

LA PERSONA ES CRIATURA AMOROSA

*Perspectivas para una antropología teológica*



**Juan Manuel CABILDAS TEJERO**

**LA PERSONA ES  
CRIATURA AMOROSA**

*Perspectivas para una antropología teológica*

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita del titular del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

*Colección:* MONOGRAFÍAS: TEOLOGÍA

*Primera edición:*

*Detalle de cubierta:* M. RUPNIK (2002), *Cristo resucitado rescata a Adán y Eva de las tinieblas para devolverles la dignidad de hijos de Dios*, Iglesia de la Santísima Trinidad, Porto S. Stefano, Italia.

*Composición:* EDICEP

PRINTED IN SPAIN

ISBN.:

Depósito Legal:

© **Editorial cultural y espiritual popular S.L.**

Almirante Cadarso, 11 • 46005 - VALENCIA (España)

Tfno.: (34) 96 395 20 45 • 96 395 72 93 • FAX: 96 395 22 97

www.edicep.com • edicep@edicep.com

IMPRIME:

«El amor personaliza cuanto ama»

M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, 282

«El catolicismo tira del cuerpo del planeta todo hacia arriba.

Con un hondo sentido católico, Unamuno demanda la salvación de su cuerpo. Se trata de eso: de salvar todo, también la materia, no ser tránsfugas. Necesitamos no perder ningún ingrediente: alma y cuerpo»

J. ORTEGA Y GASSET, «Vitalidad, alma, espíritu», OC., II, 569

«Una filosofía católica tiene que pensar, de hecho, lo real

–¿y qué puede haber más real y más eficaz que el amor de Dios?–  
como ‘real’ y ‘dotado de entidad’»

K. RAHNER, «Naturaleza y gracia», ET, IV, 212

«La religión del Logos encarnado no dejará de mostrarse profundamente razonable al hombre que busca sinceramente la verdad y el sentido último de la propia vida y de la historia»

BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 3

«El cristianismo consiste en la visión del hombre como persona»

J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 119

*A mis padres y hermanos  
con quienes he aprendido a ser persona*



## ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS .....	11
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	13
1. Teología: <i>del sobrenatural al hombre en Jesucristo</i> .....	15
2. Filosofía: <i>el hombre es persona como ser y acontecer</i> .....	21
3. Para un diálogo entre antropología teológica y filosófica .....	25
3.1 El trascendental y el antropológico .....	25
3.2 <i>Auditus et intellectus fidei</i> .....	30
4. Mediación en la <i>antropología metafísica</i> de Julián Marías .....	32
5. Itinerario .....	36
<b>Capítulo I: UNA FILOSOFÍA ORIENTADA A LA PERSONA</b> .....	39
1. El problema del hombre en la historia, entre filosofía y teología .....	40
1.1 La realidad humana en la mente griega .....	41
1.2 El cristianismo y la visión integral del hombre en su ser personal .....	43
1.2.1 La comparecencia teológica de la persona .....	43
1.2.2 La teología escolástica piensa la persona creada en clave filosófica .....	47
1.2.3 La analogía teológica como «riesgo» para una filosofía de la persona .....	52
1.3 La Edad Moderna y la vía de la interioridad .....	54
1.4 La exigencia contemporánea de una ontología integral de la persona .....	58
2. El itinerario hacia la persona .....	60
2.1 La vida humana, principio metafísico .....	61
2.1.1 Preludio: entre Heidegger y Ortega .....	61
2.1.2 «Yo soy yo y mi circunstancia» .....	65
2.2 El hombre, «estructura empírica» de la vida humana .....	69
2.3 La persona, «estructura proyectiva» de la vida humana .....	74
3. Marco epistemológico y recursos hermenéuticos .....	78
3.1 Una antropología entre filosofía y ciencias humanas .....	78
3.1.1 Radicalidad y radicación .....	78
3.1.2 La técnica, ¿factor de humanización o de deshumanización? .....	81
3.2 Una antropología ante la revelación .....	83
3.2.1 El sentido de una «filosofía cristiana» .....	84
3.2.2 El recurso a la antropología cristiana .....	97
4. Conclusión: el método de la antropología de Julián Marías .....	99
<b>Capítulo II: ¿QUIÉN SOY YO? EL HOMBRE ES PERSONA ANTE SÍ</b> .....	101
1. Acceso: la articulación del qué y del quién .....	101
2. Instalaciones empíricas del mundo personal .....	102
2.1 Introducción: carácter vectorial de las instalaciones .....	102
2.2 Mundanidad y corporeidad .....	104
2.3 El rostro como acontecimiento de la persona .....	108
2.4 Condición sexuada y condición amorosa .....	111
2.4.1 Condición sexuada .....	111

2.4.2	<i>Gravedad</i> masculina y <i>gracia</i> femenina .....	114
2.4.3	Condición amorosa: argumento de la vida personal .....	115
2.5	Tiempo humano e identidad de la persona .....	117
3.	Estructura metafísica del ser personal .....	119
3.1	A la búsqueda de una nueva «ratio entis» .....	120
3.1.1	La metafísica como teoría de la vida humana .....	120
3.1.2	El concepto «sustancia» .....	124
3.1.3	Persona y sustancia .....	128
3.2	Estructura biográfica de la vida personal .....	130
3.2.1	Constantes argumentales de la vida personal .....	131
3.2.2	Persona y personaje: imaginación y ficción .....	151
4.	Síntesis .....	156
	<b>Capítulo III: ¿QUIÉN SOY YO? EL HOMBRE ES PERSONA ANTE DIOS</b> .....	157
1.	Creación: <i>desde quién</i> .....	158
1.1	Innovación radical de realidad .....	158
1.2	La persona es criatura .....	160
1.3	De los dioses a Dios .....	161
1.4	La novedad del Dios cristiano .....	163
1.5	La persona es imagen de Dios .....	166
2.	Amor: <i>hacia quién</i> .....	172
2.1	Entre Marcel y Ortega .....	172
2.2	Amor y enamoramiento .....	174
2.3	El amor humano como atalaya del Amor divino .....	180
2.4	Dios es Amor .....	181
2.5	La persona es «criatura amorosa» .....	184
3.	Recapitulación: «Opacidad y transparencia» .....	186
	<b>Capítulo IV: ¿QUÉ VAA SER DE MÍ? PERSONA Y VIDA PERDURABLE</b> .....	189
1.	Un mundo post-mortal .....	189
1.1	Filosofía y muerte .....	190
1.1.1	Entre Unamuno y Ortega .....	190
1.1.2	Frente al «mortalismo» existencialista .....	193
1.2	Sociedad y muerte .....	195
2.	Muerte y mundo personal .....	197
3.	La persona ante la muerte .....	198
3.1	Premisa metafísica .....	198
3.2	Mortalidad y estructura empírica .....	201
3.3	Muerte y biografía .....	202
3.3.1	La persona «se muere» .....	202
3.3.2	La corporeidad de la persona ante la muerte .....	204
4.	La persona ante la otra vida .....	206
4.1	La supervivencia personal o la vida perdurable .....	206
4.2	El amor como pretensión de perdurabilidad .....	208
4.3	La felicidad personal ante el horizonte de la muerte .....	213
4.4	La imaginación de la vida perdurable .....	215
5.	La perduración de la persona en perspectiva cristiana .....	218
5.1	Creaturalidad y perdurabilidad .....	219

5.2 La resurrección de la carne .....	221
5.3 El tiempo humano en la vida perdurable .....	225
5.4 La visión de Dios .....	226
<b>Capítulo V: BREVE INVENTARIO CRÍTICO .....</b>	<b>229</b>
1. Hacia una ontología de la persona: con Marías y más allá de Marías .....	229
2. Cuerpo biográfico frente a reduccionismo biológico .....	237
<b>Capítulo VI: PERSPECTIVAS PARA UNA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA .....</b>	<b>243</b>
1. Introducción: estructura <i>adámica</i> y destino <i>crístico</i> .....	243
2. La «metafísica vital de la persona humana» como mediación para la antropología teológica .....	243
2.1 Posibilidad de relación entre filosofía y teología .....	246
2.2 Antropología para Dios .....	247
2.2.1 El <i>logos</i> de «mi vida» .....	248
2.2.2 La trascendencia de mi vida como alteridad <i>sexuada</i> .....	250
2.3 Teología para el hombre .....	251
3. «Metafísica vital de la persona humana» y teología de la vida .....	255
3.1 Filosofía de la vida .....	256
3.2 Teología de la vida .....	259
3.3 La vida del hombre como vida de Dios en Cristo .....	262
4. Condición amorosa del ser personal e imagen de Dios .....	265
4.1 Hombre y mujer, a imagen de Dios .....	265
4.1.1 Corporeidad y condición <i>sexuada</i> .....	265
4.1.2 El arquetipo del Génesis .....	267
4.2 Imago Dei como imago Trinitatis .....	270
4.2.1 Comunión humana, « <i>praeparatio evangelica</i> » de la comunión divina.....	271
4.2.2 El Amor originante del Dios creador que es Trinidad .....	276
4.2.3 El amor como sentido del ser personal .....	281
4.3 Conclusión .....	288
5. Apertura al futuro del ser personal y plenitud de la imagen de Dios .....	288
5.1 Tiempo del hombre .....	288
5.1.1 Víspera del gozo... ..	288
5.1.2 De quien no pierde la esperanza en la otra vida .....	290
5.2 Tiempo de Dios en el hombre .....	293
5.2.1 « <i>Imago per conformitatem gratiae</i> »; « <i>secundum similitudinem gloriae</i> » .....	293
5.2.2 Proyecto vital del hombre y promesa de Dios .....	298
6. Final Teo-dramático: «Estoy a la puerta y llamo» (Ap 3, 20) .....	303
6.1 La voz reconocible tras la puerta .....	303
6.2 Dios a la puerta del hombre .....	305
6.3 Dios, morada del hombre .....	308
6.4 Remate: delirio, admiración, acción, relación, Palabra .....	311
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>313</b>
1. La obra de Julián Marías .....	313
2. Bibliografía general .....	316



## SIGLAS Y ABREVIATURAS \*

---

- AAS *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909-.
- CCE *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Roma 1992.
- CyR *Cuenta y razón del pensamiento actual*, Madrid 1981-.
- DCT J.Y. LACOSTE, ed., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998<sup>2</sup> (ed. italiana de P. Coda, Roma 2005).
- DH H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, ed., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1999 (Freiburg 1991).
- DF J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, I-IV, Madrid 1981<sup>3</sup>.
- DTI L. PACOMIO-*al.*, ed., *Diccionario teológico interdisciplinar* I-III, Salamanca 1982-1983 (*Dizionario teologico interdisciplinare* I-III, Torino 1977).
- DV SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Dei Verbum, Constitutio dogmatica de divina Revelatione*, AAS 58 (1966) 817-836.
- EF V. MELCHIORRE, ed., *Enciclopedia filosofica*, I-XII, Milano 2006.
- ed. editor-es/edición
- ET K. RAHNER, *Escritos de teología* I-VI, Madrid 2000-2007<sup>2</sup>.
- FR JOANNES PAULUS II, *Litterae encyclicae Fides et Ratio*, AAS 91 (1999) 5-88.
- Gr *Gregorianum*, Roma 1920-.
- GS SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Gaudium et spes, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*, AAS 58 (1966) 1025-1120.
- MyS J. FEINER-M. LÖHRER, ed., *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación* I-V, Madrid 1969-1971 (*Grundriss Heilsgechichtlicher Dogmatik* I-V, Einsiedeln 1965-1969).
- OC J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas* I-X, Madrid 2004-2010.
- PG *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, ed. J.P. MIGNE, 1857-1866.
- PL *Patrologiae cursus completus*, Series latina, ed. J.P. MIGNE, 1844-1866.
- RevOc *Revista de Occidente*, Madrid 1923-.
- SC *Sources Chretiennes*, Paris 1942-.
- SE H. CARPINTERO, ed., *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*, Madrid 2002.
- SM K. RAHNER-*alt.* ed., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica* I-VI, Barcelona 1972-1975 (*Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis* I-IV, Freiburg 1967-1969).
- Sth TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*.
- VA J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009.

---

\* Las abreviaturas de libros bíblicos y las citas de la Sagrada Escritura se toman de la edición española (Bilbao 1998) de la *Bible de Jérusalem. Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris 1998.



## INTRODUCCIÓN

---

El fruto más notorio del llamado «giro antropológico» del mundo moderno es el conflicto fundamental abierto entre la imagen bíblica del *hombre* como síntesis de autonomía y relación, y la experiencia del *sujeto* moderno como autonomía concentrada en el valor absoluto de su libertad individual. La historia reciente de la civilización occidental es testigo de que la modernidad representa «un proyecto inacabado»<sup>1</sup>, ya que ni siquiera la conversión hegeliana en *saber absoluto* del único activo que aquel proyecto reconoce, es decir, la subjetividad autónoma, es capaz de satisfacer la honda necesidad de sentido que demanda esa forma ambivalente de ser que es propia de la finitud humana: ser sí-mismo (*mismidad*) en la facticidad de una existencia histórica (*alteridad*). La creciente auto-percepción del hombre como centro de la realidad ha rebasado hoy la determinación impuesta al problema del sujeto por los intereses de la modernidad (*sujeto pensante*), y ha agudizado la pregunta por aquellos otros dinamismos concretos y específicos de la historia particular de cada hombre (*sujeto viviente*) que contribuyen a percibir el estrecho vínculo que existe en él entre *ser* en ultimidad (metafísica) y *estar* en el mundo (antropología). Su constitución psico-somática, su ubicación en el espacio, su vivencia del tiempo y su destino mortal, su anhelo de felicidad y, sobre todo, la relación con el tú para la plena realización del yo, conforman un espacio de existencia humana que demanda una totalidad de sentido mayor (individualidad personal) de la que es capaz el mero acto de pensar, y devienen así una verdadera encrucijada de la antropología contemporánea. Podríamos decir que, si bien la cultura occidental ha sido proclive a concebir la «humanitas» –fundamentalmente– en términos de libre autoconciencia, esa extraña amalgama de tragedia y progreso que representa el pasado siglo XX, ha sido decisiva para alumbrar la precariedad del sistema de ideas de que hace acopio el sujeto pensante en su pretensión de agotar la ruta hacia la propia identidad humana: proyecto de ser que acontece –*de hecho*– en virtud de la inquietante exposición del yo a *su* entorno. O, dicho de otro modo, la exigencia délfica de buscar la verdad de sí no corresponde exactamente al descubrimiento del sentido de *lo que* soy en términos de unidad que abriga cierta estabilidad; sino que se manifiesta más bien en un juego constante de relación, correspondencia y dis-

---

1. Cf. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, 37-61.

tancia que es constitutivo de *quien soy*. Las conocidas preguntas kantianas<sup>2</sup> pueden considerarse exponente de esa intuición de que el acceso a la verdad de mi ser (*¿qué es el hombre?*) no sólo se dice en términos de exigencia de pensamiento (*¿qué puedo saber?*), sino también de realización por la acción que implica una antropología de la responsabilidad hacia los otros, hacia las cosas y hacia sí mismo como actor (*¿qué debo hacer?*); y de superación hasta el horizonte de la trascendencia que no es objeto de conquista sino de esperanza (*¿qué me cabe esperar?*).

Tanto una buena parte de la filosofía contemporánea, como el grueso de la teología cristiana del siglo XX, han dedicado sus mejores esfuerzos a superar aquella distancia abierta entre la imagen bíblica del hombre y la experiencia del sujeto moderno, impulsando una visión antropológico-crítica que concentra en la caracterización del hombre como *ser personal* aquella totalidad de indicios fenomenológicos y exigencias metafísicas que impiden limitar la identidad del ser humano al arbitrio de la *res cogitans*; puesto que el mundo *en* que habita (naturaleza), los otros hombres *con* quienes se relaciona (historia), y el absoluto *de* quien es capaz (Dios), conforman la constitución trascendente (corpóreo-espiritual) que determina la experiencia humana del ser.

Apelando a este esfuerzo convergente de teología y filosofía, el servicio que trata de prestar este libro a la teología pasa por la respuesta a esta pregunta: ¿en qué medida se actualiza, enriquece y dinamiza la razón antropológico-trascendental de la revelación (saberse capaz de Dios) ampliando el arco de estudio de la identidad teologal del hombre a una perspectiva más histórico-vital a partir del significado *radical* de atesoran las experiencias (acciones) humanas fundamentales: nacer, ser cuerpo, estar en el mundo, vivir en el tiempo, amar al otro, tener que morir...? Deseamos mostrar que esas experiencias originarias, no sólo no disgregan la identidad humana, sino que contribuyen a su fortaleza en cuanto exponentes de esa unidad nueva (comunión) que, para la fe cristiana, tiene en Jesucristo su inspiración original y su altura definitiva.

Este objetivo sólo parece realizable bajo dos condiciones. En primer lugar, conviene razonar que la experiencia humana de la vida no es estrictamente perceptiva, sino proyectiva; es decir, no es la propia de un organismo cualquiera, sino la de un ser que sabe de sí como ser en relación, que sufre, ama, tiene que morir... Segundo, es necesario formular la teología a partir de su especificidad cristiana, es decir, no en términos de trascendencia sino de encarnación. Para pensar así, en consecuencia, al Dios cristiano en referencia a Jesucristo, no al Ser divino.

Para dar cauce a estos condicionantes de nuestra pregunta teológica por el hombre vamos a reclamar el discurso de dos interlocutores que no consideran irrelevantes, para su propia investigación autónoma, las razones con las que el otro reconoce la singularidad personal del fenómeno humano. El interlocutor teológico lo identificamos en aquella parte del tratado de antropología teológica que se pre-

---

2. Cf. I. KANT, *Lecciones de Lógica* III, 92; Id., *Crítica de la Razón pura*, A 804; B 832.

senta como antropología teológica «fundamental»; el precedente de la filosofía lo hemos encontrado en una modulación concreta de la llamada filosofía personalista contemporánea: la propuesta de «antropología metafísica» del filósofo católico español Julián Marías Aguilera (1914-2005).

### 1. Teología: *del sobrenatural al hombre en Jesucristo*

Si la teología cristiana es el *logos* sobre Dios, y el Dios cristiano se revela como Dios humanado y salvador, ese *logos* ha de ocuparse también del hombre como destinatario de la acción divina. Es decir, tiene entre sus ocupaciones decisivas la de esclarecer la posibilidad misma de la relación de Dios con el hombre. La teología cristiana, en su calidad de «tipo particular de conocimiento humano»<sup>3</sup> —en cuanto la revelación y la fe son un acontecimiento personal, comunitario-eclesial, histórico y hermenéutico—, no es ajena al trabajo de las llamadas ciencias humanas en favor de un *nuevo* saber sobre el hombre que sea lo más exhaustivo y ajustado posible a la verdad de su realidad. Como el resto de disciplinas científicas, la teología asume esta tarea desde un punto de vista particular, es decir, goza de un estatuto epistemológico propio: parte de la presencia de un objeto que le proporciona la revelación, Dios, quien, al «hacerse carne y poner su morada entre nosotros» (Jn 1, 14) se autocomunica como Dios-para-el-hombre, permitiendo así contribuir al esclarecimiento del misterio radical de la existencia humana. El mensaje que contiene el Evangelio no tiene otro destinatario que el hombre. La historia de Dios entre nosotros es historia «por nosotros y nuestra salvación» (DH 301).

El Evangelio es, en rigor, buena noticia de Dios, su único origen es divino y su contenido esencialmente teológico, fruto libérrimo de la autocomunicación de Dios en la historia. No es culminación de un proceso de búsqueda del hombre o necesidad de su historia, sino gracia de Dios Padre que no sólo revela la intimidad amorosa de su vida divina (cf. 1Jn 4, 8), sino que la comunica en la misión histórico-salvífica de aquellos que proceden eternamente del seno de la única vida divina, el Hijo (cf. Jn 10, 10) y el Espíritu (cf. Jn 16, 13). Precisamente por eso, el Dios cristiano ha hecho de la historia humana lo más propio de sí, al punto de presentarla, gozarla y sufrirla desde dentro (cf. Flp 2, 8). La historia del pensamiento cristiano está repleta de expresiones<sup>4</sup> en que se da cuenta de cómo la presencia per-

3. J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 138.

4. Entre las muchas posibles: «Caro salutis est cardo», TERTULIANO, *De resurrectione carnis* VIII: PL 2, 806; «Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei», IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* IV, 20, 7: SC 100, 648; «Ipse siquidem homo factus est, ut nos dii efficeremur», ATANASIO, *Oratio de incarnatione*, 54: PG 25, 191; «Vide, Deus meus, unde sit desiderium meum», AGUSTÍN, *Confessionum* XI, 2, 4: PL 32, 810; «Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam», *Sth* I, q. 2 a. 2 ad 1; «La Iglesia sabe muy bien que su mensaje conecta con los deseos más profundos del corazón humano cuando reivindica la dignidad de la vocación humana, devolviendo la esperanza a quienes desesperan ya de su destino más alto. Su mensaje, lejos de empequeñecer al hombre, infunde luz, vida y libertad para su progreso; y fuera de él nada puede satisfacer el corazón del hombre», GS 21, § 7.

sonal de Dios en la humanidad no sólo no la disminuye sino que la acrecienta al encontrar en el hombre un dialogante que también se define y manifiesta a su vez como persona capaz de amor. El manantial inagotable de Dios y la búsqueda incesante del hombre son los horizontes sobre los que, en exquisito equilibrio, la ciencia teológica ha de procurarse las líneas maestras que guían su lectura de la divina revelación como matriz nutricia desde la que se comprende y se realiza el hombre, sin merma alguna de la originalidad de su propia existencia y experiencia.

El tratado de «antropología teológica» asume en el seno de la teología dogmática la responsabilidad de indagar en sus fuentes las doctrinas de la creación, el pecado, la justificación y la gracia como situaciones histórico-existenciales en que la economía de la salvación sustancia la relación entre Dios y el hombre. Ahora bien, para llevar a cabo esta tarea, la antropología teológica no procede a partir de un, llamémosle así, modelo sobrenatural *indeterminado* que actúa como referencia abstracta de aquella plenitud de ser a que está llamada la existencia del hombre ante Dios. A partir de la luz que mana del «nuevo Adán», Jesucristo –quien «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (GS 22, § 1)–, el *logos* sobre Dios tiene ante sí la posibilidad de una intelección más profunda de la existencia del hombre en su condición de especial afinidad con la infinitud divina que se le ha dado a conocer en la historia como «hombre perfecto»<sup>5</sup>. La *kénosis* de la Persona del Hijo (cf. Flp 2, 7) implica al hombre en su realidad dada, esto es, en sus diversos planos de existencia *en el mundo* (corporeidad, espiritualidad, projomidad, historicidad, ultimidad)<sup>6</sup>, para poder ser así erigida en el modelo en que *de hecho* es reconocida y asumida la condición humana por Dios, Jesucristo. El divino acontecer de la encarnación no habla de humanidad alienada, sino de humanidad convocada a realizarse en su dimensión histórica, la más concreta. La cristología (historia de Jesús que es evidencia de la Verdad del Hijo)<sup>7</sup> implica una antropología metafísica que llama en causa una humanidad capaz de superar su primer ritmo vital, necesario para sobrevivir, y proyectarse en un *ser-más-personal* que no se detiene ante la muerte, sino que conjuga estrechamente historia y exigencia de eternidad.

Pues bien, en esto justamente consiste la tarea encomendada hoy a una antropología teológica *fundamental*: sin pretender remedar el discurso de una antropología filosófica, indaga las condiciones de posibilidad de la relación Dios-hombre *de parte del hombre* contando con el radical cristológico que es objeto inmediato y vinculante de toda reflexión teológica<sup>8</sup>. Es decir, firmemente afincada en el testi-

5. «El que sigue a Cristo, hombre perfecto, también se hace él mismo más hombre», GS 41, § 1.

6. No en vano «la Sagrada Escritura enseña que el hombre ha sido creado 'a imagen de Dios', capaz de conocer y amar a su Creador», GS 12, § 3. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 375-377.

7. A. COZZI, «Il Logos e Gesù. Alla ricerca di un nuovo spazio di pensabilità dell'Incarnazione».

8. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica», 354-356; Id., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 153-212.

monio revelado según el cual en la encarnación del Verbo de Dios se encuentra en plenitud el paradigma *singular* humano-divino de la llamada salvífica de Dios a la humanidad inscrita en esa «imagen» de Dios que es la persona creada, se abre con solvencia a un estudio (interdisciplinar) de las estructuras e interrogantes de la existencia del hombre como espacio de radicación querida por el mismo Dios para su propia acción expresiva. Atiende, en suma, a la razonabilidad *antropológica* de la Encarnación esclareciendo el alcance (ontológico) del singular como determinación del universal: la encarnación del Hijo en el hombre Jesucristo como plenitud de sentido de la relación esencial que es y proyecta vitalmente *cada* hombre concreto con el Absoluto trascendente<sup>9</sup>.

Dicho esto, y a la luz de su ascendente trinitario y cristológico<sup>10</sup>, es la categoría «persona» –frente a la tradicional de naturaleza o criatura intelectual– la que atesora la mejor síntesis de los caracteres que aglutina esa definición de humanidad teológicamente vinculante según la cual el hombre ha sido creado a «imagen y semejanza de Dios» (Gn 1, 26) «en Cristo» (Col 1, 15): el hombre como unidad irreductible de cuerpo y espíritu, emplazado a estar y realizarse libremente en el mundo, y a descubrir su origen y destino trascendente en la mediación del otro y la vocación al Otro. Por otra parte, se trata de una categoría teológica en franca disposición a enriquecer su contenido abriéndose a aquel otro discurso extra-teológico –en nuestro caso, el procedente de una antropología filosófica de corte personalista– que indaga con sus propios recursos el espesor corpóreo-espiritual de la estructura subjetivo-personal de la existencia humana como tejido vital de interioridad y alteridad; trama donde, *de hecho*, el Dios de Jesucristo radica y revela su acción salvífica en favor del hombre.

9. Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental. «Dar razón de la esperanza»* (1Pe 3, 15), 454-467; K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, 221.

