁵² *Ibid.*, 409.

⁵³ MARIAS, *Persona*, 173.

⁵⁴ *Ibid.* 30.

cepción, “la creencia difundida de que el *onus probandi* corresponde al que afirma la posibilidad de una supervivencia de la persona y no al que la niega, es una muestra de la falta de rigor con que suele procederse”⁵⁵.

La pretensión de inmortalidad es universal, particularmente en el cristianismo. Si “el hombre se acaba, se extingue, la religión carece de sentido”. Por eso le parece “una refinada crueldad el intento de despojar de la esperanza a las personas, principalmente a aquellas que apenas pueden esperar nada en este mundo. Viejos, solitarios, enfermos, pobres, con defectos que entorpecen la vida, tienen tal vez la esperanza de seguir viviendo mejor, de un modo vividero, acaso incomparablemente superior a lo que han conocido. Y los que han gozado o gozan de una vida relativamente satisfactoria, cuyo valor conocen, en un mundo sustancialmente bueno, con personas amadas, aspiran a la continuidad de todo eso, a su incremento y perfección”⁵⁶.

Uno de los numerosos cursos que dio Julián Marías se tituló *Un siglo de antropología cinematográfica*. Allí aprovechó para hacer ver cómo el cine muestra, siquiera tácitamente, una imagen de la perduración, una metáfora de la inmortalidad de las personas, de la imposibilidad de su aniquilación. Ya había escrito algo parecido anteriormente, al hablar de la supervivencia de los actores muertos: “En las películas se conservan, con una plenitud nunca antes alcanzada, hombres y mujeres que ya no viven. A pesar de ello, *los vemos vivir*; moverse, ejecutar las acciones de la vida, manifestar su intimidad, mirarse o mirarnos”⁵⁷. Por otro lado, a medida “que el cine va teniendo alguna antigüedad, aunque no llegue a un siglo, son más frecuentes las películas que vemos cuando algunos de sus actores, o todos, están muertos. Y sin embargo para el espectador están vivos, están viviendo ante él”⁵⁸.

55 MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 275-276.

56 MARÍAS, *La fuerza de la razón*, 63.

57 MARÍAS, *Reflexión sobre el cine*. Discurso del académico electo Excmo. Sr. D. Julián Marías en el acto de su Recepción Pública el día 16 de diciembre de 1990. Y contestación del Excmo. Sr. D. Fernando Chueca Goitia. Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Madrid MCMXC, pág. 19.

58 MARÍAS, *La educación sentimental* (Madrid 1992) 216.

Una larga tradición pensará que se trata de inmortalidad del alma. De lo que se trata en el cristianismo es de la resurrección, su núcleo esencial. No es sólo resurrección de los muertos, sino de la carne. Se trata de la salvación de la realidad humana entera, tal como es. El fundamento de la resurrección, prometida por él a todos los hombres, es la de Cristo, que la hace accesible ante los apóstoles, particularmente ante Tomás, que no acababa de creer en lo que *le dicen*, pero tan pronto como *lo ve*, lo reconoce de la forma más enérgica y admirable. Sus palabras al ver a Jesús son para Marías conmovedoras: "¡Señor mío y Dios mío!" (*Ho Kýriós mou kai ho Theós mou*). "Siempre he pensado que Santo Tomás apóstol debería ser patrono de los filósofos"⁵⁹. Y escribe más abajo: "Podría muy bien ser el patrono de los filósofos"⁶⁰. Recuérdese su definición de filosofía como "visión responsable".

AMOR E INMORTALIDAD

A la esperanza, fundamento de la fe, se añade, de modo eminente en el cristianismo, el amor. De las tres palabras griegas que lo designan, *éros*, *phília*, *agápe*⁶¹, el Nuevo Testamento usa principalmente la última (traducida en la Vulgata por *caritas*). El vocablo *agápe* se repite constantemente en el Nuevo Testamento, "en proporción incomparable con ningún otro texto conocido, ni siquiera el Antiguo Testamento. El amor es lo que da su sentido más profundo a la esperanza de inmortalidad. Cuando se ama verdaderamente a algunas personas, su desaparición es inaceptable. Se necesita que sigan existiendo para seguir siendo amadas. El afán de inmortalidad, lejos de ser egoísmo, como a veces se ha reprochado a Unamuno, es lo contrario: la forma suprema de al-

⁵⁹ MARIAS, *La perspectiva cristiana*, 81.

⁶⁰ *Ibid.*, 135.

⁶¹ Últimamente no se transcriben bien esas palabras griegas. Aparte de no transcribir el acento agudo de *éros* y *phília*, que debe hacerse, se dice inexplicablemente *agapé*.

truismo, la afirmación de los demás. La inmortalidad de uno mismo es simplemente un caso más, la condición de que todo eso tenga sentido”⁶².

Piensa Marías que hubo un momento de la historia, que se puede fijar en el siglo XVIII y en algunos países, en que se engendró una actitud que antes no había existido y que él llama el “proselitismo de la negatividad”: “Ha habido grupos de personas, equipos bien organizados, que han tratado de arrancar la esperanza a los demás hombres. Habría que preguntarse en serio si ellos mismos la habían perdido, si su actitud no era en el fondo un juego, una táctica, una inmensa frivolidad. Ha parecido “distinguido”, selecto, superior, no esperar, dar por supuesto que la vida termina con la muerte biológica, y no hay más. Esta actitud se ha transmitido, de muy diversas maneras, a lo largo de los últimos siglos, con diversos pretextos, con una variedad de propósitos, desde ciertas fechas, marcadamente políticos”⁶³.

Los que niegan la inmortalidad personal no parecen excesivamente preocupados por su escepticismo. Marías sí: “Esto me parece lo peor, porque además de perder el horizonte han perdido la conciencia de lo que es *vivir*, esto es, necesitar seguir viviendo siempre; y, lo que es más, necesitar que sigan viviendo *siempre* las personas amadas, cuya aniquilación, si verdaderamente son amadas, resulta insoportable”⁶⁴. El amor y el anhelo de inmortalidad aparecen juntos. En la medida en que uno ama necesita seguir viviendo más allá de la muerte. El anhelo de tener una vida perdurable es ante todo el reconocimiento del amor a otras vidas. Y “la razón más profunda del *desinterés* de tantos hombres de nuestra época por la perduración de la vida tras la muerte es la pobreza de su amor, el desconocimiento de lo que es amor en el sentido radical de la palabra, que no admite la posibilidad de que se extinga, y por tanto reclama la pervivencia de las personas que lo realizan”⁶⁵.

62 MARÍAS, *La fuerza de la razón*, 64.

63 *Ibíd.*, 64-65.

64 MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, 31.

65 MARÍAS, *La educación sentimental*, 280-281.

Porque “Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, por amor efusivo. Es inconcebible que lo ame solamente *un rato* y consienta su destrucción. El amor de Dios tiene que ser *para siempre*”⁶⁶.

Marías considera que *el hombre* como “estructura empírica” —denominación propia de su filosofía— nos remite a la muerte, mientras que *mi vida*, la de cada cual, a la perduración. Y si estamos llamados a la otra vida, ¿para qué ésta? “¿No hubiera podido Dios ponernos directamente en la otra, instalarnos definitivamente en la vida perdurable? La idea de que Dios nos “prueba” en esta vida, nos somete a una especie de examen moral para ver cómo nos portamos antes de premiarnos o castigarnos, es demasiado tosca e insatisfactoria”. Lo que sucede es que “si Dios nos pusiera directamente en el Paraíso, seríamos *otra cosa*. El hombre es quien, una vez creado y puesto en la vida, *se hace a sí mismo*”. La “vida mortal —los días contados—, tensa entre el nacimiento y la muerte, es el tiempo en que el hombre se *elige* a sí mismo, no lo que es sino *quién* es, en que inventa y decide *quién quiere ser* (y no acaba de ser). Podemos imaginar esta vida como la elección de la otra, la otra como la realización de ésta. Siempre me ha conmovido, más que ningún otro, el terrible verso del *Dies irae* que canta: *quidquid latet apparebit*, “todo lo que está oculto aparecerá”. Todo lo realmente querido, será. A eso nos condenamos: a ser de verdad y para siempre lo que hemos querido”⁶⁷.

En la vida perdurable aparecerá todo. “No sólo los pecados, por supuesto, sino toda nuestra realidad, con sus deseos, sus esperanzas, sus amores, sus trayectorias. Aparecerá como lo que ha sido, con su grado de autenticidad o falsedad. Y todo ello, en presencia de Dios, bajo su luz, adquirirá un valor incomparable”⁶⁸.

Hay que preguntarse qué realidades me interesan de verdad en esta vida. “Para mí, la norma es clara: aquellas frente a las cuales digo radicalmente

66 MARIAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, 180.

67 MARIAS, *Antropología metafísica*, 223.

68 MARIAS, *La perspectiva cristiana*, 139.

“sí”; con las cuales me proyecto, porque las deseo y las quiero para siempre, ya que sin ellas no puedo ser verdaderamente yo”⁶⁹.

Un capítulo del libro *La perspectiva cristiana* se titula *Las infidelidades cristianas al cristianismo*: “Acaso la infidelidad más grave es la que tiene mayor actualidad en nuestro tiempo: el olvido de la *otra vida*, la atenuación de la perspectiva de la muerte y la perduración de la vida personal. Para muchos, hoy lo cismundano es el único horizonte. Como consecuencia de varios factores, se ha ido disipando la referencia a la perduración, la proyección hacia una vida con la cual se deja de contar”. Acaso “la escasez de amor es un factor que entibia el deseo, la necesidad, de otra vida: si no se ama, ¿para qué?”. Pero esta “situación, la idea de que no hay más que esta vida, reduce a Dios a una mera referencia nominal en la que apenas se piensa. Aunque no se renuncie al cristianismo, se lo vacía de contenido”. Cita la frase de San Agustín: *El amor es mi peso*. “Si ese amor deja de ser el peso que orienta y conduce la vida, esta transcurre por cauces que no son cristianos”⁷⁰.