10. Sobre la elaboración del concepto persona en el marco del dogma trinitario y cristológico: A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, 821-849; CH. SCHÜTZ-R. SARACH, «El hombre como persona», *MyS*, II, 529-543; B. SESBOUÉ, «El misterio de la Trinidad: reflexión especulativa y elaboración del lenguaje», en B. SESBOUÉ-J. WOLINSKI, ed., *Historia de los dogmas* I, 241-250; ID., «Dieu et le concept de personne»; H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática* III, 195-205; ID., «On the concept of person»; W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 295-299; I.D. ZIZIOLAS, *El ser eclesial*, 41-78; J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 205-223; C. BUDA, «Evolución del concepto de persona. Oscilaciones del idioma trinitario»; S. ÁLVAREZ TURIENZO, «El cristianismo y la formación del concepto de persona»; A. DE HALLEUX, «‘Hypostase’ et ‘personne’ dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381)»; O. BUCCI, «La formazione del concetto di persona nel cristianesimo delle origini: ‘avventura semantica’ e itinerario storico»; L. SENTIS, «Penser la personne»; M. BORDONI, «Il contributo della categoria teologica di persona»; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 154-175; J. GALOT, «La definition de la personne, relation et sujet»; L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 261-270; J.M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino*, 615-638; ID., «Personas divinas», en X. PIKAZA, ed., *Diccionario teológico «El Dios cristiano»*, 1094-1109; G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 101-213; E. BUENO DE LA FUENTE, «La persona en perspectiva teológica»; L. SARTORI, «La persona nella storia della teologia»; A. MILANO, «La persona nella novità cristiana dell’incarnazione e della Trinità»; B. FORTE, *L’eternità nel tempo*, 68-81; A. GUGGENBERGER, «Persona», H. FRIES, ed., *Conceptos fundamentales de la teología* III, 444-449; U. GALEAZZI, «Persona», *DTI*, III, 787-792; S. DEL CURA ELENA, «Concilios», en X. PIKAZA, ed., *Diccionario teológico «El Dios cristiano»*, 263-291; P. MC. PARTLAN, «Personne», *DCT*, 895-899.

En consecuencia, como concreta el teólogo español Juan Alfaro, la «antropología filosófica» no es ajena al desarrollo interno de la teología:

Al tratar de comprender la revelación y la gracia como revelación y gracia de Dios *al hombre*, la reflexión teológica no puede menos de preguntarse qué es lo que hace del hombre un posible destinatario de la revelación y de la gracia, y llegar así al problema radical de las estructuras constitutivas del hombre como «espíritu-en-el-mundo»; en su misma comprensión humana de la fe, la teología desarrolla necesariamente una antropología *filosófica* (no meramente científica o fenomenológica)<sup>11</sup>.

Entre los fundamentos de su ejercicio responsable, la teología incluye la atención a la razón que el hombre da de sí (auto-comprensión)<sup>12</sup> para poder elaborar una reflexión que, iluminada por la fe, facilite al hombre contemporáneo una fecunda inteligencia de los misterios revelados, bien mediante la analogía con aquello que conoce naturalmente, bien contemplando la relación que guardan esos misterios entre sí y con el fin último del propio hombre (cf. DH 3016).

Tras recuperar su impronta cristológica<sup>13</sup>, la antropología teológica, que tiene su cometido propio –como hemos señalado– en la indagación en sus fuentes de las doctrinas de la creación, el pecado, la justificación y la gracia como acontecimientos en que la economía de la salvación evoca la relación histórico-salvífica entre Dios y el hombre, no excusa su disposición a fijar con la mayor precisión posible los rasgos fundamentales de la infraestructura antropológica en que se esclarece –*desde abajo*– la razonabilidad de esa relación histórico-salvífica entre Dios y el hombre<sup>14</sup>. Volviendo de nuevo al concepto persona, en él reconoce la antropología teológica la posibilidad y necesidad de concentrar una visión más fiel al dato de revelación –*la impronta filial* de la *imago Dei* que es el hombre creado<sup>15</sup>–, es decir, que atienda, tanto a la relevancia teológica que posee el plano de las estructuras

11. J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 130.

12. En su clasificación clásica de los lugares teológicos, el dominico español Melchor Cano se refiere a la filosofía como *ratio naturalis* y *auctoritas philosophorum* entre los «loci alieni» que ha de atender la labor del teólogo. Cf. M. CANO, *De locis theologicis*, I, 3.

13. La necesidad que apunta la teología preconiliar de reestructurar el discurso antropológico de la fe, las indicaciones del concilio Vaticano II y la sucesiva precisión de método y contenido que la teología posconiliar y su contexto cultural aportan al concepto «antropología teológica», ha sido objeto de numerosos y cuidadosos estudios. Hemos considerado: L. SERENTHÀ, «Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica»; K. RAHNER, «Antropología, teológica», SM, I, 286-295; O.H. PESCH, *Frei sein aus Gnade*, 23-46; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica»; F.G. BRAMBILLA, «El Concilio Vaticano II e l'antropologia teologica»; L.F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, 9-42; B. MONDIN, «L'antropologia teologica. Definizione, obiettivi, punto di partenza, metodo, divisione»; G. COLOMBO, «L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II»; ID., «Sull'antropologia teologica»; I. SANNA, *Chiamati per nome*, 5-24; R. BERZOSA, *Como era en el principio. Temas clave de antropología teológica*, 11-18; F. ELIZONDO, «La antropología teológica y el pensar actual sobre lo humano»; G. IAMMARRONE, «Identità dell'antropologia teologica cristiana», 13-31; V. MELCHIORRE, «Riflessioni per un'antropologia cristiana».

14. Cf. G. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, 105.

15. Cf. 1Jn 1, 3; Col 1, 15; Ef 1, 3-10; 1Co 8, 6; 15, 49; 2Co 4, 4; Rom 8, 29. Lo dice muy bien Tertuliano en un paso significativo que recupera en nota GS 22: «Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus», *De carnis resurrectione*, 6: PL 2, 802.

apriorístico-trascendentales (conocimiento y voluntad) para el esclarecimiento de la relación entre natural y sobrenatural<sup>16</sup>, como a la problemática e interrogantes de la existencia concreta del hombre<sup>17</sup> para poder verificar, al tomar conciencia de su plural manifestación como ser viviente, tanto el espesor histórico del hacerse hombre de Dios como el penetrante deseo humano de ser reconocido plenamente en sí mismo por otra subjetividad personal, la divina.

La antropología teológica reconoce en la encarnación del Hijo un verdadero y propio itinerario de humanización; esto es, de robustecimiento de la consistencia corpóreo-espiritual, mundana, temporal, relacional e histórica del hombre originalmente convocado a la filiación divina<sup>18</sup>. De hecho, «la teología no puede cumplir su tarea de ‘fides quaerens intellectum’ sino confrontando la comprensión que la fe tiene de sí misma y de la existencia cristiana con la comprensión que el hombre tie-

---

16. Es la perspectiva que describe con estas palabras en su *Introducción a la teología* el teólogo español Rovira Belloso: «La imagen y semejanza de Dios que es la criatura humana, creada por Dios mismo, al estar dotada de inteligencia y capacidad de amor y, consecuentemente, al estar dotada de capacidad moral, está sometida ya a una gravitación o latencia de Dios sobre la mente del hombre, previa a toda revelación categorial. Hay un *vis-a-vis* previo entre el Otro –el Infinito, el Amor trascendente– y la criatura intelectual, abierta a Dios y capaz de Dios. Quiere decir que esa criatura humana está recibiendo ya una cierta presencia y llamada de Dios por el hecho mismo de la pura existencia de ambos: Dios y el ser humano. Es algo previo al razonamiento y la creencia. Es una presencia y una llamada de Dios en la mediación de la misma mente humana y en la mediación de las criaturas, lo cual permite que el hombre pueda llegar a una cierta y oscura percepción de la realidad de Dios. Por eso Tomás de Aquino señalaba el *desiderium naturale videndi Deum* como el estrato más profundo de la conciencia humana, al paso que San Buenaventura y Pascal quedaban admirados contemplativamente por la gravitación del ser perfectísimo e infinito, que se perfilaba en contraste con el envés contingente de Dios que son las criaturas. Y quién sabe si el mismo San Anselmo de Canterbury no reconocería, en esa discreta formulación, su famoso argumento ontológico, como gravitación del infinito en la mente, descubierto en la piedra de contraste de la creación», J.M. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, 13-14.

17. La antropología cristiana ha de observar muy de cerca y con precisión –enriqueciéndose fundamentalmente con el auxilio de la filosofía– lo que significa *para el hombre* ser persona: su origen creatural, su subjetividad corpórea, su mundanidad, su condición amorosa en la disyuntividad polar entre virilidad y feminidad, su libertad, socialidad, anhelo de felicidad, responsabilidad, proyección hacia el futuro, mortalidad, etc. Cf. L.F. LADARIA, «Antropología», en R. LATOURELLE, ed., *Diccionario de teología fundamental*, 97-98.

18. Al reconocer la novedad radical que representa para el hombre la encarnación de Cristo desde el punto de vista gnoseológico, ontológico y soteriológico (cf. L.F. LADARIA, «Cristo, ‘perfecto hombre’ y ‘hombre perfecto’», 34-38), la antropología teológica contemporánea reclama el valor teológico intrínseco del acto creador del hombre a imagen de Dios: «el mundo ha sido creado en perspectiva de la encarnación redentora», M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, 609. El propio santo Tomás había vinculado el profundo dinamismo que activa en la criatura el *desiderium naturale* de la visión de Dios y la teología de la imagen: «naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam», *Sth I-II* q. 113, a. 9. La teología de la *imago Dei* permite profundizar en el perfil ontológico y existencial del hombre que ha sido creado por Dios en Cristo. Dicho de otro modo, de esta condición de ser a imagen se sigue la comprensión del hombre como persona, esto es, como alguien distinguido por Dios como su interlocutor: «¿De dónde proviene ese don que me llama a la auténtica vida, al ser persona? [...] Si la Escritura subraya el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, eso significa que el hombre es mucho más palabra que todas las demás criaturas. Dios no me crea produciéndome a partir de sí mismo, como si en cierto modo fuera un objeto. No, Dios me crea llamándome expresamente por mi nombre. Este nombre es al mismo tiempo exclamación amorosa y llamada a mi persona», C. SCHÜTZ-R. SARACH, «El hombre como persona», *MyS*, II, 535.

ne de la existencia humana»<sup>19</sup>. Puede procurarse de este modo una visión que aprehenda con mayor rigor que la afirmación *el hombre es imagen de Dios* «no tiene sólo un significado piadoso... sino que significa que el ser humano tiene capacidad de verdad»<sup>20</sup>. La teología asume que la filosofía «permite al hombre el reconocimiento de la propia autonomía y de sus capacidades para llevar a cabo una existencia en cierto sentido completo, a partir de la cual puede reconocer la revelación y donación divinas como gracia»<sup>21</sup>; y que, esta comprensión que el hombre adquiere de sí y de la realidad –a la que contribuye, de modo particular la filosofía–, queda redimensionada y esclarecida en su valor, nunca anulada, por el dato histórico-salvífico del que parte la antropología teológica<sup>22</sup>; el testimonio de la revelación permite al hombre advertir caracteres inéditos de su identidad: criatura llamada originariamente a un diálogo salvífico-personal con el Dios que es Padre; novedosamente modelada y divinamente habitada en su misma entraña corpóreo-espiritual por la encarnación del Dios-Hijo; sostenida en el ser por el don del Dios-Espíritu que se hace gracia en libertad.

En suma, volver sobre el alcance del concepto persona en antropología teológica, no sólo responde a la necesidad presente de elaborar una teología que sea existencialmente eficaz, sino fundamentalmente al mensaje central de la Escritura que identifica en el Hijo, «nacido de mujer», la plenitud de los tiempos (cf. Gal 4, 4) y la irrevocable decisión divina de dársenos a conocer en Él mediante nuestra carne, palabras y obras<sup>23</sup>. Precisamente la historia del dogma muestra que es a partir de la reflexión sobre *la vida* de Cristo, aquella Persona de la Trinidad que se ha encarnado, como se acrisola en Occidente la noción de persona humana: se considera la irreductibilidad de su proyecto vital, su dignidad, el sentido de su libertad, de su historicidad, de su relacionalidad, de su mortalidad y de su capacidad de apertura a Dios. Para el hombre-creyente, la revelación cristiana no consiste solamente en conocer verdades sobre Dios (*fides quae creditur*), sino, en dar cobijo interior a aquella comunicación filial que Dios hace de sí en busca de una comunión o encuentro vital siempre nuevo con el hombre (*fides qua creditur*)<sup>24</sup>. Sin que por ello pierda de vista que es el don de Dios que se da a sí mismo el que impide que la *fides quae pe-*

19. J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 130.

20. A. LLANO, *En busca de la trascendencia. Encontrar a Dios en el mundo actual*, 97.

21. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*, 289.

22. Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 164. Por otro lado, como veremos al estudiar la obra de Julián Marías, cuando la experiencia humana de la vida se piensa en toda su extensión, es posible elaborar una antropología filosófica a la que no resulta una yuxtaposición extraña o extrínseca la dimensión teológica de la existencia personal.

23. Cf. M. FLICK, «La svolta antropologica in teologia», 224. En la totalidad de su persona Jesús de Nazaret explícita en *términos humanos* la revelación de Dios. La expresión conciliar «gestis verbisque intrinsece inter se connexis» (DV 2), junto a «tota Sui ipsius praesentia ac manifestatione» (DV 4), subrayan plásticamente la plenitud del Misterio divino en la concreción de la existencia humana.

24. Cf. K. RAHNER, «El futuro de la teología», 462. *Sth* II-II, q. 11 a.1: «Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire».

rezca bajo la *fides qua*<sup>25</sup>. Benedicto XVI ha expresado con sencilla precisión que es el encuentro con la Persona de Jesucristo, en su historia particular, quien constituye el hontanar mismo de la fe:

*Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva*<sup>26</sup>.

## 2. Filosofía: *el hombre es persona como ser y acontecer*

Aunque el concepto persona no goce hoy del afecto intelectual de antaño, los llamados *personalismos* del siglo XX<sup>27</sup> representan un notable esfuerzo por evitar su evanes-

25. Cf. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, 26.

26. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 1.

27. En sentido amplio «personalismo» designa aquella doctrina que atribuye a la persona un puesto único e intransferible en la realidad, o que la considera *a fortiori* como la única realidad. En la historia del pensamiento son diversos los impulsos personalistas: tanto en el mundo greco-latino –tras el debilitamiento de la devoción a los dioses– ya sea mediante el delfico «conócete a ti mismo» (PLATÓN, *Protágoras*, 343 b; *Filebo*, 48 c; *Fedro*, 229 a; *Alcibiades mayor*, 124 a; *Carmide*, 164 d), o la visión romana de la «societas generis humani» (CICERÓN, *De natura deorum*, I, 2), como sobre todo en el cristianismo; éste ha contribuido notablemente al enriquecimiento de la idea de persona mediante el dogma de la Trinidad y la encarnación de Cristo. El pensamiento medieval es, finalmente, quien perfila la contextura teórica de un concepto del que explora sus modulaciones en el orden metafísico, teológico y moral (cf. E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, 195-212). A partir del Renacimiento el concepto persona se afirma primero, desasiéndose de su raíz religiosa; después, identificándose sucesivamente con lo subjetivo en el *cogito* cartesiano, lo moral en el sistema kantiano o lo ontológico en Fichte. Entre finales del siglo XVII y el XIX, el término personalismo queda reducido al ámbito de la disputa religiosa entre posturas teístas y panteístas acerca de la posibilidad de definir como infinita la personalidad divina (Herder, Schleiermacher). De este contexto el término personalismo recibe una fuerte connotación como indicativo de un espiritualismo individualista ante el que autores como M. Blondel mostrarían gran prevención. Habrá que esperar hasta el primer cuarto del siglo XX, para asistir a un momento en que el pensamiento personalista recibe una nueva caracterización e impulso a la luz de las nuevas amenazas (políticas y sociales) que se ciernen sobre la civilización y la cultura contemporánea. El concepto persona recupera su contenido metafísico en cuanto nombre que recibe el ser humano en su caracterización –sobre la naturaleza y la sociedad–, como íntima vocación a la existencia, libre actuar, capacidad autoconstructiva y referencia a una fuente trascendente. Aunque en las diversas caracterizaciones del personalismo contemporáneo que hemos tenido en cuenta, se repite el mismo o aproximado catálogo de integrantes y características, de esa información se colige que más que hablar de un movimiento definido se trata de un estilo renovado de pensar al hombre que reclama un elenco de convicciones en que reconoce sus raíces: la impronta del cristianismo, el aprecio por lo histórico, lo existencial-relacional, lo fenomenológico. Cf. E. SIMON, «Personalismo», SM, V, 456-465; V. BERNING, «Personalismus, II», en W. KASPER-*al.*, ed., *Lexikon für Theologie und Kirche* VIII, 55-57; L. STEFANINI-F. MIANO, «Personalismo, I-IV», EF, IX, 8535-8547; J.M. VEGAS, «Personalismo», en M. MORENO VILLA, ed., *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, 913-922; J. GÓMEZ CAFFARENA, «Notas en torno al pensamiento personalista»; J.L. CAÑAS, «¿Renacimiento del personalismo?»; N. GALANTINO, *Sulla via della persona*, 217-237; P. NEPI, «Persona e personalismi»; E. MOUNIER, «¿Qué es el personalismo?», en ID., *Obras Completas* III, 193-266; A. RIGOBELLO, «I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo» (con especial atención al personalismo italiano); J.M. BURGOS, *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*; C. DIAZ, *Treinta nombres propios. Las figuras del personalismo*. Con los necesarios matices, y sin ánimo de exhaustividad, puede afirmarse que obras de pensadores de tradición hebrea como M. Buber, E. Levinas o F. Rosenzweig, y filiación cristiana como M. Scheler, F. Ebner, Th. Haecker, P. Landsberg, P. Wust, D. von

cencia teórica y práctica, fruto del fuerte proceso de deconstrucción a que ha sido sometido el ser del hombre: propiciado inicialmente por la moderna contraposición entre *hiper*-subjetivación (idealismo) y *de*-subjetivación (positivismo), y potenciado posteriormente por las profundas disfunciones que minan la vida económica, social, política y espiritual del mundo presente. De modo que este retorno del interés por la persona,

nace de la misma necesidad de una nueva «subjetualización» del hombre después que la construcción del individuo por abstracción funcional llevada a cabo por la modernidad ha acabado desarticulando lo humano en tantos átomos separados [...] llegando a producir la pérdida del sentido de qué es el hombre y qué significa vivir humanamente<sup>28</sup>.

En cierta manera «la noción de persona reivindica su propio espacio filosófico a fin de superar aquellos que la filosofía moderna considera los límites del sujeto y la conciencia»<sup>29</sup>; «la función del *cogito* es asumida por la persona»<sup>30</sup>. Uno de los aspectos en que reside el valor presente de los personalismos del siglo XX, de manera particular para la teología, es haber fijado los requisitos epistemológicos de una reflexión sobre el complejo fenómeno del ser personal que son clave de referencia para aquella antropología que pretenda afianzar su discurso en dirección de la irreductibilidad del *quién* al *qué*. Y así, frente a espiritualismos y materialismos de diverso cuño, la filosofía personalista contemporánea reclama el concepto persona –actualizando la riqueza de su venerable antigüedad teológico-filosófica<sup>31</sup>–, sobre todo, mediante los logros del método fenomenológico, la atención a la aportación de las ciencias humanas y el esfuerzo en favor de una renovada metafísica del ser personal. La apelación analítica a la problemática de la existencia espiritual finita del hombre como posibilidad de acceso al ser (Heidegger)<sup>32</sup>, el método fenomenológi-

---

Hildebrand, E. Stein, J. Maritain, G. Marcel, E. Mounier, J. Lacroix, M. Nédoncelle, D. Rougemont, J. Wahl, E. Brunner, R. Guardini, S. Weil, L. Pareyson, L. Stefanini, K. Wojtyła, J. Seifert, J.H. Crosby, R. Spaemann, P. Ricoeur, M<sup>a</sup> Zambrano, X. Zubiri, J.L. López Aranguren, P. Laín Entralgo o Julián Marías, contribuyen a enriquecer y valorar racionalmente los resultados que la tradición teológica propone a partir de la comprensión bíblica del hombre, así como a acentuar el carácter constitutivamente personal, encarnado y dialógico, tanto de la actuación salvífica de Dios en la historia humana como de la respuesta del hombre ante el don divino. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 161-166; J.M. COLL, «Personalismo, pensar dialógico y fe teológica».

28. A. PAVAN, «Dai personalismi alla persona», 19.

29. C. VINTI, «Ambiguità e decostruzione della persona», 93.

30. A. RIGOBELLO, «I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo», 351.

31. Refiriéndose al potencial que encierra la tradición cristiana a la hora de afrontar el urgente problema de la persona en el seno de la problemática filosófico-antropológica del presente, escribe Pareyson: «Soltanto se Dio è persona, Egli può trattare la persona umana da persona, cioè riconoscere l'indipendenza e la totalità. Di fronte a Dio non viene soppressa la perseità della persona umana, appunto perché Dio è persona a sua volta, e soltanto in quanto persona può esser garanzia della perseità della persona umana», L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, 174.

32. «El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-ahí, en la realidad, en el estar-ahí [*Vorhandenheit*], en la consistencia, en la validez, en el existir [*Dasein*], en el 'hay' [...] elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente –el que pregunta– se vuelva transparente a su ser [...] A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*», M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 2, 30.

co como oportunidad de apertura intencional del sujeto a la totalidad de lo real (Husserl), la recuperación del empirismo espiritual de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XVIII (Maine de Biran) y la posibilidad de un saber integral sobre el hombre de alcance científico-filosófico (Scheler), constituyen algunas de las coordenadas básicas de una investigación filosófica que, con diversos matices, se orienta a la caracterización de la experiencia original del yo *personal* (exponente crítico de los excesos del racionalismo, el individualismo y el naturalismo)<sup>33</sup>.

Frente a la caracterización contradictoria y cuasi mítica de un yo que, reducido por el idealismo a su acto de pensar, es fundante pero al mismo tiempo no necesita ser fundado, comparece la afirmación de la persona como intento de iluminar el conflicto de su acontecer en la mediación, es decir, la acción auto-identificante del sujeto en su esencial abocación a la diferencia: la compleja relación problemática que se da entre la objetividad constitutiva de lo humano (unidad corpóreo-espiritual) que se dice históricamente, y la captación de sí como libertad nativa (proyecto de autorrealización) imposible de reducir al resultado de la suma de sus elementos objetivos. En el camino de su acción auto-identificante el yo se libera de su aislamiento subjetivo en su condición de apertura-mediación al *mundo* como circunstancia en que se está (aliedad); apertura-mediación al carácter subjetivo de la propia *corporeidad* (que pasa a asumirse como modo de ser del sujeto viviente: mediante la que habla, actúa y se relaciona); apertura-mediación a otra *subjetividad* que se descubre en su calidad de *ser-otra-persona* (alteridad); y apertura-mediación al plano de la trascendencia como atisbo de una subjetividad fundamental desvelada en su calidad de Ser Personal, es decir, Dios. En este complejo entramado la persona se pretende simultáneamente como totalidad que es y comprende los modos de ser de la subsistencia (*esse in*) y la existencia (*esse ad*), de la racionalidad y la relacionalidad, del pensamiento y la acción.

Estos son los parámetros en que la antropología filosófica contemporánea —a cuya configuración ha contribuido de manera singular la filosofía personalista— comprende la constitución de la persona. Empleando palabras del teólogo italiano P.A. Sequeri:

a) la intencionalidad transcendental del pensar en la relación cognoscitiva con la realidad; b) la dimensión inter-personal en la relación social con el otro hombre; c) el juicio de valor y la decisión ética sobre el deber ser del hombre; d) la instancia de un sentido absoluto de la finitud misma y el deseo de una salvación total más allá de los límites de lo factible, en contra de la experiencia de la muerte y de la culpa<sup>34</sup>.

Por todo ello, en consecuencia:

El ser-consciente, como horizonte integral del ser humano personal, se presenta entonces inconcebible como simple «parte», por muy «noble» que ésta sea, del compuesto humano, ni como unidad meramente lógica del reflejo de unos datos materiales. El ser inten-

33. Cf. J.H. WALGRAVE, «Personalisme et anthropologie chrétienne», 452-455.

34. P.A. SEQUERI, «Hombre (Antropología desde el punto de vista filosófico)», DTI, III, 100.

cional, como unidad onto-lógica del ser humano, es la singularidad histórica del ser humano como ser espiritual: irreducible e indeducible respecto al ser-otro de la objetividad natural y de la subjetividad del otro, aunque precisamente en su ser-para-otro tome conciencia el sujeto de su ser-para-sí<sup>35</sup>.

Se trata de llevar a cabo una lectura lo más fidedigna posible de la existencia del hombre, para captar así su significado más profundo. O, como indica E. Coreth, se trata de trazar una visión panorámica que abarca una serie de contenidos concretos que, aunque de diversas procedencias, forman parte de un conjunto con sentido total. Una especie de *a priori concreto* o *pre-comprensión* que emerge de la experiencia común de nuestra realización en el mundo.

Lo que aquí se descubre es un círculo hermenéutico, pero en la forma concreta de un *círculo antropológico*. Tal círculo significa que jamás se da un punto de partida absoluto y libre de condicionamientos [...] Desde nuestra existencia concreta no podemos reflejarnos hacia fuera en un puro «yo pienso». Siempre cargamos con nosotros mismos: con nuestra situación histórica, nuestra concreta experiencia de nosotros y del mundo, con nuestro horizonte comprensivo [...] La reflexión *trascendental* requiere un apoyo fenomenológico, al igual que éste se remonta trascendentalmente por encima de sí mismo<sup>36</sup>.

Esta proposición de la constitución del ser personal como don de sentido en la transición entre la propia interpretación del yo y la facticidad de su existencia, ofrece a la teología una ayuda preciosa al servicio de un doble propósito. En primer lugar, como apoyo a su pretensión de contribuir con voz propia al rescate del concepto teológico-filosófico de persona como mejor candidato que *conciencia*, *sujeto* o *yo*, según escribe Ricoeur<sup>37</sup>, para llevar a cabo una lectura crítica de este complejo presente cultural que, habitado por una imagen de humanidad decepcionada de sí, apenas es capaz de recordar al hombre *quién es* y ante *Quién es*. Y, en segundo lugar, como recurso para poder percibir hoy —es decir, a la luz de las nuevas formas de pensamiento, ciencia y vida—, la correspondencia entre la compleja lógica de la existencia humana y la llamada a la Verdad que ofrece al hombre el mensaje de la revelación cristiana. Forma parte del *intellectus fidei* la presentación de la revelación como oferta de sentido<sup>38</sup> y respuesta a las cuestiones más radicales que pueblan la existencia del hombre<sup>39</sup>. Ahora bien, para que esto se dé es necesario descubrir antes en qué modo el hombre se apresta connaturalmente a una posible autocomunicación gratuita de Dios en su historia. A una teología de la re-

35. P.A. SEQUERI, «Hombre (Antropología desde el punto de vista filosófico)», DTI, III, 100.

36. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, 40-41.

37. «Si la personne revient, c'est qu'elle reste le meilleur candidat pour soutenir les combats juridiques, politiques, économiques et sociaux évoqués par ailleurs; je veux dire: un candidat meilleur que toutes les autres entités qui ont été emportées par les tourments culturelles évoquées plus haut. Par rapport à 'conscience', 'sujet', 'moi', la personne apparaît comme un concept survivant et ressuscité», P. RICOEUR, «Meurt le personnalisme, revient la personne...», 115.

38. Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 167-173.

39. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología*, 135-139.

velación (Palabra de Dios que de se dice) corresponde una antropología de la fe (Palabra de Dios que se escucha) que supone al hombre como «capax Dei»<sup>40</sup>. ¿Qué hay en el hombre (finito) que lo hace ontológica y experiencialmente capaz de acoger la auto-manifestación del Misterio (infinito)? La respuesta a este interrogante no sólo compete directamente a una filosofía del hombre que expone racionalmente la condición de posibilidad antropológico-trascendental de la revelación y la fe; sino a una antropología teológica que, en franco diálogo con la filosofía, se dota de una profunda y amplia visión de la realidad humana, es capaz de superar los esquemas esencialistas de la teología neo-escolástica, y presta mayor atención al testimonio bíblico que aprehende la identidad humana en la existencia histórica y concreta, para proponer así una formulación de la concepción cristiana del hombre más reconocible a la renovada fisonomía teológica de la revelación que ha sintetizado el concilio Vaticano II. En efecto, la teología contemporánea ha reconocido en la antropología filosófico-personalista del siglo XX una valiosa contribución para proponer una interpretación de la realidad humana más receptiva a la concepción bíblica del acto de revelación como diálogo interpersonal<sup>41</sup>. La atención teológica a una filosofía del hombre no pasa sin más por su acomodación a «lo que es antropológicamente plausible»<sup>42</sup>, sino por el reconocimiento de la valiosa ayuda que puede prestar a la teología una antropología que considera en su análisis de la existencia humana aquellas fuentes y dinanismos que permiten al hombre percibir en sí y desde sí «indicios fenomenológicos y metafísicos capaces de procurar una mejor comprensión de los datos de la fe»<sup>43</sup>; y, por tanto, atender la expectativa salvífica del mensaje cristiano. Podemos decir con J. Lacroix que «la auténtica filosofía de la persona es también una filosofía del *logos* [...] que se convierte en atisbo de un *Logos* que tiene nombre: la *Palabra* hecha carne»<sup>44</sup>.

### 3. Para un diálogo entre antropología teológica y filosófica

#### 3.1 *El trascendental y el antropológico*

Estimulada fundamentalmente por el neo-kantismo y la fenomenología, la filosofía contemporánea ha valorado la necesidad de «volver sobre lo trascendental,

40. Cf. *Sth* I-II q. 5 a. 1. Orientación que retoma significativamente en sus primeros pasos el *Catecismo de la Iglesia Católica*: n. 27-49.

41. «En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1, 15; 1Tim 1, 17) movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33, 11; Jn 15, 14-15) y conversa con ellos (cf. Bar 3, 38), a fin de invitarlos y recibirlos en su compañía», DV 2.

42. G. LANGEMEYER, «Antropología teológica», en W. BEINERT, ed., *Diccionario de teología dogmática*, 60.

43. M. NÉDONCELLE, «Teología y filosofía, o la metamorfosis de una sierva», 107. «El concepto de persona, en la tradición cristiana, se refiere primariamente a Dios y sólo en un segundo momento y de manera analógica al hombre. La Persona llama a la persona, la teología a la antropología», I. SANNA, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, 371.

44. J. LACROIX, «El personalismo», 281.

esto es, sobre lo *a priori* considerado en su relación con la experiencia»<sup>45</sup>. Investigando, por tanto, en qué medida el yo del «yo pienso» puede ser considerado no un entendimiento puro, sino una *primera persona*.

Lejos de que tengamos que deducir el principio de la posibilidad de la experiencia del hecho indubitable de la conciencia de sí como lo habían pensado Descartes y los idealistas fichteanos, el análisis trascendental nos obliga a invertir estas posiciones y no admitir la unidad de conciencia más que a título de correlato copernicano de la unidad de la experiencia posible. El *cogito* no se salva más que perdiéndose en su propia actividad<sup>46</sup>.

Se salva *salvando su circunstancia*, diría José Ortega y Gasset<sup>47</sup>, para quien desde los inicios de su visión de la razón como *razón vital*, el sujeto es siempre *espectador* (yo) inserto en el flujo del paisaje de su vida. Espectador desinteresado (trascendente) mas no espectador indiferente que pueda encaramarse a una atalaya que lo ponga a salvo del riesgo de comprometerse con el mundo que lo solicita «con sus tácitas fisonomías de humildad y ahnelo»<sup>48</sup>. El estudio de la filosofía de la persona de Julián Marías que mana de esta fuente, nos brinda la oportunidad de acercarnos a esta comunidad de ideas que la filosofía española de la primera mitad del siglo XX comparte con la centroeuropea. Scheler, Husserl, Heidegger, Ortega, etc., participan, con los necesarios matices de sensibilidad, de un mismo interés por profundizar en la actividad del pensar que nos constituye, mas no como propiedad de un sujeto puramente formal, sino como expresión de su concreta forma de ser, ser en el mundo (como temporal, encarnado, mortal, relacionado, etc).

Junto a este interés de la filosofía, la teología contemporánea –como ejemplifica la influyente teología trascendental del teólogo alemán Karl Rahner–, siente la necesidad de revisar a fondo la forma en que ella ha de plantearse el *contenido antropológico* de la revelación, la pregunta por la identidad del hombre como destinatario y, por tanto, co-protagonista de la acción salvífica de Dios en la historia. Una atención más cuidadosa a la dinámica dialogal de la relevación (cf. DV 2), al hondo alcance humanizador del dogma de la encarnación (cf. GS 22) y al sentir del hombre contemporáneo (cf. GS 1), ha llevado a la teología a proponer una antropología teológica que, junto al irrenunciable método trascendental –solicitud por las exigencias del comprender y querer humano como apertura ilimitada al ser–, preste decidida atención a la trascendentalidad de los interrogantes fundamentales de la existencia histórica del hombre (*a posteriori*) al hacer experiencia de sí a par-

---

45. M. DUFRENNE, *La noción de «a priori»*, 12. El autor recusa en esta obra una concepción demasiado formal de lo trascendental, proponiendo que entre lo singular (constituido) y lo universal (constituyente) no existe oposición. Resulta muy esclarecedora para una antropología como la que estudiaremos a continuación su propuesta de entender el factor trascendental de la persona como definitorio de la naturaleza en el sujeto: ya hablemos de esa naturaleza del sujeto como corpórea, social o mundana.

46. M. DUFRENNE, *La noción de «a priori»*, 29-30. Estas palabras son cita a su vez de J. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, 186.

47. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, 77.

48. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, 65.

tir de la realidad circundante. La específica vivencia humana del amor, la muerte y el tiempo –en cuanto vías básicas de nuestra experiencia vital *a posteriori* de la trascendencia–, diseña una meta-antropología que permite reconocer el hondo arraigo histórico de la experiencia religioso-subjetiva de Dios, de la dinámica del don de la gracia y, sobre todo, del misterio de la Encarnación de Jesucristo. Rahner, por ejemplo, tanto a partir, ante todo, de su teología de la gracia, como de su esbozo de una *crisología existencial* o «crisología de búsqueda»<sup>49</sup>, insta a la antropología teológica a integrar una antropología metafísica que permita definir teológicamente al hombre como persona, asumiendo la implicación de lo que denomina su «naturaleza efectiva»<sup>50</sup> o «esencia única y concreta»<sup>51</sup> en el dinamismo de su reflexividad esencial como apertura ilimitada al Ser; es decir, una antropología que valida lo noético en la experiencia histórica de la libertad y el amor como principales existenciales de una naturaleza *efectivamente* abierta a aquella plenitud de ser que se auto-comunica como Amor. Éste es el modo en que la antropología teológica puede profundizar el calado histórico del acontecer de la relación teologal sin prejuicio de su verdad salvífica última<sup>52</sup>.

49. Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 345-348; ID., «Líneas fundamentales de una crisología sistemática», 63-66.

50. K. RAHNER, «Sobre la relación entre naturaleza y gracia», ET, I, 305.

51. K. RAHNER, «Naturaleza y gracia», ET, IV, 218.

52. Cf. E. REGAN, «Not merely the cognitive subject: Rahner's theological anthropology». Si bien la crítica ha identificado en la teología de Rahner una «antropología excesivamente formal y abstracta» (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner», 196) limitada por su matriz metafísico-trascendental para una interpretación más integral de la experiencia humana en su interacción con el misterio divino; conviene no olvidar que, en rigor, Rahner es plenamente consciente de que «el hombre como ser personal que trasciende y está dotado de libertad es también a una con ello un ser mundano, temporal, histórico», K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 60. «Estoy convencido –leemos en otro lugar– de que la trascendentalidad no es una ocupación del hombre al margen de la historia, sino que se vive y realiza en libertad en la historia concreta y en una libertad determinada», ID., «Gnade als Mitte menschlichen Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlass seines 70. Geburtstages», 14. Aun en otra ocasión habla de la corporeidad humana, mediante la que el hombre se comunica con el mundo, como alteridad del espíritu: «No es posible un volver sobre sí mismo por la reflexión, sino es un salir hacia la realidad corpórea, dentro de la cual el espíritu vuelve sobre sí mismo encunto que se exterioriza y se forma a sí mismo. Y aquí es donde se da la posibilidad de una verdadera libertad personal. Esta corporeidad, concebida como presencia en el espacio y en tiempo del espíritu mismo, es ciertamente un continuo encontrarse a sí mismo en un auténtico otro», ID., «El cuerpo y la salvación», 87. En la estela de Karl Rahner se ubican otros proyectos de la teología católica contemporánea que tratan de afrontar la aporía en la que se debate la teología trascendental en torno a la relación entre experiencia categorial y conocimiento originario y atemático *a priori*. En las obras de H. Verweyen, T. Pröpper y K. Müller, observa Alberto Anelli desarrollos post-rahnerianos que tratan de modular la trascendentalidad mostrando las contradicciones inscritas respectivamente en una razón, una libertad o una conciencia sustraídas al sujeto y consideradas como fuerzas autónomas. No obstante, concluye Anelli, estos proyectos aun permanecen en el plano formal dependientes del moderno principio de autonomía: «esse rappresentano una soggettività emendata dal suo carattere autarchico e quindi aperta alla trascendenza, ma non rendono ragione dell'esperienza ordinaria di ciascuno, impegnato a decidere di sé, della propria esistenza unica, in condizioni fattuali sempre uniche». Sólo una reflexión antropológica como la de W. Pannenberg habría hecho emerger, según este autor, una concepción heterónoma del sujeto como realidad conformada en la alteridad que constituyen para él la sociedad y la historia. Cf. A. ANELLI, *Heidegger e la teologia*, 79-83 (texto citado, p. 81). Otro discípulo ilustre de K. Rahner, J. B.

Cuando un teólogo como Juan Alfaro, cercano a la sensibilidad de Rahner, delinea el método de trabajo que pretende seguir en la última obra en que estudia a fondo la mutua implicación entre la *cuestión del hombre* y la *cuestión de Dios*, manifiesta su intención de asumir para su examen una triple determinación:

*existencial*, en cuanto se parte de la existencia vivida por el hombre en el acto mismo de existir, y de la «precomprensión» implícita en esta experiencia; *fenomenológica*, en cuanto la descripción fenoménica deja que la realidad se «muestre» y desvele así las indicaciones y preguntas concretas implicadas en ella; *trascendental*, en cuanto busca los presupuestos ontológicos necesarios para la comprensión de la experiencia manifestada en el fenómeno. «Método trascendental» no quiere decir sino proceder según las exigencias del comprender humano en su dinamismo de preguntar y buscar siempre ulteriormente. La legitimidad de las cuestiones concretas se justifica por su necesidad de comprender la realidad<sup>53</sup>.

En efecto, «el horizonte trascendental es en cierto modo un sistema *a priori* de coordenadas dentro del cual se le señala al objeto temático el sitio que le hace comprensible»<sup>54</sup>. En antropología teológica, por ejemplo, permite fundar el alcance universal del don de la gracia como determinación de la trascendentalidad humana; y no como un añadido a la naturaleza del hombre. No sin exponerla, sin embargo, a un cierto formalismo si se deja de interrogar a fondo sobre su relación con la experiencia *efectiva* del hombre. O, dicho con rigor teológico, sobre el sentido y consecuencias que tiene «la historización de la naturaleza humana por la cristología, por la manifestación de un hombre nuevo frente a la forma primitiva del hombre»<sup>55</sup>. Por ello, junto a los contrastados beneficios que aporta el método trascendental a la antropología teológica como reconocimiento de que el hombre «no puede ser nunca subjetiva y ontológicamente indiferente con relación a su orientación sobrenatural»<sup>56</sup>, tanto la estructura responsorial de la revelación como el desarrollo científico-cultural del momento presente demandan a la teología no desatender la esfera más concreta del fenómeno personal humano, sus preguntas esenciales, la experiencia dramático-vital común a cada hombre; en definitiva, aquellas dimensiones donde se

---

Metz, propone romper el «cerco mágico del trascendental» mediante una dogmática histórico-vital, biográfica, narrativa, testimonial... no prevenida ante las contradicciones de la historia; preocupada por redefinir la identidad testimonial del sujeto creyente frente al sujeto esaltado del *cogito* cartesiano y el sujeto humillado por la hermenéutica de la sospecha. Cf. J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 164-236. Lo cierto es que las exigencias del modelo narrativo han recibido hasta el momento más atención en ámbito filosófico, cf. C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile* I, 397-416.

53. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 25.

54. K. RAHNER, «Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo», ET, VI, 255.

55. W. PANNENBERG, «Fundamento cristológico de una antropología cristiana», 413. Es la indagación sobre el sentido cristológico de la personalidad el que debería servir de guía a la teología cristiana —por tanto, «de modo distinto a como lo hicieron el mismo Boecio y después de él la tradición siguiendo el cauce de la filosofía griega»— para llegar a saber qué significa para el hombre ser racional, ser libre, ser capaz de amor, etc., «en cuanto está destinado en su ser personal a la semejanza con Dios, la cual se ha manifestado en la unidad de Dios y el hombre en Jesucristo», ID., «Fundamento cristológico de una antropología cristiana», 416.

56. K. RAHNER, «Existencial II», SM, III, 67.

juega básicamente la autocomprensión del sujeto contemporáneo: el significado de la disyuntividad corpórea (masculinidad y feminidad) en su estrecha vinculación con la vida espiritual o biográfica; la nativa dimensión relacional de la vida humana y el alcance de significado que ostenta en la constitución ontológico-vital del hombre el variado espectro de relaciones interpersonales que éste entabla en su historia; la pregunta por el discurrir de la propia biografía personal (ante el acontecimiento de la muerte) como dinamismo de auto-realización (ser) que determina a su vez el modo en que ha de orientarse la praxis vital (deber ser), etc. Y todo ello, en la conciencia de que la atención a estos caracteres y estructuras antropológicas que se organizan en torno a la persona como punto focal, debe superar la tentación del puro inventario fenomenológico y conducir a una mayor explicitación del horizonte fundamental en que el hombre realiza su intransferible historia personal como historia con sentido<sup>57</sup>.

«Es preciso todavía elaborar, ahondar y traspasar metafísicamente –señala Coreth– el rico material sacado a la luz por el desarrollo más reciente del pensamiento, introduciéndolo así en la totalidad de una metafísica cristiana»<sup>58</sup>. En este sentido, el concepto persona ofrece la posibilidad de una –llamémosla– propedéutica fundamental a la antropología teológica como desvelación en lo concreto de la verdad antropológica de la apertura trascendental del hombre a Dios, que es su origen y destino.

En consonancia con esto, cabe señalar que la importancia que ha tenido para la antropología teológica del siglo pasado el redescubrimiento de la doctrina de santo Tomás sobre el *deseo natural de ver a Dios*, es la que está recuperando en la actualidad la idea revelada del hombre como ser creado a *imagen y semejanza* de

---

57. Ésta es la idea que preside la afirmación de *Fides et Ratio*: «Ita quidem metaphysica disciplina non respicienda est tamquam anthropologiae opposita, quandoquidem metaphysica ipsa sinit solide stabiliri dignitatis personae conceptum ex eius spiritali natura. Persona, nominatim, locum constituit praecipuum ut quis congregiatur cum actu essendi ac, propterea, cum meditatione metaphysica», FR 83. Comenta Antonio Margaritti que el texto de Juan Pablo II presenta la relación entre antropología y metafísica no bajo la clave de la alternativa –antropología o metafísica–, que acaba infravalorando coordenadas esenciales de la dignidad del hombre (como elección exclusiva entre su ser o su manifestación), sino en clave de relación dialéctica. Entre antropología y metafísica el paso ha de ser constante, sin fusión ni confusión de ambos términos, concentrado en la mediación del ser humano que es persona. «Una metafísica che ritiene l'uomo uno dei tanti enti molteplici e divenienti che compongono il mondo, un ente esaurientemente esaminato con le categorie sostanza-accidenti, essenza-esistenza, materia-forma non rispetta integralmente il rilievo dell'antropologia, così come un discorso sull'uomo in alternativa al discorso sull'essere diventa fatalmente incapace di mostrare la propria validità e finisce per affidare la propria difesa e proponibilità alla scelta personale o alla dipendenza culturale», A. MAGARITTI, «Fenomeno e fondamento», 34. La expresión de ese mismo número de FR, según la cual la filosofía contemporánea tiene ante sí el reto urgente de pasar «a phaenomeno ad fundamentum», ha de interpretarse, según Margaritti, a la luz de la relación de circularidad entre fe y razón que la misma FR propone (n. 73). Punto de partida (fenómeno) y punto de llegada (fundamento) son referencias imprescindibles que cualifican el acceso a la persona. «La confusa variedad de los 'fenómenos' –escribe Heidegger– nombrados por los términos fenómeno, apariencia, manifestación, mera manifestación, sólo se deja desembrollar cuando se ha comprendido desde el comienzo el concepto fenómeno: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo», M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 7, 54.

58. E. CORETH, «Quehacer de la metafísica», 18.

Dios<sup>59</sup>: como referente para la iluminación de los principales fundamentos de una antropología cristiana (la orientación vital del hombre hacia Dios y el sostén ontológico de la imagen)<sup>60</sup>; y, por ende, de la amplia problemática abierta por «un *empirismo*, totalmente anti-metafísico y, consiguientemente reacio a atribuir a la realidad de la persona un fundamento *ontológico*»<sup>61</sup>. Es la noción de *imago Dei*, como se desprende de la tradición cristiana, la que apunta primaria y decididamente a valorar la profunda relación existente entre «lo que el hombre posee de incomprendible en su mismo fondo», y su interpretación como deseo abisal de luz y vida divina que «no suprime nada del carácter de novedad maravillosa e ‘increíble’ que reviste la revelación en Cristo de nuestro fin; no suprime nada del carácter ‘inefable’ de este fin»<sup>62</sup>.

La división según el esquema «imagen natural», «imagen sobrenatural», ha dejado de ser determinante [...] Desde esta perspectiva, la relación entre la imagen creada en el origen y la imagen conferida por gracia en Cristo deja de ser la que se da entre dos elementos parciales que pueden ser artificialmente yuxtapuestos para, de nuevo, volver a ser separados el uno del otro. Más bien es necesario concebirlos como dos momentos de una misma historia conducida por Dios<sup>63</sup>.

En efecto, según el concilio Vaticano II la vocación del hombre es única, la divina (GS 22). Resulta significativo que cuando el Concilio desea esclarecer el misterio personal del hombre a la luz de Cristo, es a esta idea bíblica de la creación del hombre a imagen de Dios a la que recurre (GS 12. 24. 29. 41).

### 3.2 *Auditus et intellectus fidei*

Cada época solicita y desafía a la teología para que discierna la relación que existe entre el acontecimiento primordial de la manifestación de Dios al hombre que sustenta la fe (*auditus fidei*) y su presencia operativa en un tramo concreto de la historia humana, donde el destinatario de la revelación muestra poseer una concepción de sí y del mundo diversa de la de épocas anteriores, propia de su altura cultural (*intellectus fidei*). El concilio Vaticano II anima a la teología a esta tarea de discernimiento: «a aprender a buscar soluciones a los problemas humanos a la luz de la Revelación, a aplicar sus verdades eternas a la condición cambiante de los asuntos humanos y a comunicarlas a sus contemporáneos de manera adecuada»<sup>64</sup>.

59. «La doctrina de la semejanza divina del hombre es el núcleo fundamental de la antropología cristiana y contiene en sí todos sus temas, de manera que podría desarrollarse a partir de ella una doctrina sistemática sobre el hombre», W. SEIBEL, «El hombre, imagen de Dios», *MyS*, II, 630.

60. Cf. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio», n. 3.

61. F. D'AGOSTINO, «Bioética y persona», 12.

62. Cf. H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, 227-241 (aquí, p. 230 y 237).

63. L. SCHEFFCYK, «Image & Ressemblance, IV», en M. VILLER, ed., *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire* VII, 1465 y 1467.

64. Cf. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Institutione Sacerdotali*, 16: AAS 58 (1966) 724.

En lo concerniente a la cuestión del hombre, encrucijada de teología y filosofía, resultan esclarecedoras las palabras que dirigía Juan Pablo II a los teólogos congregados en la Universidad de Salamanca durante su primer viaje apostólico a España:

La teología está llamada a concentrar su reflexión en los que son sus temas radicales y decisivos: el *misterio de Dios*, del Dios Trinitario, que en Jesucristo se ha revelado como el Dios-Amor; el *misterio de Cristo*, el Hijo de Dios hecho hombre, que con su vida y mensaje, con su muerte y resurrección, ha iluminado definitivamente los aspectos más profundos de la existencia humana; el *misterio del hombre*, que en la tensión insuperable entre su finitud y su aspiración ilimitada, lleva dentro de sí mismo la pregunta irrenunciable del sentido último de su vida. Es la teología misma la que impone la cuestión del hombre, para poder comprenderlo como destinatario de la gracia y de la revelación de Cristo. Si la teología ha necesitado siempre del auxilio de la filosofía, hoy día esta filosofía tendrá que ser antropológica, es decir, deberá buscar en las estructuras esenciales de la existencia humana las dimensiones trascendentes que constituyen la capacidad radical del hombre de ser interpelado por el mensaje cristiano, para comprenderlo como salvífico; es decir, como respuesta de plenitud gratuita a las cuestiones fundamentales de la vida humana<sup>65</sup>.

Tanto Juan Pablo II como Benedicto XVI, filósofo y teólogo respectivamente, han mantenido muy viva la conciencia sobre la necesidad que tiene la cultura contemporánea del *logos* de la razón como interrogación a la condición humana. Sobre todo, de un modelo de razón que albergue la intención de una lectura radical (metafísica) de la realidad humana; la misma de la que el cristianismo ha sido valor y resulta hoy crucial ante los diversos reduccionismos que dominan la antropología contemporánea. Como acabamos de ver, en la encíclica *Fides et Ratio*, por ejemplo, Juan Pablo II llega a reclamar explícitamente la persona como espacio privilegiado de encuentro con el Ser. Benedicto XVI, por su parte, ha manifestado en diversas ocasiones la necesidad de ampliar el espacio de la racionalidad para dar cabida a la Trascendencia; la cual no es prerrogativa exclusiva del discurso de fe, sino de una mirada de razón que, superando su «limitación, autodecretada, a lo que se puede verificar con la experimentación»<sup>66</sup>, reconoce en el *Logos* encarnado la verdad como espacio de encuentro fecundo entre divinidad y humanidad.

Si la pregunta por el hombre ha ocupado un puesto eminente en la teología católica contemporánea y, al mismo tiempo, ha pasado a ser centro neurálgico de una buena porción de la investigación filosófica del siglo XX, se debe a que ambas disciplinas han sometido a un profundo proceso de revisión sus puntos de partida y su proceder metodológico. La teología ha asumido la insuficiencia de la neo-escolástica y ha revisado sus fuentes para conseguir una mirada más limpia al corazón de

65. JUAN PABLO II, «Salmanticae, ad sacrae Theologiae tradendae munere fungentes habita», 3: AAS 75/1 (1983) 261.

66. BENEDICTO XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen»: AAS 98 (2006) 738. Cf. texto castellano en la edición española de *L'Osservatore Romano*, 22 de septiembre de 2006, 13. Cf. una síntesis del sentido de ésta y otras intervenciones del Papa con intención similar en: I. PETRIGLIERI, *L'avventura della fede. Ovvero l'intellectus fidei tra ragione e ragioni*, 224-232.

la revelación –personal– de Dios al hombre en la historia; y así, la recuperación de tonos extraviados en la rica sinfonía del *auditus fidei*, ha permitido que el *intellectus fidei* pudiese abrirse a nuevas posibilidades de lectura razonada –hermenéutica y fenomenología– del dato revelado<sup>67</sup>. La filosofía, por su parte, ha debido reinterpretar su propio punto de partida ante el agostamiento del *cogito* cartesiano en aquella metafísica de la subjetividad que, «con el absoluto estar cierto del cogito», se había considerado dispensada de la pregunta por el sentido del ser de ese ente que piensa<sup>68</sup>.

En este ambiente, y entre aquellas perspectivas teóricas que reclaman el papel central de la persona, emerge el significado filosófico de la *vida humana* –últimamente personal– como referente ontológico (vida radical) y proceder gnoseológico (razón vital) para un renovado conocimiento de la realidad, tanto en su apropiación subjetiva como en su evidencia objetiva. En este horizonte que ha supuesto la renovación de la filosofía española durante la primera mitad del siglo XX, se ubica la raíz que nutre la antropología de Julián Marías. Con él podemos preguntar: ¿le es posible todavía al hombre proponer la experiencia de la propia vida, sus interrogantes y sus elecciones –indicio de *quién* somos y reclamo de *fundamento*– como explicitación de su semejanza divina, haciendo frente así tanto al delirio de toda omnipotencia que trate de sustituirla<sup>69</sup>, como al pacto con la lógica imperante de lo instrumental?

#### 4. Mediación en la *antropología metafísica de Julián Marías*

En un minucioso repaso a la trayectoria de la teología española del último medio siglo, citando entre otros a Julián Marías, señala O. González de Cardedal que la teología española aun no se ha decidido a la tarea de aprovechar la obra de una serie de intelectuales laicos que, con notoria voluntad teológica en su mayoría, pueden prestar una valiosa ayuda para repensar las categorías epistemológicas que emplea la teología a la hora de explicitar teórica y experiencialmente el dato de revelación. Estas figuras pueden contribuir a elaborar «una teología que no sólo sea de españoles sino con un alma española en lo que ésta tiene de diverso, y ordenada a enriquecer el tesoro de la fe y de la comunión católica»<sup>70</sup>. Contamos ya con nu-

67. Cf. para una visión en perspectiva histórica sobre el carácter interdisciplinar del método teológico y la renovación del empleo de sus fuentes a la luz de la propuesta conciliar: C. MILITELLO, «La riscoperta della teologia».

68. Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 6, 48.