No es estrictamente verdadero que el Nuevo Testamento hable de la inmortalidad; habla sobre todo de la resurrección, que es bastante distinto. A un griego o a un romano le parece una locura hablar de resurrección. Inmortalidad sí. En cambio, la resurrección es lo que importa en el cristianismo. “El núcleo de la promesa de Cristo es precisamente la vida perdurable, pero la vida íntegra, la vida personal completa, la resurrección de la carne”. Lo que es capital es la resurrección de Cristo. “La resurrección de Cristo es la prueba de la posibilidad de la resurrección: si Cristo resucitó, podemos resucitar, podemos tener esa esperanza”⁷¹.

69 MARIAS, *Antropología metafísica*, 224.

70 MARIAS, *La perspectiva cristiana*, 111-112.

71 MARIAS, *La felicidad humana*, 112.

NUEVA VISIÓN DE LA VIDA PERDURABLE

Julián Marías siempre pensó "que uno de los sentidos más profundos de la vida ultraterrena, de la vida perdurable, será la realización de los deseos auténticos, de los proyectos verdaderos. Dios sabrá cómo hacerlo. Esa estructura disyuntiva, exclusiva, de la vida terrenal, espero que no la tenga la vida sobrenatural, y consista, en una de sus dimensiones, en el cumplimiento de nuestras auténticas vocaciones, de lo que hemos querido hacer y ser, y no hemos podido"⁷².

Cada uno es alguien corporal. Se ama a alguien corporal. Marías define la persona como "alguien corporal". Por eso la vida después de la muerte no puede ser más que corporal, más que con el cuerpo resucitado. Lo cual no quiere decir que la persona sea su cuerpo, sino un *tú* encarnado, corporal. "En la realidad humana del amor, la corporeidad es esencial, y por eso la pretensión de perduración tras la muerte no puede perder ese carácter. La persona amada es corpórea y carnal, y no sabemos imaginarla de otro modo"⁷³. Cita los versos de San Juan de la Cruz: "Mira que la dolencia / de amor, que no se cura / sino con la presencia y la figura".

Se trata, entonces, como hemos visto, no tanto de lo que ocurre conmigo sino con los demás. Por eso sigue diciendo Marías: "Nos encontramos con que el afán de inmortalidad es primariamente necesidad de la inmortalidad *ajena*. Se ha pensado obstinadamente que el hombre con afán de inmortalidad tiene una especie de endiosamiento, de amor a sí mismo, de afán desmedido de conservar su realidad; es el reproche que se ha hecho mil veces a Unamuno; pero no es esto lo primario: lo que parece intolerable e insufrible es que no existan las personas amadas, y secundariamente yo. ¿Cuál sería la actitud del que estuviera persuadido de la inexistencia de las demás personas, y a la vez tuviera esperanza de su inmortalidad, de su perduración? ¿Qué sentido tendría la inmortalidad del hombre *solo*?"⁷⁴.

⁷² MARIAS, *Problemas del cristianismo*, 112-113.

⁷³ MARIAS, *La felicidad humana*, 348.

⁷⁴ *Ibid.*, 344.

Y “lo mismo que el “tú” precede en su descubrimiento al “yo”, la necesidad de pervivencia se refiere en primer término a las otras personas en cuanto amadas; la mía es secundaria, el supuesto necesario para que las demás puedan seguir siendo amadas”⁷⁵. Dios no sería infinitamente feliz si esas personas amadas por él se le perdieran.

Ya hemos examinado cómo Marías piensa que el descenso del deseo de inmortalidad, de la pretensión de perdurar, es consecuencia del decaimiento de la capacidad amorosa, de la crisis de amor. “En la medida en que se ama, se necesita seguir viviendo o volver a vivir después de la muerte para seguir amando. Recuérdese la famosa y espléndida expresión de San Agustín: “Mi peso es mi amor, soy llevado por él adonde quiera que voy” (*Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror*): es el peso de la vida humana, el amor, que nos lleva de una parte a otra”⁷⁶.

Al ser la plenitud de la persona, la felicidad “encuentra su fuente principal en las otras personas”⁷⁷. Se dirá que al hombre le basta Dios. Hay que darse cuenta de que “yo no soy yo sin lo que me constituye, sobre todo sin lo radicalmente amado. La expresión “al hombre le basta Dios” es equívoca y superficial: hace falta *el hombre*”. Pero el “pensamiento religioso ha insistido siempre en las cosas que hay que “dejar”, que no se puede uno “llevar” al otro mundo. Temo que este planteamiento sea un tanto superficial, sobre todo inadecuado a la situación que se intenta comprender”⁷⁸. Es verdad que hay que dejar todas las cosas, pero no lo que no son cosas: recuerdos, proyectos, principalmente personas. No es que los llevemos “con nosotros”, como si fueran un equipaje; es que somos esos proyectos, consistimos en ellos. Sin ellos no somos “nosotros”, cada uno de nosotros.

Hay una actitud negativa: “El “despegarse” que recomiendan los autores ascéticos, ¿en qué consiste, qué comprende, a qué afecta? ¿Es purificación, o acaso mutilación o falsificación? El “desnudamiento” que suele acon-

⁷⁵ *Ibíd.*, 352.

⁷⁶ *Ibíd.*, 345.

⁷⁷ *Ibíd.*, 281.

⁷⁸ *Ibíd.*, 356-357.

sejarse, el “desprendimiento”, ¿a qué se refiere? Se puede aplicar a lo *prescindible*, accesorio, tal vez inauténtico; no se lo puede extender a lo *imprescindible*, constitutivo, irrenunciable, a lo que forma parte de mi realidad biográfica, aquella en que consisto y hace que sea verdaderamente yo. ¿Se podría esperar que Cristo se “desprendiera” de María, de sus amigas Marta y María, de sus discípulos, a los cuales vuelve a ver y a hablar, con los cuales parte el pan, de los que se despiden al ascender a los cielos?”.

Podemos darnos cuenta “de un peligro que acecha a casi todos los planteamientos de esta grave cuestión: el vaciamiento o *evacuatio* de la esperanza en la otra vida, cuando se la desliga de ésta. Hay que entender la otra *desde esta*, como su cumplimiento o plenitud. La visión inconexa la deja empobrecida, exangüe, sea lo que sea lo *prometido*, no por deficiencia de esto, sino del *quién* a quien se promete. A fuerza de insistir en la grandeza de lo que espera, se pierde de vista la realidad del que tiene que recibirlo: si se deja reducido a un espectro, no podrá responder de ello. La teología ha puesto el acento, como es justo, en la visión de Dios; acaso no ha insistido tanto en el sujeto a quien se promete esa visión, que no puede ser “cualquiera” — esto sería indigno de Dios—, sino alguien para él único e insustituible, objeto de amor ilimitado”⁷⁹.

LA IMAGINACIÓN DE LA VIDA PERDURABLE

Frente al desprestigio de la imaginación, débese afirmar que ésta es ingrediente constitutivo de la razón. Marías considera que hay que imaginar la vida perdurable para poder desearla, y emprendió tal tarea, que requiere un ejercicio intenso de esa imaginación, pero escribe que la mayor parte de la literatura religiosa y de la teología no incita a ello. “Por eso es frecuente una proyección inerte y automática, que no llena de contenido la expectativa de una vida perdurable entendida de manera abstracta y que no se imagina como

⁷⁹ *Ibid.*, 357-358.

tal vida, como lo que los hombres entendemos cuando pronunciamos esta palabra, refiriéndose a la nuestra. Para sentir *ilusión* por la otra vida es menester entenderla dándole el significado que para nosotros tiene, sumando y restando lo que sea, subrayando cuanto sea menester que se trata de *otra*, pero de manera que nos siga pareciendo *vida*⁸⁰.

Nuestra ilusión por la vida perdurable se tiene con tal de que sea imaginada. Para Marías es peligroso no imaginar la felicidad ultraterrena, concebirla como algo muy abstracto e inconexo con la vida anterior. De hecho se ha imaginado mucho más el infierno, la condenación. “Me parece inquietante la tentación de no imaginar la otra vida. Se dirá que no se puede imaginar, que no podemos saber cómo será. Hace falta imaginarla al menos lo suficiente para poder desearla, a sabiendas de que no será así, sino mejor (no podemos admitir que superemos a Dios, que Dios se quede corto); pero con esa reserva metódica tenemos que imaginarla para desearla. En nuestra época hasta tal punto sucede así, que la falta de imaginación ha extinguido el deseo en enormes mayorías, que ni siquiera cuentan con ella. No se desea lo que parece exangüe o espectral”⁸¹. A esto ha dedicado Marías una parte considerable de su pensamiento, especialmente el penúltimo capítulo de su libro *La felicidad humana*, titulado *La imaginación de la vida perdurable*.

Afirma que “es menester imaginar la vida perdurable para poder desearla; en hueco y de un modo abstracto no se la puede desear”⁸². Hace falta imaginar esa vida ultraterrena “para poder auténticamente desearla, para que se pueda encender la ilusión por ella”⁸³. En su libro *Persona* escribe que la imaginación de la vida perdurable, condición para desearla, puede ser más o menos adecuada: “Hay cierta tendencia a olvidar la *evidencia* de lo que es la vida personal cuando se trata de la otra, ultraterrena. ¿Es forzosa esa renuncia? ¿No se desliza la noción de “cosa” cuando se piensa en plenitud, reposo,

⁸⁰ MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión* (Madrid 31990) 131-132.

⁸¹ MARÍAS, *La felicidad humana*, 19.

⁸² *Ibíd.*, 359.

⁸³ MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 132.

satisfacción, y se pierde de vista lo que entendemos por persona, lo que conocemos sin lugar a duda como nuestra condición personal?”.

En la misma liturgia por los muertos⁸⁴ “hay una dosis de vacilación o ambigüedad. Se reza: *Requiem aeternam dona ei, Domine*, pero se añade: *et lux perpetua luceat ei*. Se pide el descanso eterno, el reposo, el haber llegado, tal vez el sueño; pero a la vez se pide que una *lux perpetua* luzca para el que ha muerto; es decir, se lo imagina despierto, alerta, abierto a la realidad”⁸⁵.

Hay el peligro de concebir una vida después de la muerte “residual”, descarnada, espectral. Dentro del cristianismo se dan no pocas veces tendencias a lo espectral o espiritado. Pero en el centro mismo de la esperanza cristiana de la inmortalidad está la resurrección de la carne. El Credo habla de esa resurrección “de la carne”. La vida perdurable debe ser, desde el primer momento, corporal. “En la concepción cristiana no hay lugar para esa imagen residual o espectral de la inmortalidad”.