69. Cf. M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 194-208.

70. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva*, 369-370. En efecto, el pensamiento español contemporáneo cuenta con un elenco de intelectuales que se han nutrido de las mejores intuiciones del saber centroeuropeo y han sabido hospedarlas creativamente en el gran depósito de la tradición cultural y espiritual hispana. En lo que toca a este ángulo antropológico que nos interesa para proponer nuestro particular ejercicio de diálogo entre filosofía y teología, podemos decir que la preocupación por el hombre forma parte de una amplia y variada nómina –en cierta unidad convergente–, que

merosas publicaciones que tratan de recuperar de una manera exhaustiva la aportación de Marías a la filosofía contemporánea, a la cultura en general y al mundo hispánico en particular<sup>71</sup>. No obstante, queda aun por emprender un diálogo atento con su filosofía de la persona desde éste ángulo de la antropología teológica en su fisonomía contemporánea y su preocupación por el hombre como ser personal.

¿Qué condiciones hacen de esta antropología filosófica un espacio propicio para el diálogo con la concepción cristiana del hombre? Se trata de una filosofía que piensa lo humano con un método racional del que queremos destacar dos notas iniciales básicas: (1) Marías trabaja con la convicción de que la razón puede ser ampliada y enriquecida por la revelación cristiana (cf. FR 76). Nuestro filósofo jamás abandonaría la lección aprendida en la escuela de san Anselmo en torno a la fe viva como búsqueda de comprensión que vincula a su afán la mismidad personal del hombre; (2) Marías asume y reelabora un modelo de razón, la «razón vital», que permite volver al perenne interrogar del hombre sobre sí proponiéndolo: tanto en aquel nivel de reflexión analítica –¿quién es el hombre?– que no desiste del afán

---

reúne a lo más granado del pensamiento español del siglo pasado: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Manuel García Morente, José Gaos, María Zambrano, Joaquín Xirau, Pedro Laín Entralgo, Eugenio D'Ors, José Luís López Aranguren, Juan Rof Carballo, José Ferrater Mora, Antonio Rodríguez Huéscar y Julián Marías, entre los más significativos. Nombres que se encuadran, con los necesarios matices, en lo que podemos considerar un humanismo hispano contemporáneo interesado por el cultivo de un pensamiento vuelto hacia la vida del hombre en su dimensión concreta, esto es, en su irrenunciable carácter de historicidad encarnada.

71. Cabe reseñar entre las más recientes y significativas, tres obras en las que han colaborado los intelectuales más afectos al pensamiento y figura de Marías en sus diversas vertientes: J.M. ATENCIA PÁEZ, ed., *Julián Marías. Una filosofía en libertad*; J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*; A. PÉREZ QUINTANA-L.M. PINO, ed., *Una vida presente: estudios sobre Julián Marías*. A ellas hay que sumar la monografía dedicada al conjunto de la obra y figura del pensador por H. CARPINTERO, *Julián Marías, una vida en la verdad*; e igualmente las obras fruto de trabajos de tesis doctorales publicadas tras el fallecimiento del autor que versan directamente sobre su antropología: G. TABERNER, *Los días contados. El Unamuno de Julián Marías*; J.E. PÉREZ ASENSI, *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*. Más breves, pero rigurosas, son las presentaciones de: J.L. CABALLERO, «Notas para una valoración crítica de la filosofía de Julián Marías. Razón vital y estructura empírica»; H. CARPINTERO, «Julián Marías: su trayectoria filosófica»; J. CONILL, «El pensamiento de Julián Marías en el contexto del pensamiento actual: claves fundamentales». A todas ellas hay que sumar otros estudios, tesis y libros en colaboración con pretensión de aproximación global a su obra. Entre ellos: A.M. ARAUJO, *El pensamiento antropológico de Julián Marías*; ID., «La antropología de Julián Marías Aguilera», en J.F. SELLÉS, ed., *Propuestas antropológicas del siglo XX*, II, 285-308; H. CARPINTERO, ed., *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*; COMUNIDAD DE MADRID, ed., *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*; F. CHUECA GOITIA-al., ed., *Homenaje a Julián Marías*; G. DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española* V, 184-195; A. DONOSO, *Julián Marías*; O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *Historia, hombres, Dios*, 385-406; A. GUY, *Historia de la filosofía española*, 302-307; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, 164-174; H. RALEY, *A Watch over Mortality. The Philosophical Story of Julián Marías*; M. RIAZA, «Cristianismo y filosofía. La trayectoria biográfica de Julián Marías»; P. ROLDÁN, *Hombre y humanismo en Julián Marías*; J. SOLER PLANAS, *El pensamiento de Julián Marías*; F. SOLER, «La filosofía de Julián Marías». Finalmente, las voces en diccionarios que ayudan a un primer acercamiento global: J. FERRATER MORA, «Marías, Julián», DF, III, 2108-2110; A. MUÑOZ-A. SAVIGNANO, «Marías, Julián», EF, VII, 7015-7016; F. LÓPEZ-FRÍAS, «Julián Marías», en F. VOLPI, ed., *Enciclopedia de obras de filosofía* II, 1429-1434.

de verdad que atesora la humanidad y lucha por huir de todo escepticismo o reduccionismo, como en aquella particularidad vital –¿quién soy yo? ¿qué va a ser de mí?–, en que *cada* hombre reconoce ser único ante la objetividad del entorno e intenta encontrar el sentido de la propia existencia (cf. FR 1). A la combinación de ambas perspectivas en este interrogar –en que Marías sintetiza el meollo de la filosofía– responde su visión del hombre como *acontecer* personal. Para ello parte del despliegue de la que su maestro Ortega define como «razón vital» en su calidad de método de análisis de la vida humana como proyecto de ser, al que Marías conecta íntimamente con aquella estructura sistemática cuyos caracteres *empíricos* y *proyektivos* permiten identificar al *quién* que singulariza *humanamente* (antropología) y protagoniza *biográficamente* (metafísica) esa vida. La persona humana es *alguien corporal*, sintetiza nuestro autor. Dicho de otro modo, la indecibilidad del hombre en cuanto ser entregado a sí mismo es fruto de una auto-posesión *encarnada*.

Al analizar su obra hemos querido poner de relieve cómo Marías tiene ante sí la naturaleza teológica del hombre –en cuanto imagen y semejanza divina– al describir las dos estructuras fundamentales del ser personal: *existencia inderivable* y *originaria intersubjetividad*<sup>72</sup>. En efecto, no sólo recurre a la calificación del hombre como «criatura» en su cualidad de ser que es «absoluta innovación de realidad», sino que indaga con predilección este acontecer irrepetible que es la persona en el seno de su «condición amorosa»: en ella se dan cita tanto *lo antropológico-empírico* (en cuanto ser corpóreo-sexuado) como *lo metafísico-proyektivo* (en cuanto ser enamorado); en la interacción vital de ambos vectores el *yo* se reconoce a sí mismo como persona al reconocer a su vez un *tú* como proyecto de ser irreductible a todo principio objetivo o subjetivo, es decir, como persona. La concepción de la persona humana como «criatura amorosa», patente en la experiencia del amor inter-sexuado en cuanto grado máximo de auto-posesión de la vida personal es, para Marías, el lugar exacto que posibilita la apertura a la relación con el ser absoluto-personal que funda la creaturalidad amorosa en plenitud; es decir, la analogía con la concepción bíblica del hombre como *imago* del Dios que se auto-identifica como Amor. Con la fórmula «la persona es criatura amorosa», Marías expresa de manera elocuente de parte de la filosofía, y en singular convergencia con la teología, la necesidad de restituir al primer plano de la razón –sin olvidar por ello el cosmos o naturaleza–, la realidad personal porque es la única de la que podemos dar razón desde dentro, permite formular la pregunta por la inteligibilidad de la vida humana en su circunstancia mundana y –añade Marías–, pone en un verdadero aprieto a quien pretenda excluir de este afán de inteligibilidad la verosimilitud de la pregunta por Dios; más aun atendiendo al hecho de que el propio Dios se define

72. Como observa Romero-Pose al comparar la antropología de Marías con la de Ireneo de Lyon, nuestro filósofo entiende la reflexión sobre el hombre y su dignidad fundada en la noticia de su vocación divina, como dato estructural y no accidental o contingente de la excepcionalidad del ser humano en medio del resto de vivientes. Cf. E. ROMERO-POSE, «El tema del hombre' y las tradiciones patristicas», 322-325.

como persona que ostenta en plenitud esa *misma* condición amorosa, y en ella hace consistir su manera de habérselas con la realidad y proyectar su vida divina<sup>73</sup>. La *perspectiva de Dios* es uno de los componentes que forman parte de la identidad real del ser personal del hombre, porque la perspectiva de Dios –como señala José Ortega y Gasset– forma parte del paisaje de la realidad total que se anuncia en ese radical que es la vida del hombre, y no de aquella subjetividad exclusiva que cree conocer la realidad imponiéndole sus esquemas<sup>74</sup>.

En síntesis, la antropología que emana la razón vital permite ahondar el rasgo esencial de aquel fondo humano sobre el que giran las diversas vicisitudes de la relación teológica. A saber: el hecho de que el hombre se considera no sólo una *naturaleza* en un universo que lo circunda y determina con sus leyes fundamentales *lo que es*; sino, al mismo tiempo, una *historia*, relato o proyecto particular que informa su constitución y su destino, es decir, *quién es*. Aquella historia que el Génesis lee a la luz de la libre voluntad de Dios.

Julián Marías no ha sido teólogo de profesión ni ha pretendido serlo. La ciencia teológica no representa el centro de interés directo en su reflexión especulativa. No obstante, la suya es una filosofía de sólida impronta personalista que opera considerando la aportación de la revelación cristiana a la antropología como ciencia del hombre<sup>75</sup>. Atento a las antítesis generadas por la modernidad –y sus raíces en la metafísica clásica y la especulación medieval–, Marías no ha abandonado nunca la pregunta por la identidad del hombre. Si la mayor amenaza que se cierne sobre él es su reducción a lo objetivo, su conversión en medio y, por tanto, la disolución de su intransferible dignidad, se hace necesario recordar al hombre que su identidad esencial como ser viviente y la incondicionalidad de su dignidad tiene *rostró* personal en sí mismo y, más allá de sí, en Dios. Marías coincide con la teología en la necesidad de huir de toda moda intelectual, manteniendo la urgencia del anclaje

73. Cf. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 290-292. Para el filósofo Marías es el enunciado evangélico de la encarnación del Verbo el modelo que mejor expresa la definición racional del hombre como persona, esto es, como *alguien corporal*. Cf. ID., *Mapa del mundo personal*, 198.

74. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, «Dios a la vista», OC., II, 605-607. En un curso de sus últimos años de magisterio podemos leer: «La realidad radical no excluye nada. Este concepto de vida humana deja a Dios toda holgura para anunciarse en la circunstancia, para arder en la retama, para tronar en el Sinaí, para angustiarse en el Monte Olivete, para azotar a los banqueros delante de los templos, y también para enojarse contra los que protestan porque se compran vasos de alabastro llenos de unguento oloroso en vez de dar dinero a los pobres, echándoles en cara: ‘¡Siempre tenéis delante a los pobres, pero a mí no me tenéis siempre delante!’», en fin, para gemir y para morir en las colinas torvas de los Calvarios», ID., «El hombre y la gente», OC., IX, 296. Y en tono similar: «La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino, donde Dios da sus voces», ID., «Prólogo para alemanes», OC., IX, 152.

75. Como veremos, la suya puede calificarse como filosofía cristiana en estos términos: «La filosofía cristiana per essenza si differenzia dalla teologia in quanto non assume come proprio contenuto la verità su Dio contenuta nella rivelazione ma piuttosto *la verità sull'uomo*, che in essa pure è contenuta. Questa verità sull'uomo è, in un certo senso, racchiusa nell'idea di *persona*. Formulata originariamente per cercare di spiegare le relazioni interne alla divinità, essa si è manifestata sempre più come la chiave essenziale per la comprensione del *mistero dell'uomo*», R. BUTTIGLIONE, «Saggio introduttivo: *L'Essere e persona* di Josef Seifert», en J. SEIFERT, *Essere e persona*, 41.

metafísico del discurso racional sobre el hombre. En definitiva, para nuestro autor no es posible una *antropo*-logía sin una *teo*-logía, porque no existe otro hombre que aquel que ha sido creado a imagen de Dios, *fundamento* de su vida.

El estudio de Marías nos ayuda a reconocer el arduo camino que ha recorrido el pensamiento occidental para retornar a este punto de encuentro. En efecto, frente a la comprensión del hombre que leemos en el Génesis (*imagen de Dios*) y en el Nuevo Testamento (su visión del ser humano como *hijo de Dios* a la luz del proyecto divino en el Encarnado que realiza y anticipa la plenitud escatológica de la humanidad), una buena parte de la conciencia moderna ha construido una visión del hombre que no es ni metafísica ni teológica, reclamando que Dios se echase a un lado para que el hombre pudiese vivir libre, sin trabas<sup>76</sup>. No obstante, y en el seno del mismo humus moderno, no ha desaparecido el esfuerzo por validar racionalmente ese escorzo personal del hombre que se dibuja con más nitidez cuando es remitido a la profundidad divina que se anuncia tanto en su superficie (fenómeno) como en su interior (fundamento).

## 5. Itinerario

Al interés por aquilatar la razón antropológica de la fe en una visión de la persona que atienda su trascendentalidad corpóreo-espiritual, responde el contenido de los cinco primeros capítulos. Un ejercicio de diálogo con una antropología filosófica contemporánea cuyo interés por la interrogación a las estructuras de la subjetividad como encrucijada entre ontología y fenomenología, permite estimular con rigor una reflexión sobre la existencia personal humana y su vocación divina en razón de la mutua implicación entre el discurso de la metafísica (ser-sustancia) y el de la antropología (ser-sujeto). Hemos creído necesario explorar «desde dentro»<sup>77</sup> el desarrollo de la concepción filosófica del hombre como persona elaborada por Marías concentrando nuestro interés en la sistemática del núcleo teórico de su antropología metafísica y, de modo particular, en el estímulo que supone para el método de análisis racional el recurso a la antropología cristiana; finalmente, en la valoración crítica que concita<sup>78</sup>.

76. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 66; W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*, 149-163.

77. Podemos muy aplicar al estudio de la obra de nuestro autor el criterio de investigación que él mismo se impuso al estudiar el ateísmo como postura filosófica: «Hay que intentar, si se quiere comprender una filosofía, situarse dentro de ella, de tal manera que al exponerla nos parezca justificada. No es menester –y sería un profundo error– tratar de mostrar la deficiencia y falsedad de una doctrina sin tratar primero de entenderla. Hay que hacer el intento de justificarla, de presentarla desde dentro, no para después salirse de ella y refutarla –palabra antipática si las hay–, sino más bien para seguir dentro de ella y, al intentar tomarla en serio y pensarla a fondo, ver si efectivamente nos lleva a alguna parte o si tropezamos con alguna dificultad que nos obliga a ir más allá», J. MARÍAS, *Nuevos ensayos de filosofía*, 76.

78. En otro lugar nos hemos ocupado del contexto filosófico («La Escuela de Madrid») y las coordenadas de la teología española en que se fragua el pensamiento del autor: J.M. CABIEDAS TEJERO, «Julián Marías, historia, filosofía y fe».

El propio espíritu de la revelación –recuerda Congar– pone ante nosotros el hecho de que «no hay ‘teología para el hombre’ sin ‘antropología para Dios’»<sup>79</sup>. Pues bien, el capítulo final se propone destilar el fruto *teológico* de tres ámbitos fundamentales de la estructura del ser personal humano: la reivindicación de la *vida* como su fundamento metafísico, su *condición corpóreo-amorosa* como principal prerrogativa ontológico-existencial de una identidad capaz de Trascendencia, y su *condición futuriza* como expresión de su proyección a un futuro mayor (o vida perdurable). No pretendemos una exposición que vincule de manera orgánica estos tres aspectos; si bien, procedemos a su exposición (1) considerando que todos ellos son vectores que pueden contribuir cabalmente a la personalización del yo en la continuidad entre trascendentalidad y categorialidad, racionalidad y afectividad, naturaleza e historia; y, (2) presentando la propuesta de la filosofía de la persona de Marías como enunciado de una *antropología para Dios* que puede atestiguar la vida del hombre como espacio de excedencia (efectivo y afectivo) en que es realmente posible el encuentro del hombre y Dios; es decir, como espacio de encarnación divina, en cuyo modelo, Jesucristo, la revelación expone y propone *de hecho* una *teología para el hombre*; es decir, el punto cumbre de esa lógica divina (*ágape*) de personalización de la vida humana. En el autodescubrimiento de sí como ser no replegado sobre la propia individualidad, sino creaturalmente abierto a la comunión (de amor), «el hombre intuye y encuentra en el otro los signos de la trascendencia que, en la revelación cristiana, se desvela de manera explícita en el Hijo de Dios hecho hombre»<sup>80</sup>.

Estas páginas se desprenden del trabajo de tesis doctoral presentado en abril de 2012 en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma bajo la dirección del profesor Antonio Nitrola. Los años de estudio en la Gregoriana, el apoyo continuo de la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos a que pertenezco, y el interés para su publicación de la editorial Edicep de España, forman parte de la identidad personal de este texto. A ellos, y a tantos otros que me han acompañado, mi más sincero agradecimiento.

---

79. Y. CONGAR, «Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos», 24.

80. O.F. PIAZZA, *Lo specchio i frammenti il volto. Frammentazione della storia e destinazione dell'uomo*, 64.



## CAPÍTULO I

# UNA FILOSOFÍA ORIENTADA A LA PERSONA

---

«¿Quién soy yo? ¿Quién es el que vive la vida, temporal o eterna?»<sup>1</sup>. La respuesta a este doble interrogante que el joven Julián Marías se formulaba en 1943 al estudiar la obra de Miguel de Unamuno, seguía concentrando el interés del maestro al presentar en 1996 su último libro de teoría: «Este libro intenta comprender la realidad más importante de este mundo, a la vez la más misteriosa y elusiva, y clave de comprensión efectiva: la persona humana»<sup>2</sup>. Entre ambas referencias median más de cincuenta años de trabajo en los que Marías ha acreditado un pensamiento propio que, en la sazón de su madurez teórica, uno de sus mejores comentaristas califica como «teoría personal de la vida humana, o filosofía de la vida personal, o metafísica vital de la persona humana»<sup>3</sup>.

En efecto, considerada en su conjunto, la totalidad de la obra filosófica de Julián Marías emana una íntima preocupación por el hombre. Si bien son sus últimos escritos los que se encuentran afincados con más nitidez en la convicción de que «el descubrimiento de la persona y su posesión intelectual constituye uno de los grandes títulos de honor del pensamiento de nuestro siglo»<sup>4</sup>. Refiriéndose a su trayectoria intelectual, señala en el prólogo de uno de sus últimos libros:

Desde *Antropología metafísica* por lo menos, mi pensamiento se ha orientado decididamente a investigar la realidad de la persona humana –la única que conocemos directamente– y a descubrir lo personal en muy diversos aspectos de la vida. Éste es el principio inspirador de todos los libros que he escrito en los últimos años, lo que les da una profunda unidad por debajo de la variedad de sus asuntos<sup>5</sup>.

Efectivamente, la publicación en 1970 de su *Antropología metafísica* marca un hito en el pensamiento de Marías. En ella expone en profundidad el lugar teórico en el que ha de ubicarse la antropología como «ciencia de la estructura empírica de la vida humana» al tiempo que insiste en el carácter personal de ésta, en su rasgo de *quién*. Aunque está claramente presente en esta obra, el concepto persona, como

---

1. J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, 193.

2. J. MARÍAS, *Persona*, 9.

3. H. CARPINTERO, *Julián Marías*, 46.

4. J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias III*, 326.

5. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 12.

tal, aun no constituye *stricto sensu* el referente directo de su edificio teórico. Será, sobre todo, en dos obras posteriores –*Mapa del mundo personal* (1993) y *Persona* (1996)– donde muestre la necesidad de emplear el concepto persona como referente principal de la antropología. Dicho esto, nuestro objetivo ahora es comenzar a adentrarnos en la lógica de su itinerario hacia la persona, para poder establecer sucesivamente los rasgos básicos y constitutivos de su antropología. Trataremos de enfrentar tres interrogantes básicos: ¿dónde ubica Marías su antropología en el itinerario global del pensamiento filosófico? ¿cuáles son los pasos teóricos concretos que llevan de la *vida* a la *persona*?; ¿qué recursos hermenéuticos y metodológicos van despejando el camino del pensamiento hacia el descubrimiento de la dimensión estrictamente personal de la vida humana? La respuesta nos permitirá franquear con garantía –en capítulos sucesivos– la entrada en los contenidos explícitos de su concepción del hombre como persona.

### 1. El problema del hombre en la historia, entre filosofía y teología

Hacia el final de su vida M. Scheler insistía en que a pesar de habitar una época de creciente florecimiento y especialización de las ciencias que se ocupan del hombre, carecemos aun de la luz suficiente para esclarecer *la esencia* humana. El hecho de que la problematización antropológica haya alcanzado en la época actual su máximo nivel expresivo y crítico<sup>6</sup>, no implica en absoluto que en épocas anteriores dicha problematización hubiese sido totalmente ignorada. En efecto, el hombre se ha percibido a sí mismo como un enigma desde siempre; y, aunque esa percepción, según Scheler, no se haya presentado con la misma intensidad problemática que en la modernidad, es posible recordar no pocos momentos significativos muy anteriores a la antropología contemporánea en los que la tradición pensante de la humanidad ha efectuado denodados esfuerzos por esclarecer el misterio del hombre.

El interés de Marías por el hombre y su itinerario particular hacia la concepción decisiva de éste como persona está en continuidad con una de las preocupaciones centrales de la historia del pensamiento occidental desde sus inicios. Por ello, antes de esclarecer el despliegue interno de ese itinerario racional de nuestro autor, no está demás volver la vista a la historia del pensamiento, aunque sea mediante una mirada panorámica, para poder individuar los jalones que condicionan y conducen a la preocupación contemporánea por la persona como tema de reflexión. Recurrimos al propio Marías como guía e intérprete de un paisaje que, a primera vista, se

---

6. «En ninguna época de la historia *ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo* como en la actualidad», M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, 28. Cf. en este mismo sentido, M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, § 37, 177: «En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual».

revela prácticamente inabarcable: nos acercaremos a los autores y momentos a los que él mismo ha prestado mayor atención, así como a las claves desde las que los ha analizado procurando, donde sea menester, enjuiciar críticamente su visión.

### 1.1 *La realidad humana en la mente griega*

Marías constata que el hecho de que la mente griega se mueva fundamentalmente en «la dimensión de la exterioridad y la contemplación de formas»<sup>7</sup>, supone que cuando fije su atención en el hombre comience por considerarlo bajo el signo de lo corporal y biológico; así, por ejemplo, en los círculos hipocráticos. No obstante, la concentración del ser del hombre en su dimensión material pronto se revela insuficiente. Y así, los sofistas primero, y los discípulos de Sócrates más tarde, construyen una figura de hombre más compleja a partir de la convergencia de la mirada de la física, la ética, la lógica y la teología. La madura especulación griega en torno al hombre lo muestra como un ente acuñado por una división interna –la que marca la distinción entre el cuerpo σῶμα y el alma ο ψυχή–, y una doble posibilidad: la de permanecer sujeto a lo corporal (materialidad), o elevarse hasta el ámbito de la verdad habitado por lo divino (espiritualidad).

La dualidad cuerpo-alma remite, en efecto, a la distinción más profunda entre el ser corpóreo –definido por la multiplicidad, la contrariedad y la corrupción– y el ser divino –cuyos predicados más inmediatos son la unidad, la inmutabilidad y la permanencia–, simbolizado en los astros incorruptibles y brillantes<sup>8</sup>.

Según Marías, esta visión tiene su origen en Parménides, quien, con su formulación del problema metafísico de la realidad acaba condicionando todo el pensamiento posterior. Debatido sobre la cuestión del ser de las cosas y tratar de resolver la antinomia entre el ente uno, inmóvil e inmutable y las cosas múltiples y cambiantes, Parménides adopta el punto de vista del ὄν del «ente» o «ser», que se puede traducir por *lo consistente*. El punto de vista de la consistencia pertenece a la órbita de la *aletheia*, es decir, de lo que verdaderamente «es»; frente a la *doxa* que enuncia la variación, el cambio y la pluralidad, es decir, «las consistencias que se disipan frente a la consistencia y resultan *irrelevantes*»<sup>9</sup>. Pues bien, a partir de esta visión de lo real se vislumbra la resolución del conflicto entre aquellos modos de ser opuestos que se reflejan también en la constitución de la realidad hombre: la sensibilidad corporal ο αἴσθησις y la mente ο νοῦς. Ante la insuficiencia del camino mítico, cuando Platón y Aristóteles buscan la vuelta al *logos*, a la verdad de lo que es, resuelven disponer la comprensión de la realidad hombre en el orden de la consistencia.

Cuando en la sofística el pensamiento griego se decide por la mera sensación y, por tanto, por la *opinión* (recuérdese la frase de Protágoras «el hombre es la medida de todas

7. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 12.

8. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 17.

9. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 18.

las cosas») [...] La reacción filosófica de la Academia y del Liceo, va a insertar de nuevo al hombre, en cambio, en el orden del ser y de lo que siempre es, mediante la participación de la idea y la posesión de la verdad (Platón), o la vida teórica y el logro de la ciencia divina o sabiduría (Aristóteles)<sup>10</sup>.

Esta opción es la que habría de condicionar, según Marías, la antropología posterior: «de los términos idea y sustancia vivimos todavía hoy»<sup>11</sup>. Se trata sin duda de dos hallazgos filosóficos capitales que han producido una particular e influyente concepción del hombre. En el caso de Platón, su teoría de las ideas como entes metafísicos suprasensibles y universales que constituyen el verdadero ser y dan consistencia al mundo sensible, determina una visión dualista del ente humano.

El hombre es una cosa que participa, como las demás de una idea; pero su relación con el mundo de éstas no se agota en la mera dependencia ontológica: el hombre ha visto las ideas, y sólo esto le confiere su humanidad; hay, por tanto, un modo superior y más hondo de participación. Esta vinculación del hombre a la realidad ideal explica la teoría platónica del alma y su encarnación corpórea. Y, finalmente, la doctrina de la inmortalidad del alma y su referencia a lo divino proceden de esta interpretación del ser humano desde las ideas<sup>12</sup>.