Marías ha descubierto lo que llama “la estructura empírica de la vida humana”: la zona de realidad que denominamos “el hombre”, asunto de la antropología, que es el conjunto de las estructuras psicofísicas (este cuerpo humano, sometido a la gravedad, al espacio y al tiempo; que tiene un tamaño habitual, carácter sexuado, determinado aparato sensorial) con que se nos presenta la vida humana en este mundo en que nos encontramos; la forma concreta de la circunstancialidad; la realidad radicada (estructuras a las que no pertenece la necesidad, que podrían ser de otra forma, y acaso lo sean en otro mundo). Recibe el nombre de empírica porque la conocemos por la experiencia de que es efectivamente así.

Hay que imaginar la vida perdurable con otra estructura empírica, más perfecta de la que tenemos aquí. Es decir, ya no será este cuerpo humano sometido a la gravedad, al espacio y al tiempo, sino liberado de ellos. Precisamente ese concepto filosófico de estructura empírica que ha descubierto

⁸⁴ Pueden verse los capítulos *Sobre la versión española de los textos litúrgicos* y *Una Liturgia más cristiana* de mi libro *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie*, 115-126 y 127-143. Y el capítulo *La Religión del Cuerpo* de mi libro *La belleza de Cristo. Una comprensión filosófica del Evangelio* (Madrid 2002; prólogo de Julián Marías), 267-278.

⁸⁵ MARIAS, *Persona*, 93-94.

Marías resulta de suma utilidad a la hora de comprender la vida perdurable. “Se trata, pues, de una vida *corporal y mundana*. Se habla del otro mundo —todo lo otro que se quiera, pero mundo—, de la “nueva Jerusalén”. “Vi un cielo nuevo y una tierra nueva”, dice San Juan. Se trataría, y es lo que habría que intentar comprender, de una vida humana con *otra estructura empírica*; pero no lo que pudiera ser otra especie, otro tipo de realidad, porque es *mi vida*, la de cada cual, la que habría de existir con esa nueva estructura. En lugar de buscar un resto o residuo, algo que simplemente quede o se salve, hay que intentar metódicamente suprimir las limitaciones y así imaginar la otra vida como una dilatación de esta, como una plenitud sin deficiencias”.

Lo que sucede “es que el pensamiento arrastra, desde Grecia, un invertebrado sustancialismo que a última hora es también materialismo, y esto ha impedido trasladar a otra forma de realidad los caracteres de la vida como tal. Hasta hace poco tiempo no se ha pensado la vida con conceptos adecuados, y es en ellos donde podemos hacer pie; el único punto de apoyo para la empresa imposible que estoy intentando es precisamente la posesión, por primera vez en la historia, de los recursos para entender qué es vida en el sentido de vida humana, personal, biográfica, eso que entendemos cuando decimos “mi vida””⁸⁶.

En su Introducción a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, Marías había escrito que la “*ousía* va a ser el concepto clave de la metafísica aristotélica; pero su traducción —y por tanto su interpretación— ha resultado más que problemática. *Ousía* es “haber” o “hacienda”. Imagínese por un momento que su traducción a las lenguas románicas —y a través de ellas a las germánicas— se hubiese deslizado en esta dirección: el destino de la filosofía occidental sería sensiblemente distinto. Piénsese lo que hubiera sido la acentuación del “haber” (en lugar del “ser”) o la interpretación filosófica de la “hacienda” (*facienda*, “las cosas que hay que hacer”, “lo que hay que hacer”, o simplemente “quehacer”). Nada de esto ocurrió; en lugar de ello, con la noción de *ousía* se cruzan —acaso indebidamente, en todo caso secundaria-

86 MARÍAS, *La felicidad humana*, 361-362.

mente— las de *hypóstasis* y *hypokeímenon* (lo que “está” —de pie— o yace “debajo”, lo que “sub-está” o “subyace”: *substantia*, *subjectum*). Ya estamos en la idea de sustancia, interpretación no poco violenta de *ousía*, sobre todo en la medida en que hace olvidar las dimensiones más radicales de esa noción⁸⁷.

De la circunstancialidad “se deriva la *menesterosidad* de la vida humana: necesito la circunstancia para ser y vivir. Frente a la “suficiencia” atribuida tradicionalmente a la sustancia, nos encontramos con la “indigencia” como condición del hombre⁸⁸.

Sobre esa nueva estructura empírica, téngase en cuenta que el otro mundo es también mundo. “Si imaginamos, por ejemplo, la vida angélica, no corpórea, ni tampoco “humana”, pero sí personal, también sería “circunstancial”, pero ciertamente no “local” y, por tanto, con otra estructura de mundanidad, enteramente diferente; y al “cuerpo glorioso”, que significa otra manera de corporeidad, correspondería la mundanidad del “otro mundo”⁸⁹.

Los teólogos han considerado que hay ciertos atributos del cuerpo glorioso de la otra vida: la impasibilidad, la sutileza, la agilidad, la claridad, cuatro conceptos admirables, pero a Marías le parece que la teología no ha hecho demasiado uso de ellos. “Y apenas se han utilizado porque no se han puesto en juego en conexión con la vida como tal vida, con los atributos que encontramos en la vida humana y que de alguna manera tienen que reaparecer, puesto que se trata de vida personal. No se olvide que el método que usa nuestro pensamiento para llegar a una teoría general de la vida humana es el análisis de la vida concreta —la mía, la de cada uno—, para descubrir en ellas las condiciones *sine quibus non*, sin las cuales no es posible. Los requisitos así hallados son universales *porque son necesarios*. Si al analizar mi vida descubro en ella ciertas condiciones necesarias, puedo inferir que en las vidas de los demás sucede lo mismo, porque de otro modo no serían vidas humanas”.

87 MARIAS, *Introducción a la Ética a Nicómaco* de ARISTÓTELES (Edición bilingüe y traducción de MARÍA ARAUJO y JULIÁN MARIAS. Madrid 2002), xii.

88 MARIAS, *Breve tratado de la ilusión*, 78.

89 MARIAS, *Antropología metafísica*, 92-93.

Cree Julián Marías que “esto es metódicamente válido *en todo caso*, y si tratamos de imaginar una vida perdurable que sea efectivamente vida —la nuestra en otra circunstancia—, los requisitos tendrán que tener también validez, por lo menos funcional, aunque trasladados a otro plano. Esto es lo que no ha hecho el pensamiento tradicional, y los atributos del cuerpo glorioso han quedado a última hora inoperantes, porque no se los ha puesto en relación con las estructuras de la vida personal y biográfica, única que conocemos y que tendrá que seguir siéndolo tras la muerte, si ha de ser *nuestra*”⁹⁰.

Para imaginar la otra vida no se puede renunciar al “hacer”, porque la vida humana es dinámica, consiste en estar siempre haciendo algo. Por eso “hay que huir de toda concepción estática, que sería una especie de fijación o congelación —la gran tentación cuando se imagina la otra vida—”⁹¹.

Las diferentes edades muestran que la vida es sucesiva, no estática ni fija. “Los teólogos se han planteado el problema de la edad de la resurrección: ¿a qué edad se resucita, a la de la muerte, el niño como niño, el viejo como viejo? Acaso todos a una edad “perfecta” —los supuestos treinta y tres años de Cristo—. A mí todo esto me parece una manera de pensar sumamente mezquina e indigna de Dios, porque para él, ¿por qué van a excluirse las edades, por qué no van a poder conservarse, acumularse, salvarse? Dios sabrá cómo hacerlo, supongo. En lugar de la *pérdida* de las edades, pienso en su conservación, en su simultaneidad sobrenatural. Si tomáramos en serio a esos teólogos, no existiría el Niño Jesús; existiría el adulto Jesús, el que anduvo sobre el mar, el que fue crucificado, el que resucitó, el que estuvo en Emaús; pero no el que nació en Belén y tuvo que huir a Egipto y discutió con los doctores, el que siempre ha sido objeto de culto para la cristiandad: habría existido hace cerca de dos mil años, pero ya no existiría. ¿Es esto admisible? A mí me parece que no”. Por tanto, habría que pensar “en una sucesividad no excluyente, en edades acumuladas o conservadas”⁹².

⁹⁰ MARIAS, *La felicidad humana*, 362-363.

⁹¹ *Ibíd.*, 363.

⁹² *Ibíd.*, 364.

Todos los hombres resucitados no son una masa informe, inerte. Esto no sería inteligible porque el hombre es histórico. Por lo tanto, la tremenda realidad que es la historia universal no desaparecerá en el otro mundo. Esa historia está conservada, en una presencia que no excluye la sucesión que le es propia. Cuando Menéndez Pidal le preguntó a Marías si en la otra vida podría ver a los juglares, evidentemente se trataba de verlos en la Edad Media, en esa forma de vida en que consistían, en su condición histórica. Allí no podrá destruirse eso que llamamos la historia universal; sería un gigantesco desperdicio la destrucción de la condición histórica, las formas en que se ha realizado la humanidad. Habrá, pues, una coexistencia de las diversas generaciones que se han sucedido, en un despliegue temporal que al mismo tiempo poseerá lo que no pudieron tener.

Para imaginar esa vida perdurable son de gran utilidad los conceptos filosóficos acuñados por Marías. "La felicidad, en este mundo —y creo que también en el otro—, ha de ser dramática y argumental; no un "estado", sino una instalación desde la cual se proyecta vectorialmente"⁹³.

Es fundamental "evitar toda concepción estática, porque la vida humana no lo es ni puede serlo. Hay que introducir una visión *argumental*, que es la que le pertenece. Los teólogos han insistido siempre en que la condición suprema y el premio de la otra vida es la contemplación de Dios, lo que suelen llamar la visión beatífica. Se dice con San Pablo que en este mundo vemos a Dios como en un espejo y un enigma, y en la otra vida lo veremos cara a cara. ¿Puede querer decir esto una visión instantánea, sin más? Más bien habría que concebirlo como una empresa infinita, inagotable, capaz de llenar una vida como llena las nuestras la contemplación de la realidad, sobre todo la humana".