Aristóteles, por su parte, entiende que las ideas o modelos de la realidad no pueden estar separadas de las cosas, sino en ellas. Aunque sometidas al cambio, el ser de las cosas nos es efectivamente presente. Frente a la irrealidad de las Ideas, Aristóteles formula la comprensión del verdadero ser como sustancia<sup>13</sup>; ésta adquiere las características de la experiencia –lo concreto y particular– sin perder por ello la referencia a lo universal, a la esencia. De ahí que sea necesario admitir que el ser se dice de muchas maneras<sup>14</sup>, pero fundamentalmente como sustancia, es decir, como

10. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 18. Cf. J. MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, 45-55; donde Marías explica el contexto histórico e intelectual en que surge el movimiento de los sofistas y su nueva teoría de la percepción de la realidad originada en el sujeto, pues es la relación del hombre con las cosas y no la consistencia propia de éstas la que determina la verdad. Líneas más adelante, Marías contextualiza el fondo y la forma de la ἐπιστήμη platónica y aristotélica en la crisis que atraviesa el mundo griego entre los siglos V y IV a.C. Ambos intentan hacer frente a una crisis que es política, pero sobre todo espiritual, no mediante la restauración del mundo mítico, sino procediendo a aquella búsqueda metódica que procurase una nueva justificación de la realidad que hiciese viable tanto la vida del individuo como la de la polis. De ahí que el encuentro con la Idea del Sumo Bien, a la que se acogen la justicia y la verdad, relegue la existencia biológica al ámbito de la penumbra. Es el mundo de las ideas el que permite la viabilidad de la polis y confía su fundamento religioso a una sabiduría que supera la superficialidad del mito. Cf. J. MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, 56-125. Puede completarse la explicación con las apreciaciones sobre este cambio en el mundo griego de: X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, 260-265; J. RATZINGER, *Escatología*, 95-99.

11. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 19.

12. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 38. Puede verse una explicación más exhaustiva de la concepción platónica de la realidad y la posición del hombre en ella: J. MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, 63-80. Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 159-164.

13. «La cuestión que se indaga desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es lo que es, viene a identificarse con ésta, qué es la sustancia», ARISTÓTELES, *Metafísica* VII, 1028 b.

14. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, 1003 b 5.

aquello que no se da en un sujeto sino que es ello mismo sujeto. Las otras formas de ser se dan necesariamente en la sustancia<sup>15</sup>; ésta, según la interpretación ontológica de Aristóteles, se presenta como un compuesto de materia –referencia a lo particular– y de forma, o representación de la esencia de cada ser. De este núcleo pende la visión aristotélica del hombre.

El alma y el cuerpo son dos elementos ontológicos, inseparablemente unidos, que constituyen el hombre; materia y forma: éste es el sentido de la interpretación aristotélica. Pero hay que entenderla en todo su rigor: el alma es la forma del cuerpo, es decir, el cuerpo humano –y, en general, el cuerpo viviente– lo es por tener alma, por estar informado por ella. Y por eso dice que el alma es la entelequia o *actualidad* del cuerpo: es ella quien lo hace ser actual y realmente cuerpo [...] El alma es, por tanto, principio vital, que constituye a los entes *animados*. Y como los sentidos de la noción vida son diversos, corresponderán a ellos los diferentes tipos de almas, desde la que informa y vivifica al vegetal hasta la que hace al hombre ser lo que es, un animal dotado de razón, capaz de pensar y de conocer, de elevarse hasta lo eterno y divino y de ser, en cierto modo, todas las cosas, que adquieren su ser *verdadero* al ser sabidas por el hombre, puestas en la luz de la mente y enunciadas por el logos humano, que dice lo que son<sup>16</sup>.

## 1.2 *El cristianismo y la visión integral del hombre en su ser personal*

### 1.2.1 *La comparecencia teológica de la persona*

Será el cristianismo el que opere un cambio de rumbo esencial haciendo que la filosofía vuelva sobre «el hombre en su integridad e insista en el momento de su ser personal»<sup>17</sup>, a partir de una nueva concepción de la realidad:

Cuando Aristóteles ha formulado la teoría de la analogía del ente, cuando ha dicho que «el ente se dice de muchas maneras» (las cuatro fundamentales y las diez categorías), afirma que hay un analogado principal, un sentido primario del ser, que es precisamente la sustancia o *ousía*. Todo aquello de lo cual se puede predicar el ser, o es sustancia o se refiere de una manera o de otra a la sustancia. Pero ahora resulta que la totalidad del ente aristotélico es *una forma particular de ser*, el *ser creado*, frente a ese otro modo de ser radicalmente distinto, que es el *ser creador*. Si desde este punto de vista se considera, el mundo (con el hombre y todo lo que encierra) aparece como *criatura*, es decir, como una realidad dependiente de otra, menesterosa, insuficiente, desprovista de los atributos que tradicionalmente se consideraban propios del ser. Hay pues un grado mucho más profundo de analogía –si es que se puede seguir hablando de analogía– entre el Dios creador y el mundo creado; si podemos aplicar la palabra «ser» a Dios y al mundo, habrá que descubrir un problemático principio de analogía<sup>18</sup>.

Si la pregunta del griego se dirige a la realidad que está ahí, para el cristiano la pregunta queda desplazada de la realidad al Dios creador, del que depende toda la

15. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 1017 b 10-25.

16. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 62. Sobre la concepción aristotélica de la realidad a partir de la idea de sustancia: ID., *Biografía de la filosofía*, 94-102.

17. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 13.

18. J. MARÍAS, «Filosofía y cristianismo», 24-25.

realidad que se considera *creada*, incluida la del hombre. De modo que la revelación cristiana genera,

una antropología religiosa, en el sentido de que se refiere al hombre en cuanto ente religioso o, si se quiere, *religado*, definido por su relación con Dios y, más concretamente, con Cristo, lo mismo en lo que afecta a la encarnación del Verbo que en lo que concierne a la filiación divina y la resurrección de la carne<sup>19</sup>.

Marías identifica, en primer lugar, en la terminología de la antropología paulina este nuevo modo de ser del hombre en su referencia concreta al Dios que anuncia la revelación cristiana. Cuando Pablo habla de *σάρξ, ψυχή* y *πνεῦμα*, no emplea estos términos al estilo griego –como enunciados constitutivos del ser del hombre–, sino como «modos de ser del hombre en su referencia concreta a la Divinidad»<sup>20</sup>.

Entre los primeros teólogos cristianos, Marías destaca preferentemente a san Agustín como figura clave que hace funcionar en su pensamiento la revelación como principio heurístico, o incitación a la razón para el descubrimiento del carácter más propio de la realidad humana.

Da un nuevo sentido a la *medietas* ontológica del hombre, descubre su intimidad, ajena al pensamiento griego, y sobre todo lo analiza desde el punto de vista de su ser imagen de Dios. Esta posición es fecundísima porque obliga a plantearse la cuestión capital del ser *personal* del hombre, que quedaba en sombra, casi ignorado, en la filosofía griega. Repárese en que los textos más agudos de san Agustín acerca del hombre no se encuentran en ninguna de las obras que directamente se refieren a él, sino en su tratado *De Trinitate*: el intento de comprender –si quiera en la medida de lo posible y analógicamente– el sentido del dogma trinitario obliga a la teología a hacer una teoría de la personalidad, que esclarece a la vez la realidad más profunda del ente humano. El hombre, *imago Dei*, sirve de punto de partida para elevarse a la comprensión de Dios; pero al investigar la realidad divina, sobre todo en sus relaciones personales, la mirada que se vuelve al hombre tiene que prescindir de todo lo que es sólo *suyo* pero no *él mismo*, para aprehender la última raíz de lo humano<sup>21</sup>.

19. J. MARIAS, *El tema del hombre*, 19.

20. J. MARIAS, *El tema del hombre*, 19. Nuestro autor deja esbozada una intuición que habría de ser ampliamente justificada sobre los textos paulinos. Los términos *σάρξ*, *πνεῦμα* y *ψυχή* tienen en Pablo una elaboración muy amplia. Y aunque en una ocasión Pablo los emplee a la vez (1Ts 5, 23), no parece que se trate de la presentación de una estructura tricotómica del hombre; sino, más bien, de «un'enumerazione dei differenti aspetti dell'uomo per indicare costui nella sua totalità», L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 121; cf. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, 264). Por otro lado, como observa Marías, son conceptos que responden a la elaboración de una antropología religiosa, es decir, teológicamente caracterizada: Pablo no piensa en el hombre al margen de su orientación cristológica (Ef 1, 5) y su destino a una vida plena en Dios (Flp 1, 23). Aun conociendo el mundo griego y sus conceptos antropológicos, es la antropología del Antiguo Testamento la que presta a Pablo el sentido de la unidad que es propia del hombre, cuya imagen divina ha sido proyectada y reconstruida en Cristo, «nuevo Adán» (1 Co 15, 44-49). González de Cardedal subraya la riqueza de la visión temaria del hombre en Pablo, frente a la cierta *simplificación* que lleva a cabo la antropología sistemática al definir al hombre como cuerpo y alma. El esquema paulino, aun con las dificultades de dar contenido a cada término, «nos ayuda a comprender mejor la historia de la autocomunicación de Dios al hombre a la vez que a entender las relaciones entre lo que la teología posterior ha llamado el natural y el sobrenatural», O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, 829.

21. J. MARIAS, *El tema del hombre*, 96-97.

Es conocido el esfuerzo de san Agustín por explicar la Trinidad –unidad de naturaleza en la diversidad de personas– valiéndose de la analogía con el hombre creado a su imagen: unidad de naturaleza en la diversidad de potencias espirituales. Un proceder en que no se trata de llegar a Dios desde el hombre, sino de ahondar en la huella que el Creador ha dejado impresa en el alma humana. Allí es donde Agustín encuentra la imagen de Dios, en la interioridad del hombre que se define y expresa como *mens, voluntas, amor*. Aunque todo se asemeje a Dios por su carácter creatural, sólo el hombre –criatura racional e intelectual– es a imagen de Dios. Es decir, ha recibido de él aquellas facultades que le permiten «recordar, contemplar y desear la naturaleza eterna e inmutable; pues la recuerda por la memoria, se contempla por la inteligencia y se la abraza por amor, descubriendo así la imagen de la Trinidad soberana»<sup>22</sup>. En otro lugar Marías relee al obispo de Hipona manifestando que el garante de la unidad de esas tres facultades es «el yo que recuerda, entiende y ama, con perfecta distinción, pero manteniendo la unidad de la vida, la mente y la esencia»<sup>23</sup>. Sólo el yo, con fórmula vecina a la del *cogito* cartesiano, es sujeto de aquella evidencia íntima más allá de toda duda –como la generada por los sentidos corporales–, que permite al hombre el conocimiento directo de los caracteres propios de su existir e, indirectamente, de los de Dios como ser capaz de iluminación sobrenatural<sup>24</sup>.

Volvamos de nuevo a la concreta caracterización del hombre como persona. La filosofía griega no elaboró una consideración metafísica del término persona. De hecho, el concepto griego equivalente, *πρόσωπον*, es muy poco frecuente en textos filosóficos, tiene un origen etimológico difícil de precisar y una complicada evolución semántica. Cuando aparece empleado, suele remitirse a su originaria acepción teatral para identificar la máscara trágica o cómica de los actores; si bien el término adquiere progresivamente, en su traducción latina, connotaciones en el ámbito de las relaciones sociales y el derecho<sup>25</sup>. Para Marías, es su connotación como mostración del rostro del hombre, el sentido que más le acerca a la voz latina *persona*<sup>26</sup>. Dicho esto, ha de reconocerse que, en rigor, el concepto persona en su acepción metafísica tiene su origen en el seno de la discusión dogmática –trinitaria y cristológica– que acomete la teología de los primeros siglos de cristianismo: por una parte, Padre, Hijo y Espíritu Santo son denominados con el término latino *personae*, que traduce el griego *υπόστασις*; por otro lado, en Jesucristo hay un solo sujeto (persona) y no dos, según los concilios de Éfeso y Calcedonia. Se trata de un complejo proceso que se funda en la distinción en el seno de la teología trinitaria entre sustancia y persona. Es el pensamiento de los Padres griegos, y más en concreto el esfuer-

22. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 20, 39.

23. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 113.

24. Cf. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 113. Recuerda aquí nuestro autor el texto en que Agustín emplea contra el escepticismo de los académicos «fórmulas análogas a la del *cogito* cartesiano, aunque distintas por su sentido profundo y su alcance filosófico»; haciendo así mención de uno de los grandes temas de la metafísica occidental: SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XI, 26. Cf. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, 123-135.

25. Cf. M. NÉDONCELLE, «Prosopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique».

26. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 41-42. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 153.

zo de los capadocios, el que, tras las oscilaciones semánticas entre los conceptos de οὐσία, ὑπόστασις y πρόσωπον, llegará a identificar y traducir ὑπόστασις como *persona* (diversidad-relación), distinguiéndolo del significado de οὐσία, que se traduce como *substantia* (unidad)<sup>27</sup>. Por su parte Cicerón, en el mundo romano, ya había planteado la distinción entre *persona* y *res* en ámbito jurídico; y había propuesto una descripción filosófica del concepto persona que no pasaría desapercibida para la especulación filosófica cristiana, como muestra su uso en Boecio.

Marías conoce este proceso genético aunque no haya hecho un repaso exhaustivo de la vicisitud del concepto persona. Al leer algunos momentos clave de este proceso en la historia de la filosofía, remite siempre a su originario contexto teológico defendiendo un particular principio hermenéutico: Marías cree que la aportación capital de la teología cristiana al pensamiento universal es el descubrimiento de la condición personal de Dios; no obstante, el potencial antropológico latente en esta visión de raigambre teológica ha quedado finalmente anegado por el brío especulativo de la mente griega.

Un peso, justificado por su excelencia, del pensamiento helénico, ajeno al cristianismo y a ciertas experiencias que están ligadas a él, ha orientado al pensamiento posterior, filosófico y también teológico, a un «sustancialismo» que ha llegado a reducir la persona a un tipo muy particular de «cosa», lo cual ha impedido ver su extraordinaria diferencia, su diversidad y originalidad como forma de realidad<sup>28</sup>.

En efecto, para corroborar esta tesis basta referir la diversa sensibilidad que existe entre la Sagrada Escritura y la filosofía aristotélica. Aquella presenta el ser personal de Dios como donación de sí, capaz de diálogo y recíproca relacionalidad. Un conocimiento de Dios que es extraordinariamente esclarecedor –analógicamente– del propio ser del hombre. Lo que sucede es que esas categorías quedan atenuadas cuando se pasa de la teología a la antropología, y se ensaya el conocimiento del ser de la persona humana a partir del paradigma de la naturaleza<sup>29</sup>. Tal vez por ello, se siente Marías más cercano al estilo teológico de san Agustín, san Anselmo o Ricardo de San Víctor. Es decir, aquellos pensadores de la tradición

27. Pueden ampliarse los detalles de la reflexión en: M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 511-525; I.D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 197-223.

28. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 137.

29. Un problema que no ha pasado desapercibido tampoco para la teología. Así, por ejemplo, al reformular el clásico problema de la relación entre naturaleza y gracia, también la teología contemporánea ha manifestado la insuficiencia de la propia tradición teológica en su concepción de la naturaleza humana. La concepción de la revelación en términos de diálogo de amistad (DV 2) y la profundización en el significado de la encarnación de Cristo tanto para el ser –creación– como para la historia –redención– del hombre (GS 22), impiden que ni a Dios ni al hombre pueda describirse únicamente con categorías ontológicas puramente formales. En palabras de Rahner tras pasar revista a la formulación clásica de la relación entre naturaleza y gracia: «Con excesiva preocupación se parte de la creencia de que lo observado empíricamente en el hombre ‘siempre y en todas partes’ pertenece, *eo ipso*, a la consistencia esencial inmutable de la ‘naturaleza’ humana, que luego sirve de fundamento a la *lex naturae* [...] Habría que preguntarse si el concepto escolástico de ‘naturaleza’, en su aplicación a la ‘naturaleza’ humana, no se concibe demasiado –siguiendo a la antigua filosofía, orientada hacia la ‘física’– según el modelo de lo infrahumano», K. RAHNER, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», ET, I, 318-319.

cristiana que, a su modo de ver, han mostrado más abiertamente la fecundidad de la mediación antropológica de los misterios centrales de la fe, fundamentalmente la Trinidad y la Encarnación.

### 1.2.2 *La teología escolástica piensa la persona creada en clave filosófica*

La consideración filosófica de la vida *humana* como asiento metafísico y el logos teológico que identifica al hombre como *imagen* de la infinitud personal de Dios, convergen en el pensamiento de Marías para construir el principio que rige su antropología: la diferencia radical que existe entre el hombre-persona (*quién*) y las cosas-naturaleza (*qué*). Principio que reobra continuamente en la interpretación que hace Marías de algunas figuras clave de la teología medieval en su visión de la persona creada. Según su punto de vista, la teología de la gran Escolástica no siempre percibe el alcance antropológico de esa intuición innovadora de la revelación que insiste en presentar el carácter concreto del hombre como *ens creatum* y, sobre todo, como *imago Dei*; es decir, en cuanto dotado de una doble conexión ontológica: con la creación y con el Creador. Y así, Marías lamenta que en la teología escolástica se oscureciese el significado originario del concepto griego de persona como máscara (πρόσωπον, en su acepción dramática de pugna del individuo por su libertad) y se identificase en su lugar con el concepto griego de ὑπόστασις (en su acepción de *naturaleza* o *sustancia*), en un sentido anterior al que había recibido finalmente en la definición del dogma trinitario (tres personas o ὑπόστασις en una única οὐσία divina) y cristológico (unidad de persona o ὑπόστασις en la diversidad de naturaleza, humana y divina)<sup>30</sup>:

Cuando, ya en la escolástica, se ha intentado pensar filosóficamente la persona, las nociones que han sido decisivas no son las procedentes de estos contextos, sino las de «propiedad» o «subsistencia» (*hypóstasis*). La famosa definición de Boecio, tan influ-

30. Sin ánimo de una discusión cuyos límites superarían nuestra pretensión, cabe señalar que no faltan teólogos y filósofos que manifiestan la necesidad de atender a determinados momentos de la tradición del pensamiento cristiano que guardan como un tesoro lo que la antropología teológica contemporánea y la moderna filosofía de la persona han debido reconquistar con esfuerzo. Así, por ejemplo –como hemos apuntado–, en el trabajo de los Padres capadocios Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno no sólo se puede identificar una inflexión decisiva para el devenir del dogma trinitario, sino también amplias perspectivas para el concepto persona en el ámbito de la comprensión filosófico-teológica del ser del hombre. Citemos dos testimonios al respecto. De parte de la filosofía: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 323: «Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término *hypóstasis* de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la *res*, de la cosa». Del ámbito teológico: I.D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 208-209: «Distinguiendo cuidadosa y persistentemente entre la naturaleza de Dios y Dios Padre, pensaron que *lo que causa que Dios sea es la persona del Padre*, no la sustancia divina. Actuando así, concedieron prioridad ontológica a la persona, y liberaron la existencia de la necesidad lógica de la sustancia, de la ‘auto-existencia’. Un paso revolucionario en filosofía, cuyas consecuencias antropológicas no pasan desapercibidas». Basta adentrarse, aunque sea inicialmente, en los diversos sentidos en que se emplea un concepto como *hypóstasis* tanto en la Sagrada Escritura como en los diversos testimonios históricos, para apreciar la dificultad que tanto la filosofía como la teología han tenido para fijar su sentido, ya fuese en el ámbito de la antropología o en el de la dogmática. Cf. H. KÖSTER, «ὑπόστασις», *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VIII, 571-588.

yente –*persona est rationalis naturae individua substantia*–, ha participado de la noción aristotélica de *ousía* o *substantia*, pensada primariamente para las cosas, explicada siempre con los eternos ejemplos de la estatua y la cama, fundada en el viejo ideal griego de lo «independiente» o suficiente, de lo «separable» (*khōristón*). El que esa sustancia o cosa que llamamos «persona» sea racional, será sin duda importante, pero no lo suficiente para reobrar sobre ese carácter de la *ousía* y modificar su modo de ser, su manera de realidad. La persona es una *hypóstasis* o *suppositum* como los demás, solo que de naturaleza racional. El *Lexicon peripateticum* de Signorello, tan cuidadoso en las distinciones, dice literalmente: «*Persona nihil addit supra suppositum, nisi aliquam dignitatem et excellentiam petitam ex natura intellectuali*». Es decir, la persona es, simplemente una cosa con alguna mayor excelencia y dignidad que las demás<sup>31</sup>.

No resulta fácil a la teología liberarse de la rotundidad ontológica de la οὐσία griega y la fijación de la especificidad entitativa del ser humano en la cualidad racional; ambas limitan la evacuación que opera el cristianismo del «ἀρχή» del cosmos desde la necesidad a la libertad. Realmente no carece de importancia la figura de Boecio, pues es el primero en emplear el concepto persona sobre la base de una ontología articulada y rica en matices: «trata por vez primera de fundar en el espacio de la sustancia la consistencia ontológica del individuo, iluminando el carácter del todo único e incommunicable del ser personal por el que la persona no puede relativizarse a un simple ‘caso’ del universal, o elemento de una totalidad»<sup>32</sup>. Boecio intenta un difícil equilibrio entre la herencia greco-romana (metafísica platónica y lógica aristotélica) y la novedad cristiana en un momento decisivo para la constitución del lenguaje dogmático. Dicho esto, y aunque sea en un juicio sumario que necesitaría una matización mucho más cuidadosa<sup>33</sup>, puede situarse en su obra el punto de arranque de un dilatado periodo de dominio de una definición de persona de corte formal-aristotélico tanto en teología como en filosofía. Si la concepción de la persona que emana la revelación y concierne al tratamiento filosófico-teológico del misterio trinitario se ubica finalmente en las categorías de la existencia (relación y liberalidad amorosa)<sup>34</sup>, no sucede lo mismo cuando se aplica el término persona al ámbito de la antropología: la persona humana queda confinada en las categorías de la esencia. La teología escolástica, por lo que a la concepción antropológica se refiere, recurre a un esquema de pensamiento que es precristiano, e impide que la percepción teológica de la persona actúe como intérprete del misterio del hombre como habitante de un espacio de realidad propia y excepcional<sup>35</sup>. Si-

31. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 42-43. Cf. en un sentido similar: ID., *Razón de la filosofía*, 267-268.

32. E. PEROLI, *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, 47.

33. Cf. M. NÉDONCELLE, «Les variations de Boèce sur la personne»; A. MILANO, *Persona in teologia*, 319-387; ID., «La Trinità dei teologi e dei filosofi: L'intelligenza della persona in Dio», 51-61; C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, 492-494; D. GRACIA, «Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino», 68-79.

34. Cf. L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 263-270.

35. Cf. siguiendo este mismo itinerario de interpretación: J. RATZINGER, *Dogma Dogma und Verkündigung*, 215-216; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 158-161; CH. SCHÜTZ-R. SARACH, «El hombre como persona», *MyS*, II, 531-532; A. MILANO, «Il paradosso persona», 105.

gamos insistiendo en este punto de vista antropológico y fijémonos en dos figuras de enorme trascendencia que han recibido el legado de Boecio: Tomás de Aquino y Ricardo de San Víctor<sup>36</sup>.

En efecto, la influencia de esta definición de Boecio queda patente en la que presenta el propio Tomás de Aquino: «omne individuum rationalis naturae dicitur persona»<sup>37</sup>. Marías afirma que cuando santo Tomás aborda el tema del hombre, lo hace desde un punto de vista aristotélico, si bien en función de la revelación cristiana. El molde de su antropología es aristotélico (la teoría de la materia y la forma, la interpretación del alma como forma del cuerpo, la doctrina del fin y del bien), aunque «su visión del hombre está determinada por la referencia a Dios, cuya contemplación será en última instancia el fin principal del hombre, de quien pende la totalidad de su sentido»<sup>38</sup>. Adoptando una perspectiva global sobre su obra, Marías considera que el «mérito intelectual de santo Tomás es difícilmente superable»<sup>39</sup>, como continuador de la tarea de san Agustín, san Anselmo o san Alberto en la integración entre verdad de la revelación y verdad filosófica<sup>40</sup>. Otra cosa es, piensa Marías, las consecuencias que ha tenido para la antropología posterior la reabsorción que opera santo Tomás del aristotelismo dentro del cristianismo. En efecto, Marías deja ver que en santo Tomás los problemas gnoseológicos oscurecen, en gran medida, la riqueza de la antropología religiosa que presenta la Escritura, cuyo núcleo se concentra en la concepción del hombre como *imago Dei*<sup>41</sup>. Santo Tomás presenta al hombre *sub specie entis*, esto es, bajo el aspecto y figura del ser, que actúa como *supuesto* de la acción por la que se conoce el conjunto de la realidad.

El ente es lo más universal de todo (ἔστι καθόλου μάλιστα πάντων), dice Aristóteles; Santo Tomás, por su parte afirma que lo primero que cae bajo la aprehensión es el ente, y que su intelección está incluida en todo lo que se aprehende: «Illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit [...] Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter».

36. Cf. sobre la influencia metódica y temática de Boecio en el siglo XII (*aetas boetiana*), puede verse M.D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, 142-158.

37. Cf. *Sth*, I q. 29, a. 3 ad 2.

38. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 116.

39. J. MARÍAS, «Ideas y creencias en la Edad Media», *Obras X*, 368.

40. Cf. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 162.

41. También Heidegger coincide en que la interpretación teológica del hombre aporta una perspectiva original a la antropología tradicional; no obstante, considera que su posible originalidad queda depotenciada debido a la insuficiencia de sus propios fundamentos ontológicos; por ello se ve avocada al empleo de medios procedentes de la ontología clásica: «El otro hilo conductor de la determinación del ser y de la esencia del hombre es teológico: καὶ εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. La antropología teológica cristiana, alcanza a partir de aquí y con la simultánea recepción de la definición antigua, una interpretación del ente que llamamos hombre. Pero, de la misma manera como el ser de Dios es interpretado ontológicamente con los medios de la ontología antigua, así también, y con mayor razón, el ser del *ens finitum*». Lo que contribuye al *olvido* de la pregunta por el ser de ese ente llamado hombre, puesto que «se lo comprende más bien como algo 'obvio', en el sentido del *estar-ahí* de las demás cosas creadas». Cf. ambas referencias en: M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 10, 74.

Todo aquello a lo que extiendo mi consideración me aparece como ente, y este envuelve todas las cosas con una universalidad peculiar, que no es la del género, como Platón creyó sino más bien la que la Edad Media llamó *trascendental*. Es cierto; pero se olvida algo decisivo: el punto de vista en que previamente me he colocado, y que no es otro que el del conocimiento. En efecto, todo lo que considero es ente, porque todo lo que conozco lo es, ya que el ser es la interpretación de lo real –de lo que hay– cuando mi trato con ello es justamente el conocimiento. Tan pronto como me sitúo en la actitud consistente en conocer –se entiende, en intentar conocer–, lo que hay se me presenta *sub specie entis*, bajo el aspecto o figura del ser, porque el ser, es el *supuesto* de esa actividad llamada conocimiento. Es decir, cuando trato de conocer o, lo que es lo mismo, de averiguar lo que las cosas son, parto ya del ser que creo que tienen<sup>42</sup>.