Piénsese "en lo que es aquí, en el mundo, la relación con una persona. La vemos cara a cara, pero ¿terminamos alguna vez de verla? Nunca: podemos estar mirando a una persona toda la vida sin acabar de verla. Esa persona acontece ante nosotros y nosotros acontecemos ante ella: no hay ninguna

⁹³ MARIAS, *Antropología metafísica*, 205.

instantaneidad en la visión personal. Podemos terminar de ver una piedra preciosa, un paisaje, un cuadro; pero si vemos personalmente a una persona nunca terminamos de verla, hay una inagotabilidad de la persona, aunque es finita y creada. ¿Excluye esto la visión cara a cara de Dios? Pienso que, al contrario, lo exige, y con un motivo superabundantemente mayor. Se puede imaginar como una empresa inagotable, sin limitación, en la cual se podría avanzar siempre, lo cual vuelve a introducir el argumento. Con ello se evitaría que la imagen de la vida perdurable sea aburrida —el aburrimiento es lo peor de todo, y hay que huir de él como del diablo—⁹⁴.

A Marías le parece excelente la palabra “perdurable”, que dura, sigue durando y durará siempre; no intemporal, sino supratemporal, por encima del tiempo de este mundo (por ejemplo, por encima de la exclusión de los presentes sucesivos), y que no debería ser inconciliable con la cotidianidad porque la vida es cotidiana. “Se trata, no se olvide, de que esa vida perdurable sea, en condiciones absolutamente superiores y *nunca inferiores*, nuestra vida”⁹⁵.

Y se puede pensar “que en la otra vida encontrarán su realización las trayectorias *auténticas*, que no se han podido realizar”. Porque en este mundo ocurre que hay trayectorias truncadas, rotas, que no se realizan o que sólo quedan iniciadas, y que suponen dosis de infelicidad. “El conjunto de todas las trayectorias auténticas compondría la trama de la vida perdurable, y esta sería, al mismo tiempo, la verdadera conexión con la vida personal, con el quién de cada uno, definido por sus proyectos. Insistí antes en la necesaria conexión de la muerte con la vida. Precisamente la conexión de la otra vida con esta consistiría en el cumplimiento o realización de las trayectorias auténticas, de los verdaderos proyectos de cada uno, la culminación de la deficiente vida de este mundo”⁹⁶.

Hay que pensar también en cada persona concreta, con sus ocupaciones, relaciones, esperanzas. “Cuando los teólogos lo reducen todo a la visión

⁹⁴ MARIAS, *La felicidad humana*, 365-366.

⁹⁵ *Ibíd.*, 367.

⁹⁶ *Ibíd.*, 367-368.

beatífica de Dios, no es que no tengan razón, pero tienen la tentación de convertir a todos los hombres en teólogos. Y la inmensa mayoría de los hombres no lo son. Se dirá que, sin embargo, para todos la visión de Dios es la fuente capital de felicidad".

Claro que sí, pero hay que entenderlo. "Quiere decir que la vida de cada uno está iluminada por esa contemplación, transfigurada por ella; pero hay que salvar el contenido de esa vida; de otro modo, desaparecería su verdadera realidad, su consistencia. Sería menester imaginar, bajo esa iluminación divina, la persistencia de las formas de vida, hasta de los oficios y las profesiones"⁹⁷.

En este mundo hay personas que dedican la vida a algo, en ocupaciones estrictamente vocacionales que pueden salvarse de alguna manera tras la muerte. "¿No se podría imaginar el equivalente biográfico de los quehaceres humanos, trasladados a otra situación? Si hemos de pensar en una vida rigurosamente *nuestra*, no se puede prescindir de sus contenidos; cada uno ha tenido una vida dedicada a algo, *consagrada* a algo; a esto no se puede renunciar, porque queda exangüe, abstracta, reducida a un esquema en que cada uno de nosotros no se reconocería". Haría falta imaginar la transformación de esos menesteres en la otra vida, porque si no se conservaran la persona no se sentiría ella misma en la otra vida. La pérdida de la peculiaridad reduciría a la persona a un esquema descarnado, y no habría verdadera inmortalidad *personal*. "Esta expresión no significa simplemente inmortalidad de un "yo", sino de mí, con todo el contenido dramático, las ocupaciones, el tiempo, toda la realidad que nos constituye. Todo esto es lo que habría de salvarse transmutado, transfigurado, lo mismo que el cuerpo glorioso será este cuerpo"⁹⁸.

La resurrección no ha de limitarse al cuerpo, sino a la vida entera. "Es curioso lo poco que se usa la imaginación para pensar lo que más la reclama; pero sin todas estas cosas que acabo de enumerar, ¿reconoceríamos a nuestros prójimos? Si hay verdadera inmortalidad nos tendríamos que reco-

⁹⁷ *Ibid.*, 368.

⁹⁸ *Ibid.*, 369.

nocer como tales, con nuestra realidad auténtica, despojada de las adherencias falsas, pero no de lo que hace que seamos quienes somos”⁹⁹.

Si las personas son la fuente capital de felicidad, será necesario que en la otra vida las relaciones personales se conserven sin pérdida, sin los elementos negativos que puedan tener, intensificadas. Hay personas “que nos parecen irrenunciables, sin las cuales no nos parecería feliz esa vida. Y este es un criterio para aplicar por lo pronto en este mundo: si se pregunta a quiénes necesitamos para la otra vida, se ve quiénes nos importan de verdad en esta”.

Si eso se tuviera realmente presente, “si actuara de manera eficaz y operante en nuestra vida, cada uno de nosotros procuraría “salvarse” en la pervivencia de los demás. Hay que preguntarse: ¿somos irrenunciables para alguien? Imagínese cómo mejoraría este mundo si procurásemos ser irrenunciables para algunas personas y no comprometer la relación con las que a nosotros nos parecen irrenunciables. Sería fundamental tener en cuenta, y con reciprocidad, la salvación de las personas bien amadas —no se olvide esto, porque se puede amar bien o mal—; ya es bastante amar a las personas, pero ¿y si es posible amarlas bien? Esto sería un criterio para esta vida, pero tendría inmediata repercusión en la imaginación de la otra”¹⁰⁰.

Algunos piensan que en la otra vida la presencia de Dios bastará: “Dios y yo, y no más mundo”, dicen. “Confieso que siempre me ha repelido un poco. Se piensa que en presencia de Dios se produce el desinterés por todo lo demás, ya no interesa más que él. Uno se preguntaría, sin embargo, por qué ha creado Dios todo eso, el mundo y los otros hombres, si nada va a interesar”.

El parecer de Marías es distinto. Él cree “todo lo contrario, porque cuando en este mundo se pierde un gran amor, la consecuencia capital es que se ama menos todo lo demás. ¿Por qué? Porque se lo ama con una parte solamente de uno mismo, con una realidad mutilada. Análogamente, podemos pensar, a la inversa, que el amor a Dios intensificará nuestra realidad de tal

⁹⁹ *Ibíd.*, 369-370.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 370-371.

manera que se multiplicará el amor a las criaturas, más amadas y más interesantes que antes, precisamente porque estaríamos rebosantes del amor de Dios y de nuestro amor a él, en presencia”.

No se trata “de disminuir el valor de esa presencia, sino al contrario, de no considerarla como algo excluyente, sino intensificador. El cristianismo advierte que el cristiano ama más a los demás hombres que el que no lo es, precisamente porque ama a Dios. ¿Vamos a imaginar que ese amor en plenitud de presencia vaya a tener efectos contrarios? Desde Dios amaríamos más que nunca, en forma de posesión plena, a las personas amadas. Nunca me ha parecido buena norma de vida religiosa el desapego, creo que es un error, un camino equivocado”¹⁰¹.

De ahí que no admita la consideración de que en presencia de Dios todo pierde valor e interés. “En el fondo, sin voluntad expresa de ello, esto envuelve suma impiedad; una desvaloración de la obra de Dios, de lo que ha creado, y con particular atención en el caso del hombre”¹⁰².

Sin embargo, a pesar de todo, Marías piensa que hay que estar seguro de que la vida perdurable no será como la imaginamos, sino mucho más interesante. Nuestra imaginación (ingrediente de la razón vital) nos proporciona —eso sí— un estímulo para poder desear esa vida. También reconoce que, aunque no podemos conocer en este mundo, por intuición, las condiciones de una vida ultraterrena, disponemos hoy de algunos recursos que no han poseído los pensadores de otros tiempos porque, según él, sabemos qué es vida humana (personal, biográfica) y qué es razón vital.

De todas formas, habría que repetir lo que al propio Julián Marías le agradaba decir: “Dios sabrá cómo hacerlo”. Porque es Amor y Logos omnipotente. El amor todo lo puede, como la misma razón que, al igual que él, es divina; ni debe hacerse un reduccionismo de la razón, ni en consecuencia tampoco un reduccionismo del amor. Por ello citaba lo que escribía Lotze al final de su *Metafísica*: “Dios lo sabe mejor”.

¹⁰¹ *Ibid.*, 372-373.

¹⁰² MARIAS, *La perspectiva cristiana*, 91.

Y llegamos finalmente a la gran cuestión. Con Gratry, Julián Marías considera que “el problema central de la filosofía es la gran cuestión de Dios. Y el problema del hombre contemporáneo, del hombre desarraigado, se vincula inmediatamente a la magna cuestión de la Divinidad, núcleo en el que se insertan todas las grandes preguntas de la filosofía”¹⁰³.

Pero ya hemos visto las dificultades, “sobre todo, si la teología se aferra a conceptos inadecuados, de origen ajeno al cristianismo, y se enreda en ellos. No se puede pensar a Dios como un “Ser Supremo” escasamente personal, en el fondo deísta; es necesario intentar pensar *personalmente* a Dios, con todos los recursos de que disponemos; si se mira bien, algunos son muy recientes, y ello no es motivo suficiente para renunciar a ellos. Es menester la incorporación de lo personal a la perspectiva cristiana”¹⁰⁴. En este sentido, lo personal no tiene que ver con el sustancialismo o la cosificación, sino con el divino quehacer de la razón y del amor en la circunstancia de este mundo y, sobre todo, del otro.

¹⁰³ MARÍAS, *Prólogo* a la obra de A. GRATRY *El conocimiento de Dios* (Traducción y prólogo de JULIÁN MARÍAS; Madrid 1952) XIII.

¹⁰⁴ MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 47.