En la visión de Marías, Tomás hereda la identificación que opera la mente griega entre el *haber* y el *ser*. Y así, el hecho de que el ser aparezca caracterizado por una esencial universalidad, contribuye a que la mente extienda esta caracterización a todo lo que hay. Nuestro conocer parte, por tanto, de una determinada concepción de lo que las cosas son, identificando sin más *el ser* (interpretación) con *lo que hay* (realidad)<sup>43</sup>. Al fondo de este paisaje se dibuja el riesgo de aquella univocidad metafísica que Marías veía asomar en Parménides, y acaba sometiendo el discurso sobre el hombre a la lógica (lo real), privándolo de su riqueza existencial (lo posible)<sup>44</sup>. En este punto conviene hacer dos precisiones críticas.

En primer lugar, es cierto que esta reflexión retrotrae a santo Tomás la crítica moderna –que Marías recibe a través de Ortega, Heidegger y Zubiri– a la metafísica clásica en cuanto se identifica *a priori* con la ontología, es decir, con la determinación de *el ser* como pretensión de identidad con la realidad en su mismidad irreductible<sup>45</sup>. En la estela del pensamiento contemporáneo, Marías observa la historia de la filosofía y la teología desde un horizonte que posee un agudo sentido de la historicidad como componente básico de la naturaleza humana. Lo que lleva aparejada una revisión de la metafísica que reclama una nueva *ratio entis* para el conocimiento de la realidad del hombre, así como la consideración de que la actividad cognoscitiva como atencencia a la realidad no es unívoca. Volveremos con mayor detalle sobre estos extremos en el próximo capítulo de nuestra exposición.

42. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 359. Los textos citados por el autor se encuentran en: ARISTÓTELES, *Metafísica* III, 1001 a 20; *Sth* I-II q. 94, a. 2.

43. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 353-360.

44. Cf. J. MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, 34-40. En este sentido, como Marías, Gilson señala la paradoja del pensamiento de Parménides: capaz de captar que la realidad más excelsa es su propia existencia y, sin embargo, incapaz de asumir la riqueza y dinamismo que exhibe en su interior: «Lo que hace de la posición de Parménides un experimento metafísico permanentemente concluyente es que nos muestra lo que le sucede a la realidad cuando la proposición *el ser es* resulta afirmada como tautología [...] A primera vista, parece natural considerar que ser un ser es existir y que, inversamente, existir es ser un *ser*. Ahora bien, si le concedemos a Parménides esta posición aparentemente necesaria, nos arrastrará sin clemencia a través de una serie de consecuencias tan devastadoras que muy poco quedará en pie de lo que normalmente llamamos realidad», E. GILSON, *El ser y los filósofos*, 28.

45. Cf. J. MARÍAS, «Idea de la Metafísica», *Obras* II, 391-395.

Por otro lado –volviendo a la antropología de santo Tomás–, si bien no es posible obviar que su estudio del hombre está básicamente centrado en torno a su dimensión fundamental como «*substantia intellectualis*»<sup>46</sup> y que la *imago Dei* se convierte principalmente en sinónimo de «*intellectualis natura*»<sup>47</sup>, santo Tomás consigue mantener en equilibrio la herencia patrística y agustiniana con el uso de las categorías aristotélicas que desembarcan en el pensamiento medieval<sup>48</sup>.

No obstante, y a pesar de este esfuerzo de síntesis, la física de Aristóteles provocará que entre en crisis un modelo antropológico del pensamiento medieval que Marías aprecia: el propio de la teología cisterciense y victoriana del siglo XII en su consideración de que «la imagen está religada al ejemplar no sólo por connaturalidad óptica, sino también por una implícita visión-conocimiento, por un irreprimible deseo de tender hacia él, y por un amor fundamental, que fuerza a encarnarse en vida»<sup>49</sup>. En efecto, Marías valora la obra de san Bernardo y, sobre todo, la de Ricardo de san Víctor como prolongación de la intuición agustiniana que prioriza la exploración del orden teologal de la criatura en el ámbito de la interioridad. Entre los textos que Marías recoge de Ricardo, destaca uno en que el Victorino reclama la remisión del concepto persona a la pregunta antropológica por el *quién* (existencia) y no por el *qué* (sustancia); una estrategia, como veremos, muy apreciada por Marías. Sobre todo porque, como Ricardo, nuestro autor estima que la persona no sólo se caracteriza por su consistencia independiente –que Marías llama *mismidad*–, sino también porque, poseyendo su propia naturaleza o identidad originaria, la realiza (se realiza) en relación con otros, por tanto, como existencia<sup>50</sup>. Además, reconoce Marías que leer la identidad del ser personal en la realidad humana que nos es accesible como alteridad, nos ayuda a fijar con más verosimilitud, aunque haya de ser analógicamente, la identidad de las personas divinas tal y como nos ha sido revelada. Recogemos el texto de Ricardo en las secciones que cita Marías porque la semántica del mismo será muy recurrente en los escritos de nuestro autor.

Si bene perpendas et diligenter advertas, nomine substantia non tam quis quam quid significatur. E converso autem nomine personae non tam quid quam quis designatur [...] Videtis quia ad interrogationem quid, respondetur nomen generale vel speciale, definitio, vel aliquid tale. Ad interrogationem autem quis, nomen proprium reddi solet, vel

46. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* II, 59.

47. Cf. *Sth* I, q. 93 a. 4 ad. 1. Cf. L.F. LADARIA, «El hombre creado a imagen de Dios», 105-106.

48. En efecto, puede hablarse de la pervivencia en Tomás de la teología (patrística) de la imagen anterior a él, si bien asumida desde una visión antropológica propia de un medio espiritual distinto: santo Tomás «nace ya en un mundo que se siente ante todo como naturaleza y creación, no sólo como símbolo y emanación. Las cosas no son símbolos o reflejos sino más bien efectos [...] El hombre no es ‘sentido’ ya como tal imagen, porque el mundo todo ya no es percibido bajo esa perspectiva de la imitación sino más bien de la eficiencia», O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Teología y antropología. El hombre «imagen de Dios» en el pensamiento de Santo Tomás*, 157.

49. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Teología y antropología. El hombre «imagen de Dios» en el pensamiento de Santo Tomás* 159.

50. Es la dialéctica que Ricardo formula al definir la persona (creada) como «*rationalis naturae individua existentia*», RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate* IV, 23, 946 A: SC 63, 282.

aliquid quod aequipollet. Per quid itaque inquiritur de proprietate communi, per quis de proprietate singulari [...] Ex his, ut arbitror, satis intelligi datur quod ad nomen substantiae non tam aliquis quam aliquid subintelligitur. Econtra vero ad nomen personae, non tam aliquid quam aliquis designatur. Ad nomen autem personae, nunquam intelligitur nisi unus aliquis solus, ab omnibus aliis singulari proprietate discretus [...] Cum dicitur persona, pro certo intelligitur aliquis unus qui tamen sit rationalis substantia. Cum nominantur tres personae, absque dubio intelliguntur tres aliqui, quorum tamen unusquisque sit substantia rationalis naturae. Sed utrum sint plures an omnes una eademque substantia, nihil interest quantum ad proprietatem veritatemque personae. Sed magis iudicant homines juxta id quod experientia probat quam juxta id quod ratiocinatio dictat. Personas quidem humanas videmus, divinas autem videre non possumus. In natura humana quod sunt personae, tot sunt substantiae. Et compellit eos quotidiana experientia de divinis similia aestimare<sup>51</sup>.

### 1.2.3 La analogía teológica como «riesgo» para una filosofía de la persona

Como hemos señalado, nuestro autor estima enormemente la génesis teológica de la teoría de la persona como un hito decisivo del pensamiento; no obstante y, razonando como filósofo, apunta también el *riesgo* en que pone la teología a la antropología, esto es, la posibilidad de perder contacto con la realidad inmediata de la persona humana, cuya visión sí nos es directamente accesible –como acaba de indicar Ricardo– a diferencia de las personas divinas. Estas son sus palabras:

Un paso decisivo y a la vez un riesgo significó la introducción de la perspectiva teológica en la teoría de la persona. Desde muy pronto, en la escolástica se habló de personas *divinas*; más aun, la palabra persona se aplica más a Dios que al hombre; precisamente éste es *homo* y solo secundariamente *persona*; es la persona –divina– de Cristo la que a la vez que Dios es hombre (y *homo* queda relegado más bien a la *natura*). Análogicamente se piensa que la persona puede ser divina o angélica o humana. Esto es fecundo en un sentido: la persona divina no es, desde luego, «cosa», y en este sentido la teología ha sido un fértil estímulo para la investigación de la realidad personal; pero a la vez ello envuelve un grave riesgo: se ha pensado la noción de persona de manera que pueda «albergar» la realidad de las divinas o las angélicas tanto como las humanas y esto ha hecho perder contacto con la realidad inmediata, con aquella que se nos hace inmediatamente presente. Quizá es mejor proceder desde la presencia, fenomenológicamente, a reserva de poner y quitar *luego* para poder llegar a *otras* personas y pensarlas desde la única que nos es manifiesta: por lo pronto, no conocemos más personas que las humanas: yo, tú<sup>52</sup>.

Como veremos, Marías propone en su particular antropología una caracterización de la persona humana como *criatura amorosa* desde donde elevar una renovada analogía del ser; pues, aunque la palabra del hombre acerca de Dios no lo pueda representar de forma total y completa, lo significa realmente dado que la criatura participa y es efecto de su Creador: «solo inteligible desde el Dios de quien

51. J. MARIAS, *El tema del hombre*, 113. Hemos cotejado la cita de Marías en: RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate* IV, 7, 934 D, 935 B; 8, 935 C, 935 D: SC 63, 241-247. Cf. E. REINHARDT, «La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor».

52. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 43.

es semejanza»<sup>53</sup>. El propio santo Tomás, al explicar el proceder de la analogía que debe guiar nuestro conocimiento y lenguaje-expresión acerca de Dios, manifiesta que a Dios lo llegamos a conocer mediante el nexo causal-ontológico reconocible entre Él y las criaturas; lo cual nos permite estar seguros de que cuanto conocemos tiene en Dios su correlato en grado eminente; si bien a Él, en cuanto tal, no se le puede dar una expresión adecuada al tratarse de una realidad única y absoluta<sup>54</sup>. Dicho esto, Marías entiende que la progresiva formalización del lenguaje teológico lo ha alejado en cierto modo del significado de la experiencia de *criatura* que la revelación asigna a la persona humana (horizonte bíblico) y, por tanto, del *fenómeno* concreto e inmediato de lo que podemos conocer como ser personal (horizonte filosófico). No obstante, conviene reconocer que a Marías esta deriva de la teología clásica le es ajena en el detalle de sus supuestos teológicos, al menos en lo que se desprende de sus escritos<sup>55</sup>.

Por otro lado, el siglo XX es testigo de cómo este mismo argumento del *riesgo* de la teología para la filosofía puede revertirse. Si la Trinidad en Dios (Padre, Hijo y Espíritu) se dice mediante el concepto analógico persona, como espacio de distinción (*relatio subsistens*, en la percepción de santo Tomás) a la vez que de unidad en la posesión de la misma sustancia divina (*dilectio summa*, en la visión de Ricardo de san Víctor), ¿qué sucede cuando el racionalismo moderno deja de pensar la persona en el plano ontológico (*personidad*) y concibe en otros términos, esto es, como centro de acción, voluntad y conciencia libre, independiente y autosuficiente (*personalidad*)? ¿Puede seguir empleándose el concepto persona en el seno de la

53. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 102. Podemos recordar que Rahner propone una renovación semejante de la analogía, en el seno del lenguaje teológico, mediante una antropología de la libertad.

54. Cf. *Sth* I, q.12 a. 12: «Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ad eo propter eius defectum, sed quia superexcedit». Como vimos en Rahner –en su estudio de la metafísica del conocimiento en santo Tomás–, existe un trasfondo empírico de nuestro lenguaje afirmativo sobre Dios que se nos presenta como vivencia trascendental a partir de experiencias particulares. Sobre el sentido de la analogía desde el ángulo de la teología: E. CORETH-E. PRZYWARA, «Analogia entis (Analogie)», en HÖFER, J.-RAHNER, K., ed., *Lexikon für Theologie und Kirche* I, 468-473; E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, 339-362; J.M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino*, 307-331; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 118-124; L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 408-427; O. BOULNOIS, «Analogie», *DCT*, 40-42. Desde el punto vista filosófico: J. DE SAHAGÚN, *Dios, horizonte del hombre*, 221-232; S. GARCÍA ACUÑA, «La analogía, entre el ser finito y el ser infinito. 'Analogia entis'».

55. Conviene reiterar que tanto Tomás de Aquino como Ricardo de San Víctor, ya que Marías se refiere a ellos de modo directo, han puesto de manifiesto los límites de la concepción sustancialista de la persona que marca la tradición boeciana; aunque sea discutiendo el alcance del concepto persona en el seno de su reflexión sobre el *mysterium Trinitatis*. Ricardo –como sí aprecia Marías– observando que es más exacto hablar de la persona en términos de *ex-sistencia*, que de *substantia*. Refiriéndose así a la originaria relationalidad de la persona, que sólo puede ser pensada en reciprocidad a otras, sin disminuir por ello su autonomía. Para Ricardo la persona creada se define como «rationalis naturae individua exsistentia», de modo que la persona divina es «naturae intellectualis incommunicabilis exsistentia». Cf. respectivamente: RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate* IV, 23, 946 A: SC 63, 282; IV, 22, 945 D: SC 63, 282. Por su parte, Tomás de Aquino prefiere hablar de subsistencia para explicar el modo en que la persona radica en el ser, llegando a la descripción de las personas divinas como «relaciones subsistentes», es decir, relación en tanto real identificación con la esencia. Cf. *Sth* I, q. 29 a. 4.

teología trinitaria para indicar diversidad en la unidad? Ciertamente es esta vez la filosofía quien cierra sobre la teología el riesgo de un grave malentendido en el lenguaje trinitario de las tres personas<sup>56</sup>. Bien es verdad que, para ser justos, la concepción individualista de la persona no ha ocupado todo el espectro del pensamiento contemporáneo. En él es posible advertir el despliegue de un enorme esfuerzo por presentar la persona en clave relacional; la persona *es*, pero al mismo tiempo *existe* como relación entre un yo, un tú y un nosotros en fecundo diálogo. Una formulación que propicia la recuperación de la analogía con la identidad del Dios revelado, que no es un ser solitario o impersonal<sup>57</sup>.

Como veremos, nuestro autor prevé la renovación de la analogía Dios-hombre desde la antropología, apoyándose en la condición radicalmente novedosa, amorosa, libre, futuriza y felicitante de la persona humana como expresiones en que se manifiesta su carácter creatural (irreductible) y, por ende, la semejanza con el Creador (que es Amor), aun respetándolo en su presencia ante la criatura como Misterio inagotable.

Para concluir esta sección, digamos que el balance que realiza del pensamiento medieval es muy positivo. A su juicio, la Escolástica puede revelarse un instrumento eficaz para «un pensamiento que pretende claridad y precisión, sin las que la filosofía corre peligro de perderse en nebulosidades y renunciar a conceptos»<sup>58</sup>. Y, respecto al tema de la persona, concluye:

La filosofía actual tiene que tomar posesión de los hallazgos del pasado y dar razón de ellos; y se encuentra con el hecho sorprendente de que acaso las mayores precisiones sobre el tema [saber qué es el hombre] residen en las teorías escolásticas de la persona. Estas teorías se proponían primariamente el estudio de las personas divinas; pero como éstas no son visibles y no tenemos experiencia de ellas, su conocimiento es inferido analógicamente de lo que nos muestra el dato humano, la experiencia efectiva de las personas que somos nosotros mismos; por esto, la indagación de los escolásticos acerca de la persona tiene, a la vez, un valor teológico y antropológico, en la medida en que el ser personal se atribuye a Dios y –primariamente en el orden de nuestro conocimiento– al hombre<sup>59</sup>.

### 1.3 *La Edad Moderna y la vía de la interioridad*

Marías considera que la antropología moderna se construye sobre el supuesto agustiniano de la prioridad del hombre interior. Lo que sucede es que se avanza sin demora hacia una concepción unilateral y parcial de la interioridad del ente humano,

56. En este sentido han sido K. Rahner y K. Barth los que han advertido de una posible deriva triteísta en la aplicación teológica del término persona en su acepción moderna; proponiendo, sin éxito, nuevas expresiones que pudiesen evitarlo: K. Rahner («tres formas distintas de subsistencia»), K. Barth («tres formas de ser» en Dios). Cf. K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», *MyS*, II, 330; K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, München 1935, 374. Para una visión crítica de la postura de ambos teólogos en el seno de su sistema teológico: L.F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 92-106; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 324-330; G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino*, 179-189.

57. Es el caso del personalismo antropológico contemporáneo cuya postura hemos sintetizado en la introducción.

58. J. MARIAS, *Biografía de la filosofía*, 188.

59. J. MARIAS, *Biografía de la filosofía*, 189.

reducida en última instancia a *razón, conciencia* o *yo*<sup>60</sup>. San Agustín puso las ideas platónicas en la mente de Dios creador, e hizo de la intimidad del hombre, *imago Dei*, el ámbito de búsqueda de la verdad. Preocupado por el conocimiento de Dios, san Agustín hace de su reflexión un camino de introspección antropológica. «Carga el acento de un modo predominante, casi exclusivo en el hombre interior, en lo que se va a llamar *spiritus* o *animus*, en suma, en el alma, en un sentido distinto del de la psique griega»<sup>61</sup>. La modernidad, que recibe esa vía de la interioridad mediante la filosofía cartesiana y la tradición luterana, la ha radicalizado y secularizado.

San Agustín emplea significativamente la primera persona: *mihi questio factus sum*; pero, en definitiva, se refiere al *hombre* como tal [...] Por tanto, si bien insiste primariamente en el alma, en la interioridad del hombre, no echa en olvido que se trata de un hombre que no es sólo interior. La situación en el idealismo es muy otra. En rigor, ya no habla del *hombre*; ¿de quién, pues? Solamente del *yo*, del *ego*; la *res cogitans*, estrictamente opuesta a la *res extensa* cartesiana, no es el hombre, porque el hombre tiene un cuerpo extenso; es sólo el yo; y de éste queda escindida y excluida la corporeidad; que aparece unida más bien a lo otro que yo, a lo que podemos llamar *mundo*. De un modo perfectamente consecuente, Fichte llegará a formular la oposición en sus términos claros y rigurosos: *yo* y *no-yo*<sup>62</sup>.

El idealismo, tomando la parte por el todo, centra su atención en realidades humanas parciales, pero no en el hombre mismo. El ser del hombre queda reducido a cogitatio, razón o conciencia. Tanto el mundo exterior como la identidad del hombre quedan confiados al sujeto que hace de ellos objeto de pensamiento. «Soy una sustancia cuya esencia o naturaleza no es sino pensar, y que, para existir, no necesita de lugar alguno ni depende de cosa alguna material», afirma Descartes<sup>63</sup>. De modo que el hombre acaba identificado con su dimensión pensante, escindido de una parte de sí y del mundo.

Si el yo trascendental del idealismo no permite una visión integral y unitaria del hombre, tampoco la favorece el positivismo del siglo XIX<sup>64</sup>. En él también desaparece el hombre tras el protagonismo de la vida biológica y la convivencia social como únicas vías de acceso a su comprensión. Idealismo y positivismo están lejos,

60. Cf. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 299-300.

61. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 14.

62. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 15. En este mismo sentido se expresa M. Buber: «El primero que, más de siete siglos después de Aristóteles, plantea originalmente la genuina cuestión antropológica, y en primera persona, es San Agustín [...] planteó las cuestiones de Kant en primera persona, y no como un problema objetivado, al estilo de éste, a quien de seguro que sus oyentes del curso de lógica no le tomaron las preguntas como dirigidas directamente a ellos, sino que, en una auténtica interrogación, retoma la pregunta del salmista, '¿qué es el hombre que tú piensas ser?', pero con un sentido y tono diferentes, dirigiéndose, para que le dé noticia, a quien puede informarle: *quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea?*», M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, 26-27.

63. R. DESCARTES, *Discurso del método*, Parte IVª, 48.

64. Cf. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 330-449; Miguel de Unamuno, 23-33; «Introducción a la filosofía de la vida», 9-32; *La filosofía del padre Gratry*, 27-66; *La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*, 21-39; *Historia de la filosofía y de la ciencia*, 239-252. 299-313; «La razón en la filosofía actual»; Ortega. *Circunstancia y vocación*, 73-106.

por tanto, de una antropología (filosófica) concebida como un estudio del hombre en que se considerasen unitariamente las dimensiones constitutivas de su existencia: su referencia fáctica o empírica y su condición espiritual o capacidad de trascendencia. Una situación propiciada por el modo en que varía en la filosofía moderna la consideración del hombre y Dios como objetos de la metafísica. Aun teniendo en cuenta la relación del hombre con Dios, ha tendido a interpretarla de modo extrínseco. Es el caso de John Locke, que aplica a las motivaciones interiores del hombre un modelo de observación externa. Dios, tema tradicional de la metafísica, pasa a ser concebido como una realidad exterior frente a la naturaleza que posee sus propias leyes y carece de un ligamen constitutivo e intrínseco con Él<sup>65</sup>. Por su parte, Descartes, y con él los representantes más destacados de la metafísica del siglo XVII –Malebranche, Spinoza y Leibniz–, mantienen la necesidad de asegurar la existencia de Dios para resolver el problema de la verdad y el conocimiento y evitar la conversión de la *res cogitans* en una quimera, esto es, carente de relación con la *res extensa* de la que la separa un abismo metafísico. Señala Marías, comentando el *Discurso del método*:

Dios es la sustancia infinita que funda el ser de la sustancia extensa y la sustancia pensante. Las dos son distintas y heterogéneas; pero convienen en ser, en el mismo radical sentido de *ser creado*. Y en esta raíz común que encuentran en Dios las dos sustancias finitas se funda la posibilidad de su coincidencia y, en definitiva de la verdad. Dios, fundamento ontológico del yo y de las cosas, es quien hace posible que el mundo sea sabido por el hombre<sup>66</sup>.

A pesar de que la filosofía se aparta progresivamente de la teología, Dios no estaba perdido. Ciertamente la razón no se permite hacer teología, pero sí sabe de la existencia de Dios. La situación varía cuando Kant proclama la necesidad de despertar de este idealismo dogmático a otro de factura trascendental. La crítica kantiana del argumento ontológico<sup>67</sup> demanda de la razón especulativa la necesidad de renunciar a la posesión intelectual de Dios para ubicarlo como postulado de la razón práctica<sup>68</sup>. Al borde del camino ha quedado gran parte de la vitalidad de la antropología cristiana:

La filosofía moderna, aun en los casos en que afirma la existencia de Dios y la creación, no incluye en su comprensión del ser del hombre su carácter concretísimo de *ens*

65. Cf. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 246-248.

66. J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, 49. Cf. J. MARÍAS, «Los dos cartesianismos 1650-1950», en *Ensayos de teoría*, 237-238; donde nuestro filósofo comenta las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes y muestra el reverso de este argumentario cartesiano: ¿es posible trazar una analogía entre Dios (*res perfecta*), el mundo (*res extensa*) y el hombre (*res cogitans*) haciendo de las notas de la sustancia (suficiencia y autonomía) el referente primario de la misma?

67. La tesis central de la crítica kantiana a la prueba ontológica de la existencia de Dios queda fijada así: «'ser' no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí», I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A598/B626. A este principio negativo le corresponde la afirmación de que la existencia o no de un ser ha de decidirse bajo las condiciones de la experiencia.

68. Cf. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 284-287. Uno de los maestros de Marías en sus años de estudio, gran conocedor de la obra del filósofo de Königsberg, concluye al explicar la ubicación de Dios en el sistema kantiano: «Ese acuerdo entre lo que 'es' y lo que 'deber ser', que no se da en nuestra vida fenomé-

*creatum* y, sobre todo, de *imago Dei*. Se prescinde, pues, de la vinculación del hombre en cuanto tal a la Divinidad y de su inclusión en un orden sobrenatural; y, sin embargo, la fuerza de la realidad misma obliga a la metafísica en todo momento a reconocer una doble referencia en el ser del hombre<sup>69</sup>.

Es esa doble referencia o vinculación ontológica la que, aunque sea haciendo de Dios mera condición necesaria para reconquistar el mundo, permanece en cierto modo en el intelecto moderno (y contemporáneo) al volver permanentemente sobre la dialéctica entre: naturaleza-*espíritu* (Kant, Schelling, Hegel), naturaleza-*vida* (Kierkegaard, Dilthey, Bergson, Unamuno, Ortega), naturaleza-*existencia* (Sartre, Heidegger), naturaleza-*cultura* (Nietzsche), naturaleza-*historia* (Marx). El segundo término de cada binomio pretende responder al modo de ser propio de la naturaleza *humana* en cuanto no natural en el sentido del mundo y necesitada, en consencuencia, de una morada propia y distinta del mundo entorno; lo que sucede es que, al emplear un concepto de *naturaleza* humana sobre el que graba «el olvido de la vieja afirmación teológica de que *gratia naturam non tollit sed perficit*» y está «afectado de un modo decisivo por una espléndida ciencia natural»<sup>70</sup>, ninguno de ellos consigue aferrar el punto de vista que propicia una aprehensión de la compleja unidad del ente humano en cuanto, según Marías, «aparece definido por su rigurosa mismidad, la que se revela en la identidad del yo y, especialmente en la realidad fundamental de la persona»<sup>71</sup>.

Al elenco de estos filósofos en sentido estricto, une Marías en su *Historia de la filosofía*, una serie de figuras fronterizas con la teología cuya obra supone una respuesta explícita a esta cultura moderna asentada en gran parte sobre el supuesto de la extrañeza entre razón y fe, y la exaltación del hombre en su naturalidad prescindiendo de su relación con la revelación sobrenatural: es el caso de F. Schleiermacher, A. Rosmini, A. Gratry<sup>72</sup> o M. Blondel. Si en el plano del pensamiento secular es la críti-

---

nica, porque en ella predomina la causalidad física y natural, es un postulado que requiere una unidad sintética superior entre ese 'ser' y el otro 'deber ser'. Y a esa unión o unidad sintética de lo más real que puede haber con lo más ideal que puede haber, la llama Kant Dios», M. GARCÍA MORENTE, «Lecciones preliminares de filosofía», *Obras Completas* II/1, 251.

69. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 20.

70. Son apreciaciones de nuestro autor al recensionar en 1934 la obra de K. Löwith, *Kierkegaard und Nietzsche oder theologische und philosophische Überwindung des Nihilismus* (1933). Cf. J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, 129-133.

71. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 21.

72. Singular importancia tiene para Marías la obra del sacerdote y pensador francés Alphonse Gratry (1805-1872), a quien dedicó su tesis doctoral bajo la dirección de Zubiri; un pensamiento que Marías interpreta y actualiza como un esfuerzo por recuperar el tema de Dios y de la persona para la metafísica moderna. Marías se interesa, entre otros aspectos, por el análisis de lo que Gratry llama el «sentido íntimo» del alma humana que es «raíz del conocimiento y la voluntad» e impide su limitación al sentir del mundo exterior y de su propio cuerpo. Mediante ese sentido Gratry apela a un «órgano primario de la realidad» o «dimensión humana en que se nos da la realidad: el sentido de la trascendencia». Se trata de «un primer contacto con las cosas, que no es todavía conocimiento ni acto voluntario, aunque encierra el germen de ambos; dicho en otros términos, su posibilidad ontológica. Porque tiene el sentido, puede el hombre después conocer y querer» (Cf. las citas se encuentran en J. MARÍAS, *La filosofía del padre Gratry*, 138-139). A este sentido se encuentra

ca romántica a la alienación a que es sometida la vida humana por parte de las convenciones de la cultura<sup>73</sup>, la que se convertirá en razón de fondo de una buena parte de la llamada *filosofía de la vida*; la reacción de la teología ante esta situación pasa por la recuperación de la originalidad del evento cristiano (auto-comunicación de Dios) y la visión personal del hombre en su íntima determinación divina (crística), contrarestando así la imagen de un cristianismo ante el cual el hombre (pensado en el límite de lo natural) o bien siente que ha perdido a Dios (Kierkegaard) o bien necesita liberarse de Él (Nietzsche).

#### 1.4 La exigencia contemporánea de una ontología integral de la persona

El descubrimiento capital de la filosofía más reciente, de la que vive directamente el pensamiento de nuestro autor, es el de la estructura del vivir humano como *estar en el mundo y convivir*. El ente humano se interpreta como algo abierto a las cosas, que se trasciende a sí mismo y tiene una esencial referencia a lo otro que yo. En recuento sumario los nombres decisivos de esta metafísica incluyen: el antecedente de Fichte<sup>74</sup> y los cauces abiertos por Maine de Biran<sup>75</sup>, Gratry y Brentano<sup>76</sup>; el camino que va de Kierkegaard<sup>77</sup> a Bergson<sup>78</sup>, pasando

---

vinculada: (1) tanto la posibilidad del «sentido del prójimo» en cuanto «yo siento inmediatamente y con toda evidencia el yo ajeno, a quien llamo tú, de un modo tan primario, radical y originario, por lo menos, como su cuerpo. De mismo modo que me siento a mí —no nada mío— de un modo íntimo, directo y absoluto» (ID., *La filosofía del padre Gratry*, 141); (2) como la posibilidad de un «sentido divino» mediante el que le es dado al ser finito conocer a Dios y alcanzar la plenitud de sí mismo: «Dios mismo haciéndose sentir en la raíz del alma. No se conoce a Dios sin Dios, dice Gratry, no se asciende a Dios sin Dios», ID., *La filosofía del padre Gratry*, 142. Cf. A. GUY, «Julián Marías et la pensée française». Puede completarse la información de Marías con: M. JOINT-LAMBERT, «Gratry», en M. VILLER, ed., *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire* VI, 781-785; A. LARGENT, «Gratry», en A. VACANT-E. MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie Catholique* VI, 1754-1763; R. CRIPPA, «Gratry, Alphonse», EF, V, 5001-5003; A. MAJO, «Il pensiero filosofico religioso di Alfonso Gratry»; E. PASCHETTO, «Alphonse Gratry (1805-1872)», en E. CORETH-*al.*, ed., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, I, 501-516.

73. Cf. J. MARÍAS, «Un escorzo del romanticismo», *Obras* III, 295-296. También: M. ZAMBRANO, *Unamuno*, 41.

74. Nuestro autor expone con pulcritud el modo en que las filosofías de Kant y Fichte han afrontado la realidad de la vida humana como conciencia y experiencia desde el interior de la misma, haciendo de la finalidad un principio interno de la naturaleza humana. Ambos preparan el sendero de la filosofía de la vida al intentar resolver el problema de la relación sujeto-objeto más allá de principios mecanicistas con el recurso a la idea de la intencionalidad radical del hombre. Cf. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 275-302.

75. Cf. J. MARÍAS, «El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran», en ID., *San Anselmo y el insensato*, 163-200. Al analizar la visión del hombre de Marías tendremos ocasión de referirnos a la obra de este pensador francés que se sitúa entre los principales antecedentes de la antropología contemporánea.

76. Cf. J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, 75-78.

77. Kierkegaard trata de devolver a la existencia subjetiva la frescura perdida con el exceso de especulación abstracta: «El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis», S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, 19.

78. De quien destaca la innovación que supone el recurso a la intuición como método de exploración sistemática de la vida interior del hombre más allá del análisis conceptual. Cf. J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, 27-28. Bergson se enfrenta al intelectualismo que ha generado, según su expresión, una «psicología grosera» que ha trasvasado el ser propio de los objetos físicos del mundo exterior a los hechos que pertenecen a la inmanencia de la conciencia. Cf. H. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 119.

por Nietzsche<sup>79</sup> y Dilthey<sup>80</sup>, hasta desembocar en una explícita filosofía de la existencia (Heidegger) y de la vida humana (Ortega y Gasset).

La realidad humana se manifiesta, pues, bajo una nueva especie: ni como una *cosa del mundo* ni como un *yo* cerrado a él, sino como *vida*, como quehacer del yo con las cosas (donde lo primario es la totalidad dinámica, el *hacer*, y no sus elementos), como *existencia* definida por su carácter ontológico fundamental de estar en el mundo [...] La filosofía actual ha reparado en que, antes de que pueda hablarse de que la vida tenga o no una misión que realizar, es ella misma misión, tiene un carácter *misivo* (Zubiri). De este modo la vida consiste en preocupación de sí misma (piénsese en la *Sorge* de Heidegger) y está esencialmente constituida por la *temporalidad*, en la cual no sólo está o acontece, sino *se hace*; dicho en términos más concretos y precisos, el ser de la vida consiste en vivir o existir, en realizarse en el tiempo, entre un pasado y un futuro, decidiendo en cada instante –en cada instante fugaz e inestable del presente– lo que va a ser en el siguiente<sup>81</sup>.

Son todas ellas ideas que nos acompañarán en pasos sucesivos. Lo que sí nos interesa dejar claro al acabar este repaso histórico, es que Marías tiene conciencia de que este nuevo planteamiento de la filosofía más reciente no hace sino dejar la reflexión en el umbral de cuestiones aun más decisivas: la pregunta por la identidad –¿quién soy?– y destino último –¿qué va a ser de mí?– del sujeto *personal*. Los interrogantes que movilizan la investigación de Marías y concentran nuestro interés por su trabajo. Son las cuestiones que Ortega no se llegó a formular de manera directamente *personal*. A saber:

Si la vida es misión, esto remite forzosamente a una doble pregunta personal: ¿quién es el enviado en esa misión y quién es el que envía? Y, por último, ¿se agota el hombre en su vida? Si mi vida es *mía*, ¿no significa esto a la vez que *yo* no soy mi vida? ¿Quién soy yo, que tengo que existir temporalmente en mi vida, realizarme en ella, y así hacerme?

---

79. Quizá sea Nietzsche el pensador que, dentro de esta nueva filosofía de la vida humana, se haya impuesto con mayor ímpetu al influjo de la cultura tradicional. Ha sido él quien ha potenciado con singular énfasis la interioridad creativa del ser humano insistiendo en la proyección estética de su existencia: «El alma es considerada como un ser que elige y se nutre, extraordinariamente sabia y continuamente creadora (esta fuerza creadora es olvidada, es entendida como meramente pasiva). Yo reconcí la fuerza activa, junto a la accidental: el caso es solamente el choque recíproco de los instintos creadores», F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, 447. Texto recogido por Marías en *El tema del hombre*, 290.

80. Una reacción muy difundida en el siglo XIX ante el descubrimiento de que la vida es una realidad distinta de las cosas, constituida por constante fluidez y movilidad y radicalmente temporal, fue el *irracionalismo*. Pues bien, Dilthey –y aquí estriba su genialidad– postula, supuesto el fracaso de la *razón pura* aplicada a la intelección de la vida y la historia, una nueva forma de razón, más amplia, que pudiese afrontar la realidad del vivir, que en su propia sustancia es histórica; es decir, intenta aplicar la razón a la historia, eliminando, por supuesto, la pretensión de absolutividad de la primera; ésta es la *razón histórica* diltheyana. Y es que, dada su radicalidad y fundamentalidad, la vida sólo puede ser entendida desde sí misma, de modo que resulta inútil aplicar a su conocimiento procedimientos explicativos; tan sólo es posible proceder en sentido hermenéutico. Cf. W. DILTHEY, *Teoría de las concepciones del mundo*, 43: «De las cambiantes experiencias vitales surge, para la inteligencia que se dirige a la totalidad, la faz de la vida, llena de contradicciones, a la vez vitalidad y ley, razón y arbitrariedad, que muestra siempre nuevos aspectos, y esto de un modo acaso claro en lo particular, en conjunto perfectamente enigmático. El alma intenta reunir en una totalidad las relaciones vitales y las experiencias fundadas en ellas, y no puede hacerlo».

81. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 24-25.

¿Y *quién*, sobre todo, me liga a mi vida, me *hace* vivir y a la vez me da fuerzas para hacerlo? A estas cuestiones tenemos que abocar para alcanzar una comprensión suficiente del ser del hombre<sup>82</sup>.

La referencia a la vida, como nuevo horizonte metafísico, permite volver a la primera persona de san Agustín –*mihi quaestio factus sum*– con una radicalidad nueva, sabiendo que el *mihi* envuelve la totalidad de la realidad del yo y del mundo en que está y, además, la referencia concreta a su fundamento ontológico. «Con lo cual, en la aprensión actual del tema del hombre deberán complicarse el problema del mundo y el de la referencia a la Divinidad, cifrados en la exigencia de una *ontología* de la persona en sentido integral y riguroso»<sup>83</sup>.

## 2. El itinerario hacia la persona

Esta última afirmación programática nos permite retomar el segundo de los interrogantes que definen el horizonte y objeto particular del presente capítulo: ¿cuáles son los pasos concretos que conducen el pensamiento de Marías de la *vida* a la *persona*? Los estudiosos más atentos del pensamiento de Marías coinciden en señalar que en el programa filosófico del pensador español convergen tres perspectivas o niveles teóricos que, aun en su desarrollo diacrónico, se fecundan e impregnan mutuamente.

En efecto, la obra filosófica de Marías asume como punto de partida una *perspectiva metafísica* que se corresponde con el estudio a fondo de la «teoría analítica de la vida humana» propuesta por Ortega, centrada en torno a la concepción de la vida, *mi vida* y la de cada cual, como «realidad radical» en la que se incardinan el resto de realidades. Entre ellas, el hombre. En un segundo momento, Marías da concreción a una antropología fundada en la metafísica orteguiana de la vida pero innovadora respecto del horizonte teórico de su maestro: es la *perspectiva antropológica* a la que corresponde el estudio de lo que él denomina la «estructura empírica de la vida humana» (psico-somática) con que se nos muestra ésta en sus rasgos o *instalaciones* concretas: corporeidad-condición sexuada (masculina y femenina), mundanidad, temporalidad-carácter «futurizo», menesterosidad-mortalidad, etc. El sujeto de esa estructura es, en propiedad, el *hombre*. Sin perder de vista la primera perspectiva, Marías denomina esta segunda perspectiva como «antropología metafísica», ya que ésta tiene su sentido y fundamento en el hallazgo de la vida como realidad radical, a diferencia de una antropología que sea puramente física o biológica. Por ello no se puede afirmar que el hombre sea una estructura cerrada –solamente un qué–, sino fundamentalmente un *quien*. Considerando el fundamento metafísico de su existencia humana en el mundo, el hombre es acreedor de una estructura ontológica abierta, argumental, biográfica, dramática o viniente que, en ultimidad, demanda su perduración más allá de la degradación física. En tercer lugar, de igual modo que es posible descubrir el lugar diferenciado que ocupa el mundo humano en el seno del mundo físico; dentro del primero es

82. J. MARIAS, *El tema del hombre*, 25.

83. J. MARIAS, *El tema del hombre*, 26.

posible distinguir la existencia latente de un «mapa del mundo personal». ¿Cuáles son los rasgos estructurales que justifican la reivindicación de esta «nueva» *perspectiva personal*? Entre los caracteres más específicos de lo personal Marías señala la *mismidad* entendida bajo el signo de la *proyectividad*. Es en esta área personal, según Marías, donde tiene su cimiento el horizonte ético de la vida del hombre.

Teniendo en cuenta este cuadro, vamos a dividir su trayectoria intelectual en tres etapas que, a su vez, están jalonadas por tres obras principales: *Introducción a la filosofía* (1947); *Antropología metafísica* (1970) y *Persona* (1996)<sup>84</sup>.

## 2.1 La vida humana, principio metafísico

### 2.1.1 Preludio: entre Heidegger y Ortega

De entre los pensadores que Marías lee en sus inicios, se decide intelectualmente por Ortega y Gasset como maestro directo e indiscutible. La preocupación de Julián Marías por el hombre como tema filosófico parte del interés orteguiano por superar la fuerte tendencia al abstraccionismo de la tradición filosófica, que ha contemplado al hombre a partir de un paradigma epistemológico que no ha considerado suficientemente las consecuencias de la mediación histórica en el decir y el pensar sobre el propio hombre. Es decir, que ambas acciones tienen su fuente en «el dramático quehacer del hombre con la realidad»<sup>85</sup>. De ahí que, en primer lugar, sea necesario el planteamiento de un nuevo punto de partida para la filosofía en el recurso accesible que es la vida concreta de cada hombre, es decir, *mi vida*: «*ser real* significa, precisamente, radicar en mi vida, y a ésta hay que referir toda realidad, aunque *lo que* es real pueda trascender, en cualquier modo de mi vida»<sup>86</sup>. Y, en segundo lugar, la construcción de una particular analítica de la existencia que considera el análisis de mi vida como metafísica y desemboca en el enunciado de los rasgos fundamentales de toda vida personal; es decir, de aquellos caracteres imprescindibles sin los que la vida humana no sería aprehendida como personal, pero no de carácter apriorístico –en sentido kantiano– puesto que se enuncian en el análisis de la experiencia humana. Es lo que Ortega llama la «*Teoría general de la vida humana o Biognosis*»<sup>87</sup> y Marías «teoría analítica de la vida humana»<sup>88</sup>.

84. Para trazar el camino resulta muy valioso el minucioso estudio de la antropología de Marías que ha llevado a cabo la profesora P. Roldán. Esta autora distingue cuatro periodos fundamentales: una primera fase o «etapa de juventud» (1931-1946) puramente orteguiana; una segunda o «etapa de la iniciación» (1946-1961) en que Marías explora su visión del hombre en el plano social; la tercera o «etapa de predominio» (1961-1976) concentrada en una antropología orientada al estudio del hombre como individuo; y una etapa final o de «culminación» (1976-2002) en que se dedica explícitamente al estudio de la persona. Inspirándonos en este trabajo, nosotros preferimos una visión más sintética y adaptada a nuestro objetivo. Cf. P. ROLDÁN, *Hombre y humanismo en Julián Marías*.

85. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 195.

86. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 369.

87. J. ORTEGA Y GASSET, «La razón histórica [Curso de 1944]», OC., IX, 682. Marías ha explicado la diferencia entre esta interpretación orteguiana de la vida como «biognosis» y la visión diltheana como «autognosis» (*Selbstbesinnung*). Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 227-230.

88. J. MARÍAS, «Idea de la Metafísica», *Obras II*, 409.

Se trata de un punto de partida, a decir de Marías, divergente del que Heidegger intentó en su *Sein und Zeit*, es decir, un análisis *a priori* de la existencia humana como propedéutica a una ontología fundamental. Tanto Ortega como Heidegger recurren a la descripción del sujeto, pero la aplican a una visión distinta del hallazgo originario (fundamento) en que acontece la constitución del sujeto como real. Cedamos la palabra a la explicación de Marías en torno a la diferencia entre ambas opciones:

El camino de Heidegger es inverso al nuestro. Aunque su problema es el sentido del ser en general, tiene que fundamentar la ontología en una previa analítica existencial del existir (*existenziale Analytik des Daseins*) [...] Es decir, Heidegger va del *Dasein* al ser; nosotros, en cambio, vamos del ser a la vida, del ser como una interpretación de la realidad a la realidad radical allende todas las interpretaciones. Esto muestra ya que *Dasein* no es lo mismo que vida humana. La «vida humana» no es el hombre, y la teoría de la vida humana no es en modo alguno antropología. Tampoco lo es, ciertamente, la analítica del existir en Heidegger; pero para él la antropología estudia ese ente que es el hombre, y la analítica existencial del existir se pregunta por el «modo de ser» de ese ente que se llama *Dasein* y que somos nosotros. Nuestro punto de vista es esencialmente distinto: mi vida es la realidad radical que comprende las cosas y a mí mismo («yo soy yo y mi circunstancia», Ortega, 1914) y que es anterior a ambos términos; es decir, que es la realidad de la cual dependen los dos términos abstractos –yo, cosas–, polarmente contrapuestos y en dinámica coexistencia que consiste en un *quehacer*: tener yo que hacer algo con la circunstancia, para vivir [...] Mi vida pues, no es el hombre, ni es el yo, ni es el modo de ser de un ente privilegiado que somos nosotros [...] Es el área en que se constituyen las realidades como tales, en que acontece mi encuentro con ellas, mi tener que habérmelas con ellas. Y en la medida en que esto ocurre, todas ellas son ingredientes de mi vida. Mi vida comprende, pues, *conmigo*, las cosas que me rodean, mi circunstancia o mundo, incluido, claro está, su horizonte, el trasmundo latente, sus últimos planos o ultimidades<sup>89</sup>.

Tanto la analítica de Ortega como la de Heidegger entienden al hombre como un ente esencialmente trascendente o abierto a la realidad y definido por su referencia al mundo. De hecho, al explicar Marías el sentido que tiene en *Las Meditaciones del Quijote* la concepción orteguiana de la *alétheia* como imperativo y *misión* de claridad –interpretación y orden de la realidad a partir del *texto espontáneo de la vida*– como raíz de la constitución del hombre, establece cierto paralelismo entre esta pretensión y aquella de la fenomenología de Husserl (en su insistencia de «positivismo absoluto, de *Selbstgebung*, es decir, de dejar que las cosas se presenten *como ellas son*, por ejemplo, esencialmente latentes, es decir, sin excluir, por mucho que ello enoje a la teoría, que *no sean claras*»<sup>90</sup>) y, lo que nos interesa más ahora, con el modo en que Heidegger se refiere en *Sein und Zeit* a la estructura ontológico-existencial del *Dasein* o existir como *Erschlossenheit* o apertura en conexión con el «fenómeno originario» de la *alétheia*.

89. J. MARÍAS, «Idea de la Metafísica», *Obras II*, 397. Cf. ID., *Antropología metafísica*, 86; ID., *Historia de la filosofía*, 418.

90. J. MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, 446.

Se refiere éste a la manera de hablar, ópticamente figurada, acerca del *lumen naturale* en el hombre [...] Sólo a un ente así iluminado existencialmente—agrega— se le hace lo presente (*Vorhandenes*) accesible en la luz, oculto en la oscuridad. Y finalmente concluye que el existir o *Dasein* es su apertura o franquía (*Erschlossenheit*) [...] En otro lugar enlaza Heidegger con este pasaje y advierte que sólo con esa *Erschlossenheit* o apertura del *Dasein* se alcanza el fenómeno más originario de la verdad, y todavía añade que: «En cuanto el *Dasein* esencialmente *es* su apertura, como abierto abre y descubre, es esencialmente ‘verdadero’. El *Dasein* es ‘en la verdad’». Y tiene buen cuidado de aclarar que esta tesis tiene sentido ontológico, que «a su constitución existencial le pertenece la apertura de su ser más propio»<sup>91</sup>.

Pero, si bien Heidegger y Ortega coinciden en que la *alétheia* (claridad sobre lo que hay) es relativa al ser del existir y culmina en la apertura al mundo, el segundo insiste en que

la claridad no es algo que vaya *dado* automáticamente con el hombre, como una mera «facultad» o «dote», sino que es misión, algo que el hombre *tiene que hacer*, en suma, *quehacer* [...] Frente a la idea de un *Seinsverständnis* o «comprensión del ser» que sin más pertenecería al hombre, como frente a la convicción aristotélica de que todos los hombres tienden *por naturaleza* a saber, Ortega tendrá que esforzarse por justificar toda dimensión o actividad de la vida humana [...] Ser hombre es *tener que* reabsorber la circunstancia para poder vivir, incorporarla a su proyecto, humanizarla; y esto sólo puede hacerse «derramando luz» sobre ella, abriéndose sobre ella y haciéndola así visible y sonora, con voz—cuando antes era tácita e invisible— con *logos* o sentido [...] Ésta es la manera concreta en que acontece el diálogo dinámico entre el yo y la circunstancia [...] el imperativo de la *luz derramada sobre las cosas*<sup>92</sup>.

Lo que ocurre—dejando ahora a un lado lo ajustado que pueda ser el juicio de nuestro autor sobre Heidegger<sup>93</sup>— es que en el fondo es *vivir* y no *ser* el verbo que enuncia el sentido radical de la realidad en que *está* el sujeto<sup>94</sup>, aquel que sintoniza

91. J. MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, 448. Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 28, 155-158; § 44, 233-250.

92. J. MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, 449.

93. Nos referimos a dos datos que se desprenden de la lectura del mismo § 44 de *Ser y tiempo* al que alude nuestro autor. En primer lugar, Marías no parece considerar que el hombre, siendo tal—es decir, habiendo ingresado en el dominio de lo humano—, participa en algún modo en el espacio o ámbito de la *claridad*. Como dice aquí Heidegger: «aunque nadie  *juzgara*, se presupondría la verdad ya por el solo hecho de que el *Dasein* es». Por otro lado, no parece claro que la relación entre verdad y ser del *Dasein*—como estar-en-el-mundo— permanezca ajena a la idea de la «misionalidad» de la existencia humana cuando Heidegger señala entre los comportamientos verdaderos del *Dasein* que suponen la *apertura* (y, en consecuencia el carácter derivado del fenómeno de la concordancia como enunciado de la verdad): la *escucha* de lo que se dice, el *discernimiento comprensor* como camino del descubrimiento o la *estructura del cuidado como anticiparse-a-sí*, etc.

94. Como sintetiza Rodríguez Huéscar, en explícita sintonía con Marías: «el modo radical de haber no es ya *ser*, sino *vivir*. Y la ‘presencia’ verdaderamente ‘inmediata’, la primera evidencia, no es ya la de las cosas, la del mundo, ni la del yo—entendido aun como lo entiende el idealismo—; la verdadera comprensión ‘preontológica’ no es la del *ser* (Heidegger), sino la del *vivir*, la de la *vida*. Hasta el punto de que ‘el primer atributo decisivo’, la ‘primera categoría’ de esa realidad que llamamos *vida humana* es la ‘presencia’: *vivir* es esa extraña realidad, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo *vivir* es *vivirse*, saberse existiendo, donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual», A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, 214.

más, según Marías, con el modo en que la filosofía inmediatamente anterior (Maine de Biran, Dilthey, Scheler) ha definido la relación entre yo y el mundo como *resistencia* en cuanto experiencia nuclear de nuestra *vivencia* de la realidad: «el descubrimiento de la intencionalidad como carácter de los actos psíquicos, que en definitiva afecta al ser mismo del hombre»<sup>95</sup>. Marías advierte en el *vivir* orteguiano la demanda de una definición de hombre más integral, pues no escusa «*incluso mi cuerpo y mi psique*»<sup>96</sup> como parte de la realidad que soy y descubro en mi al vivir.

En definitiva, a la *idea de ser* afilian Ortega y Marías la lógica de la razón («poética») que tiende a la identidad («habitar» lo originario, que tiene que ver con el olvido del Ser), y es necesario remontar mediante aquella lógica de la razón («narrativa») despierta a la fluencia (y resistencia) de lo concreto («vivir» en la circunstancia, como pretensión, empresa o esfuerzo), que es la lógica propia de la existencia humana en cuanto acontecer o historia<sup>97</sup>. Ésta propicia «*una morfología*

95. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 421. Como hemos referido ya, Marías presta especial atención en este elenco a Maine de Biran. Frente a idealismo y sensualismo, Maine de Biran plantea la concepción del yo en sus caracteres de individualidad y circunstancialidad, acercándose, aun con vacilaciones, al carácter previo de la vida humana (el *hecho primitivo*) como experiencia de *esfuerzo activo* del sujeto consciente en su entorno que propicia un espacio interior que posibilita en el hombre un *sentido de sí mismo* frente a la naturaleza y ante Dios. Marías estima la obra de Biran por su intuición de que nuestra existencia no nos está dada a título de sustancia sino de fuerza agente. Y, en efecto, como telón de fondo de la antropología de nuestro autor actúa el sutil análisis biraniano que somete a una profunda reinterpretación «el yo» cartesiano: «El uso universal del concepto yo supone una previa universalización de la circunstancialidad, que resulta posible en virtud de la contextura misma de la vida humana y se realiza siempre *desde* una circunstancia concreta. En otros términos, siempre soy yo quien habla de ‘el yo’. Si volvemos al punto de vista de Descartes, Maine de Biran encuentra que el paso de la evidencia inmediata de la existencia para mí a la existencia absoluta o en sí del yo como sustancia no se justifica sin más. ‘Le verbe substantif – escribe Maine de Biran –, dans la prémisses: *je suis* ou *j’ existe pour moi-même*, qui est la traduction ou l’analyse exacte de l’idée exprimée par le verbe *je pense*, et l’être dans la conclusion, ont une valeur non seulement différente, mais opposée, autant que peuvent l’être un individu et l’universel, le relatif et l’absolu, la personne et la chose, le sujet et l’objet’ [...] así el yo no aparece como cosa, sino como sujeto del esfuerzo, como fuerza aplicada a un término que, a su vez, no se define como ‘objeto’ o mundo en cuanto conjunto o suma de objetos, sino como lo resistente a la acción voluntaria. Maine de Biran interpreta el ser del hombre *desde* su vida, y esta aparece como la dinámica tensión activa entre el yo y un ‘mundo’ resistente y –en esa medida– real», J. MARÍAS, «El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran», en *Id.*, *San Anselmo y el insensato*, 176-177; la cita de Maine de Biran en *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l’étude de la nature*, P. TISSERAND, ed., *Œuvres de Maine de Biran* VIII, 123-124. Cf. para una primera caracterización básica de la antropología de Maine de Biran, que completa la de nuestro autor: M. HENRY, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*; M. GHIO-S. CAVACIUTI, «Maine de Biran, François-Pierre», *EF*, VII, 6923-6927; C. PERI, *L’uomo è un altro come se stesso. Saggio sui paradigmi in antropologia*, 132-142.

96. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 443.

97. Ésta es la nota fundamental de su *antropología* que Ortega, hacia el final de su vida, hacía valer frente a la *ontología* de Heidegger. Ambos participan en el coloquio de Darmstadt (1951), debatiendo en torno al sentido de la construcción y la técnica (el tema del coloquio era «El hombre y el espacio»), que afrontan desde el núcleo de sus respectivas y ya aquilatadas convicciones filosóficas. Heidegger propone que el hombre se vale de la técnica no para habitar, sino para habitar (ser) *plenamente*; el hombre *piensa y construye* (la técnica como poesía), aun sin seguridad de logro o salvación, para abrir la senda que hace posible franquear la entrada al espacio originario propicio a la revelación del Ser. Ortega, por su parte, defiende que el hombre no habita *pacíficamente* en la realidad sino que vive en ella como intruso; de modo que el

*del pensamiento* en su concreción efectiva [...] una teoría de las *formas de conexión* y, por tanto, de las posibilidades –mucho más ricas de lo que se sospecha, mucho más variadas– de *fundamentación*<sup>98</sup>. Queda así enunciada una orientación de principio que debemos esclarecer progresivamente.

### 2.1.2 «Yo soy yo y mi circunstancia»

La profundización del alcance de esta opción teórica orteguiana ocupa, en sus inicios, el esfuerzo filosófico de Julián Marías. Tras una serie de trabajos en los que nuestro autor estudia a fondo la historia de la filosofía e investiga cómo la tarea de aprehender el *ser* del hombre desemboca en el descubrimiento de la *vida*<sup>99</sup>, la obra más notable de este periodo de juventud, que a su vez marca el camino a seguir, es su *Introducción a la filosofía*. Se trata de un trabajo extenso, de arquitectura sistemática, cuyo núcleo teórico reside en el interés por recuperar una concepción *circunstanciada* de lo real, esto es, una lógica del pensamiento concreto que no sea ajena a la perspectiva histórica (antropológica) que forma parte de la aprehensión de la realidad; perspectiva que se sustancia en la definición de la metafísica como «certidumbre radical y última que el hombre tiene que hacerse porque no se encuentra en ella y la necesita para vivir»<sup>100</sup>. Queda indicado así que el origen de la metafísica no es exterior al hombre, sino que tiene su raíz en la posición existencial del sujeto –como entidad histórica–, cuya *vida* se define como quehacer dramático o encuentro dinámico con el resto de la realidad –*estar en el mundo y convivir*–; un encuentro que, en sus notas de ultimidad y radicalidad<sup>101</sup>, propicia el acceso a la inteligibilidad de la vida humana –a su razón, vital e histórica–, así como la posibilidad de afrontar en el tiempo presente la inexorable y perenne tarea de dar razón de ella; o acceder a aquella certidumbre que la vida humana reclama para ser vivida.

---

hombre *piensa y edifica* (la técnica como narración) para poder asimilarse el espacio que le es hostil, humanizarlo; intenta lo mejor de sí y trata de superarse, aun cuando nada le garantice el éxito de la empresa. Camino que no es vuelta a un *de dónde*, sino avance sin tregua en el pasar, en un continuo *hacia adelante*. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, «El mito del hombre allende la técnica», OC., VI, 811-817; ID., «En torno al ‘Coloquio de Darmstadt, 1951’», OC., X, 377-382; M. HEIDEGGER, «Construir, habitar, pensar». Nos debemos a la intuición de F.J. MARTÍN, «Ortega contra Heidegger (novela y poesía)».

98. J. MARÍAS, «Idea de la Metafísica», *Obras* II, 412.

99. Junto a su *Historia de la filosofía* (que culmina con la exposición de la «Filosofía de la razón vital de Ortega», p. 430-455), los estudios en torno al problema de Dios agrupados en *San Anselmo y el insensato* y la tesis sobre A. Gratry, conviene notar: «Introducción a la metafísica en el siglo XVII», 7-50 (publicado como introducción a una traducción propia del *Discurso de metafísica*, de Leibniz); «La filosofía de la vida», 9-32 (publicado como introducción a una traducción propia de la *Teoría de las concepciones del mundo*, de Dilthey).

100. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 371. EL profesor Gómez Caffarena se inspira en esta definición para proponer una caracterización general de la metafísica. Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 49-53.

101. Notas inevitables del saber metafísico: ultimidad como avance más allá de lo que aparece (fenómeno), para alcanzar lo que la realidad es en sí. Veremos que una posible manera de formular lo último es como trascendencia (ya sea como alteridad o como absoluto); la radicalidad, por su parte, define el método o camino para acceder a lo último, esto es, interrogarse explícitamente por la fundación de todo, incluso de aquello que se presupone.

Supuesta esta orientación básica, vamos a destacar aquellos pasos de la obra que nos ocupa en que Marías inicia su propia exploración de la identidad característica del sujeto que vive.

Marías dedica sus páginas iniciales al análisis de la problematicidad que se ha instalado en la existencia concreta del hombre occidental tras la crisis que ha supuesto la Segunda Guerra Mundial, y la respuesta válida a esta circunstancia que el hallazgo de la razón vital puede suponer. Entre los principales caracteres de esta situación, nuestro autor señala: las nuevas formas técnicas, políticas y económicas que han alterado el sentido inmediato y primario que el hombre tenía del mundo como «naturaleza»<sup>102</sup>; el debilitamiento apreciable de aquellas las formas sociales –fundamentalmente la familia– que deben configurar y modelar el vivir del hombre; y, finalmente, la profunda secularización que afecta al cristianismo: «Hasta ahora habían perdido vigencia social los supuestos cristianos, *pero no la idea de que seguían vigentes*; por esto, la manera usual de no compartirlos era la hostilidad, que hoy resulta ‘innecesaria’ en amplios círculos que viven simplemente *al margen del cristianismo*»<sup>103</sup>.

De este análisis son dos las constataciones que nos interesa subrayar, y guardan relación con la respuesta que reclama el doble interrogante en que Marías concentra el quehacer filosófico y cifra el rasgo distintivo de su antropología: *¿quién soy yo?, ¿qué va a ser de mí?*

En primer lugar, Marías se refiere al crecimiento desmesurado de la vida pública y la extrema socialización a que ha sido sometida la vida del hombre concreto; cuya consecuencia es:

Una crisis de la personalidad y de la intimidad. En lugar de vivir desde *sí mismo*, el hombre de nuestro tiempo vive desde *la gente*, desde «los demás», y él mismo funciona como «un cualquiera», «uno de tantos», por consiguiente como «otro» –*alter*– que «sí mismo». Por eso su estado es de *alteración*, opuesta al *ensimismamiento*, según las expresiones usadas por Ortega como términos técnicos rigurosos<sup>104</sup>.

Ésta es una de las claves que inspiran la obra de nuestro autor: el único modo que tiene el hombre contemporáneo de recuperarse, de ubicar la irreductibilidad de su concreción en medio de la colectividad a la que se debe, es vivir desde sí; para lo cual necesita reconocer y explorar el mapa de su interioridad<sup>105</sup>.

102. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 55-64.

103. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 100.

104. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 106.

105. Ortega y Gasset dejó escrito que durante la segunda mitad del siglo XIX era «sólito pensar que el carácter de la persona se iba formando de fuera adentro. Las experiencias de la vida, los hábitos que engendran, los influjos del contorno, las vicisitudes de la suerte, los estados fisiológicos irían decantando, como un poso, eso que llamamos carácter. No habría, por lo tanto, un ser radical de la persona, no habría una estructura íntima previa a los sucesos de la existencia e independiente de ellos. Estaríamos hechos, como la bola de nieve, con polvo del camino mismo que vamos recorriendo». Y, sin embargo –continúa Ortega–, es más exacto decir que «vivimos de dentro a fuera», J. ORTEGA Y GASSET, «Estudios sobre el amor», OC., V, 507.

En segundo lugar, la sustitución del horizonte escatológico religioso por otras creencias de carácter histórico-social que ocupan su lugar –las ideas de *progreso*, *humanidad*, *Volksgeist*, *nación*, *clase*– y han alimentado los revolucionarismos contemporáneos, actuando deliberadamente como realidades míticas, cada vez menos capaces de movilizar al hombre: «La consecuencia de todo esto es que la vida del hombre actual ha perdido –se entiende, hasta cierto punto, como tendencia– su último término, su horizonte de *ultimidad*. Se está haciendo hoy el intento de vivir atendido a las proximidades»<sup>106</sup>.

Para recuperar esta doble referencia esencial –vivencia de la intimidad personal e integración del horizonte de las ultimidades– que da sentido pleno a la vida humana individual y social, y se corresponde con aquel doble interrogante decisivo, es necesario mostrar que éste constituye inexorablemente parte de esa realidad radical que es la vida del hombre. Esto supone, en primera instancia, entrar en diálogo con la fórmula decisiva de Ortega para iniciar el camino que desembocará en la afirmación *yo soy una persona*.

Cuando Ortega dice: «yo soy yo y mi circunstancia», los dos «yo» que intervienen en ella no son, naturalmente idénticos: el primero señala mi plena realidad, *pone* mi ser –que, por cierto, es personal–; el segundo mienta «el yo», el ingrediente esencial de mi vida que me hace tener «yoidad»; es decir, un *constitutivo* de mi vida, que, por eso mismo, no *es* mi vida<sup>107</sup>.

El segundo yo, o subjetividad en cuanto tal<sup>108</sup>, nos ayuda a establecer una relación con las condiciones biológicas, cosmológicas, sociológicas, psicológicas... de nuestro ser-hombre. Así pues, el momento de yoidad, en su función de relación polar con la circunstancia, no agota la realidad personal que se identifica como «esencial *mismidad* del yo, que no es identidad en el sentido de las cosas o, más aún de los objetos ideales»<sup>109</sup>. Dicha mismidad no excluye la variación sino que se nutre de ella, pues a través de la persona se manifiesta la vida humana, que se caracteriza estructuralmente como quehacer, proyecto (orientación fundamental hacia el futuro) y drama, es decir, como relación dinámica entre un yo y su mundo. El reconocimiento de la co-relatividad e inseparabilidad del yo y la circunstancia nos facilita la identificación del contenido del primer yo orteguiano como realidad personal. Este yo personal integra en su realidad al yo como *quién* que se proyecta activamente en y desde una circunstancia; desplegando un quehacer que es elegido a partir de esa experiencia y justificado en función de una determinada motivación fundamental (*vocación*).

106. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 107.

107. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 269.

108. Que Ortega no identifica con el objeto de la psicología, pues la psicología piensa en las diversas condiciones empíricas del yo anímico, pero no en la subjetividad en cuanto tal. Entiende Ortega que el modelo de razón que emplea la psicología, aunque sea considerada entre las ciencias del espíritu, no es capaz de aclarar «nada de lo que sentimos como más estrictamente humano [...] esa extraña realidad que es la vida humana», J. ORTEGA Y GASSET, «Historia como sistema», OC., VI, 57.

109. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 450.

Mi vida es esencialmente *mía*, y este carácter no se añade a su realidad, sino que la constituye. Por esta razón, el hombre, en cuanto persona, tiene un nombre *propio*, no le basta el nombre común que significa lo que es –ni siquiera en su individualidad–, sino que requiere el nombre propio que *denomina a quién es*. Esta individualidad extrema del ente humano hace que le pertenezcan en grado máximo y en forma peculiar los dos rasgos que definen al individuo real: una cierta *infinitud* y una esencial *opacidad*<sup>110</sup>.

Ambos rasgos responden al hecho de que la realidad individual humana es esencial, no sólo fáctica, posee una dimensión de interioridad o intimidad rigurosamente propia, arcana incluso para el mismo sujeto; de manera que su conocimiento resulta inasequible e inaprehensible en su integridad, al menos desde una perspectiva temporal. Solo podría dar razón de mi vida apelando a su totalidad, es decir, considerando los dos acontecimientos decisivos que la flanquean, el nacimiento y la muerte, más allá de su evidencia biológica. En efecto, el hallazgo de ambos en vista de ese hecho radical que es el vivir, desvela la insuficiencia de la referencia exclusiva de ambos eventos tanto a mi corporeidad como a mi vida psíquica, pues de lo que se trata en ambos es de mí mismo. Veamos dos textos elocuentes:

El hallazgo de mi propio nacimiento, no como suceso intramundano, sino como límite pretérito de mi vida, priva a ésta de absolutividad y suficiencia y la pone a ella misma, íntegramente, en cuestión, obligándome a preguntarme por su latente «de dónde», y así «trascender» de ella<sup>111</sup>.

La muerte en su sentido radical, no es un suceso del mundo, un proceso físico-químico o biológico, una variación ontológica; es algo que me pasa a mí –se entiende, que me va a pasar–; y lo primero que es menester saber, aquello de que depende la vida en su integridad, es si eso que me pasa cuando muero es que *no pasa nada*, o bien me pasa *haber muerto* y, por tanto, *haber quedado*. En otros términos, si el hombre, simplemente, *deja de vivir*, o si efectivamente *muere*. El problema de la muerte, en su significación radical, no es que tenga conexión, sino que *consiste* en el problema de la aniquilación o la pervivencia<sup>112</sup>.

De modo que cuando el hombre no enajena su vida sino que toma posesión de ella en su totalidad sin reducirla a las formas y contenidos parciales que la constituyen, «la vida como totalidad descubre su *horizonte*, denuncia su orla de *latencia* y remite forzosamente a su *fundamento* –entiéndase bien, positivo o negativo, a su fundamentalidad o a su desfundamentación. De hecho vivir es ya haberse decidido en uno u otro sentido, aunque no se ‘sepa’ que se ha decidido, aunque no sea *conocida* esta decisión»<sup>113</sup>. Dos acontecimientos decisivos de mi vida, nacimiento y muerte, abren la reflexión sobre la experiencia de la vida al horizonte de las ultimidades, es decir, el problema de la vida humana –como acontecer de autosuperación y movimiento trascendente– al problema de Dios. Esto es, a la posibilidad de postular un horizonte de trascendencia que Marías denomina *lo absoluto*, en tanto

110. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 452.

111. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 442.

112. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 446.

113. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 461-462.

apunta a una realidad radicalmente otra respecto de mí y de los elementos que configuran mi circunstancia: «lo absoluto radica en mi vida en la forma concreta de trascender de ella; es decir, se constituye en mi vida como *realidad independiente*»<sup>114</sup>. Éste es, en suma, el lugar donde cabe insertar el tratamiento filosófico del problema de Dios: «La filosofía tiene que hacerse cuestión de la posibilidad de que yo descubra, radicada en cuanto realidad en la realidad radical, que es mi vida, otra realidad distinta de ella, superior a ella, y, en suma, *fundamento* suyo»<sup>115</sup>.

En resumen, en su método de análisis de la vida humana, Marías parte de la experiencia de la vida personal, no de la biológica. Si bien tropieza con un repertorio de exigencias y cuestiones que apuntan, no ya a la estructura analítica de la vida humana como tal, sino a la necesidad de justificar el modo *concreto y efectivo* en que es posible el proyecto vital del hombre en su individualidad específica o *esencial mismidad*.

## 2.2 El hombre, «estructura empírica» de la vida humana

La publicación en 1970 de *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, supone un paso decisivo para la madurez intelectual de la antropología de nuestro autor<sup>116</sup>. Una obra que se concentra en el desarrollo de un concepto clave –anunciado en su subtítulo– para la ulterior formalización del carácter personal del hombre. En efecto, el concepto de «estructura empírica de la vida humana»<sup>117</sup> permite a Marías articular la teoría analítica orteguiana de *mi* vida como realidad radical (metafísica) en sus requisitos básicos –la co-existencia entre un *yo* y su *circunstancia*–, con un conocimiento inmediato y concreto de cada vida singular (antropología). Es decir, Marías muestra que la estructura analítica es insuficiente para describir al hombre, pues no accede a aquel estrato de realidad que responde a lo que, *de hecho*, el hombre es. En palabras de Marías:

Ésta es la zona de realidad que llamo *estructura empírica*; a ella pertenecen todas esas determinaciones que, sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos o contenidos azarosos, causales, fácticos de la vida [de cada cual], sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como *supuesto de ella*<sup>118</sup>.

114. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 458.

115. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 463.

116. Él mismo da testimonio de ello al repasar en sus *Memorias* el sentido e importancia de este libro para el progreso y profundización de su pensamiento. Cf. J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias* II, 343-354.

117. Para el estudio de la pre-historia y significado de este concepto en la obra de nuestro autor: J.L. CABALLERO, «Notas para una valoración crítica de la filosofía de Julián Marías. Razón vital y estructura empírica»; A. DONOSO, *Julián Marías*, 56-64; J. PADILLA, *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*, 175-191; H. RALEY, *La visión responsable. La filosofía de Julián Marías*, 270-349; ID., *A Watch over Mortality. The Philosophical Story of Julián Marías*, 87-101; ID., «The evolution of Phenomenology: Ortega, Heidegger, and the analytical versus empirical distinction in Marías»; P. ROLDÁN, *Hombre y humanismo en Julián Marías*, 165-170; P.A. ZANCANARO, «Julián Marías on the Empirical Structure of Human Life and its Sexuate Condition». Y, recientemente, la exhaustiva monografía de J.E. PÉREZ ASENSI, *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*.

118. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 89.

Entre esas determinaciones se encuentran: las facultades sensoriales con que el hombre cuenta (con especial atención a la vista); su corporeidad (de la que destaca la significatividad del rostro); su condición sexuada (que supone la disyunción polar entre masculinidad y feminidad)<sup>119</sup> y la consiguiente posibilidad del amor intersexual; su convivencialidad o posición en comunidad (que incluye todo el elenco de creencias y usos sociales); su historicidad; su temporalidad y contingencia; su capacidad comunicativa (lenguaje); su pretensión de felicidad y su mortalidad. Todas estas determinaciones, que forman parte de lo que Marías llama *estructura empírica de la vida humana*, constituyen un requisito necesario para que haya vida humana, y delimitan el espacio de la interacción entre el yo y su circunstancia que se tematiza en el plano metafísico. «La estructura empírica es la forma concreta de la circunstancialidad. No solo está el hombre en el mundo, sino en este mundo; no solo es una realidad corpórea, sino que tiene esta estructura corporal y no otra»<sup>120</sup>.

El concepto más cercano que encuentra Marías en la tradición filosófica en relación a lo que pretende presentar como estructura empírica de la vida humana es el *ídion* aristotélico:

Aristóteles [distinguiendo entre lo esencial y lo accidental] supera la radical unidad del ente de Parménides y abre el camino a su concepción analógica y con ella a la comprensión del movimiento, el cambio y la naturaleza. Es esencial al hombre, por ejemplo, ser ζῷον, *zôon* (animal) y tener λόγος, *lógos* (palabra, razón); le es accidental ser ateniense, rubio o músico, Aristóteles, sin embargo, descubre perspicazmente que hay algo más; entre lo esencial y lo accidental hay lo que es ἴδιον, *ídion* (*proprium*, propio): el hombre es bípedo, risible, puede encanecer; estas determinaciones no son esenciales, por supuesto, pero tampoco son simplemente accidentales; no constituyen su esencia, τὸ τι ἦν εἶναι (*tò ti ên ênainai*), pero a pesar de ello coinciden con los límites de la especie hombre. Todos los hombres y solo los hombres tienen esas «propiedades» (*Tópicos*, I, 4). Porfirio recoge esta misma idea (*Isagoge*, 5), y los escolásticos medievales la reciben de ambos y la incorporan a sus doctrinas<sup>121</sup>.

No obstante, conviene matizar, pues presentar al hombre como «estructura empírica de la vida humana» no permite concebirlo como un conjunto de notas o propiedades que corresponden al individuo de una especie, como implica *proprium*,

119. La condición sexuada de la vida humana, que resulta crucial en su concepción de la persona, no alcanzaría la plenitud de su significado antropológico permaneciendo en el ámbito analítico o de la vida en cuanto principio metafísico. La condición sexuada, como el resto de determinaciones empíricas, lo es de la vida humana en cuanto tal, es decir, en cuanto acontece *de hecho* como varón y mujer. Por eso, indica Marías aludiendo a una teoría analítica como es la de Heidegger, «la determinación del sexo no aparece en el plano de la teoría analítica. Se ha hecho a Heidegger el reproche de que el *Dasein* es asexuado, y esta objeción no tiene sentido. *Dasein* –‘el modo de ser de ese ente que somos nosotros’– no quiere decir lo mismo que lo que yo estoy llamando ‘vida humana’, pero Heidegger se mueve en el plano analítico y no empírico –lo que hace es una *esistenziale Analytik des Daseins*–, y en él no se da la dimensión del sexo», J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 160.

120. J. MARÍAS, «La vida humana y su estructura empírica», en ID., *Ensayos de teoría*, 55-56.

121. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 90. «Lo propio es definido como lo que tiene la capacidad de estar en varios sujetos y puede predicarse de ellos de un modo necesario», J. FERRATER, «Propiedad, propio», DF, III, 2710.

ya que lo constitutivo de la estructura empírica es ser una *estructura* que, además no se refiere a un individuo o una especie, sino a un vida concreta de cuya circunstancia forman parte ciertamente una serie de *notas*, es decir, en cuanto determinaciones no meramente fácticas sino estructurales que responden al modo en que el hombre vive *instalado* en su vida como realidad dramática y sumamente compleja<sup>122</sup>. De hecho, porque hablamos de elementos empíricos, esta estructura «aparece como el campo de *posible variación humana en la historia*»<sup>123</sup>; es más, como veremos, factores como el progreso técnico pueden modificar la forma concreta de su realización, aunque se conserve el carácter global de la vida biográfica.

La cuestión central que se plantea la antropología filosófica es ¿qué es el hombre?; esto es, ¿qué es aquello que le diferencia o especifica dentro del género animal al que, indudablemente, pertenece? Las respuestas dadas a lo largo de la historia del pensamiento han sido muy variadas, y han fijado en diversos ámbitos esa especificidad del hombre: locuacidad, capacidad técnica, dimensión espiritual, proyección simbólica y, sobre todo, su racionalidad. A la luz de este nuevo concepto al que venimos aludiendo, ¿qué sentido da Marías al hecho de que el hombre *es*? El *ser* del hombre, explica nuestro autor, lo propio de cada hombre, no supone primariamente la posesión de una serie de notas<sup>124</sup>, sino el que *mi* o *nuestra* vida, posee una determinada configuración o estructura empírica que la hace humana. Ser hombre implica tener que vivir de una manera concreta, circunscritos a un ámbito definido de posibilidades y limitaciones. Ser hombre es primariamente encontrarse viviendo *como* hombre:

En la realidad radical que es mi vida *me* encuentro, así como encuentro toda realidad radicada; encuentro al hombre, y puedo decir de mí mismo «yo soy un hombre» [...] No hay inconveniente alguno en considerar ahora al hombre como un animal, incluso, si se quiere, psicofísicamente indiscernible en alguna de sus formas de algunas otras formas de animalidad. No hay inconveniente, con tal que se advierta que ese animal tiene una vida «humana»; que en él acontece la localización –si se me permite una palabra simplificadora– de *mi* vida, la de cada cual. Según esta manera de ver las cosas, el hombre sería *el animal que tiene una vida humana*. La peculiaridad del hombre no debería buscarse en sus caracteres orgánicos, en su biología, en su animalidad, ni siquiera en su psiquismo, sino en su vida en el sentido de vida biográfica<sup>125</sup>.

122. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 161-162.

123. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 91.

124. Por más que éstas den cuenta de la extraordinaria complejidad de esa situación «radicalmente intermedia» en que se encuentra el hombre. Cf. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 21. Puede decirse que, del mismo modo que la razón, entendida como función de la vida, aprehende la realidad en *su* conexión (antes que se le asigne a ésta cualquier nota interpretativa), cuando descendemos a contemplar al hombre concreto tampoco es posible aprehenderlo como un conjunto de notas. Pues dichas notas son determinaciones de un hecho primario: *yo estoy viviendo*. Dicho de otro modo, Marías trata de unificar esas notas introduciendo en ellas la perspectiva unificadora del *alguien* o *quién*. Por ello emplea Marías constantemente el concepto estructura, porque dice relación a la suma de elementos más orden. De ahí que prefiera hablar de «alguien corporal» o de «vida biográfica» cuando se trata de dar razón de la expresión *yo soy persona*. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 44; ID., «Las tendencias actuales del saber y el horizonte de la filosofía», en ID., *Nuevos ensayos de filosofía*, 62-65; ID., *La mujer y su sombra*, 17.

125. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 83.

Es propiamente la visión global y orgánica de todos los elementos de esta estructura empírica de la vida humana la que permite hablar de un progreso de Marías respecto del maestro Ortega. Es esta perspectiva la que regula la estrecha relación en que Marías concibe la metafísica y la antropología. En esta obra que comentamos se aúnan dos perspectivas que emanan del adjetivo escogido por Marías para calificar su antropología, *metafísica*. En efecto, este adjetivo conecta con el sustrato metafísico de la teoría orteguiana de la vida, donde Marías encuentra el único horizonte de radicalidad en que ubicar una filosofía del hombre<sup>126</sup>; e, igualmente, dicho adjetivo mantiene abiertas las determinaciones (empíricas) de lo humano más allá de su frontera puramente física; revelándose, por ello, como una crítica indirecta hacia todas aquellas antropologías que reducen la visión del hombre al horizonte de lo meramente psico-biológico. No es posible tratar la estructura analítica sin abordar la empírica, y viceversa<sup>127</sup>. El contenido principal de la primera apunta a la vida humana como realidad radical. El contenido de la segunda al hombre en cuanto realidad radicada o forma concreta en que acontece la vida humana: su estructura empírica<sup>128</sup>. «La *antropología* en el sentido plenario y adecuado de este término sería la ciencia de esta *estructura empírica* [...] Este me parece ser el verdadero lugar teórico del problema del hombre, porque éste es el lugar efectivo de su realidad»<sup>129</sup>. En palabras de un comentarista: «Las determinaciones ontológicas del hombre tienen así su origen en las determinaciones vitales, las categorías ontológicas en las categorías vitales»<sup>130</sup>. Cada hombre, realidad radicada, visibiliza elocuentemente la vida humana en el plano de la estructura empírica. Por eso la vida del hombre ha de concebirse, fundamentalmente, como biografía, porque cada hombre escribe con caracteres propios e intransferibles en el libro de *su* vida, si se nos permite la expresión. El animal es incapaz de biografía porque carece de conciencia de relato, de drama o argumento.

Éste es el núcleo teórico de este libro. Además del sentido preciso y original con el que Marías presenta, como veremos más adelante, las diversas determinaciones de la mencionada estructura empírica, nos interesa subrayar ahora la recurrente insistencia en el papel del cristianismo y su contribución a la elaboración de la identidad personal del hombre. En estos breves apuntes de su *Antropología metafísica*

126. De hecho, dedica los primeros nueve capítulos de su obra a sintetizar las premisas metafísicas que guían la reconstrucción de las determinaciones empíricas de la vida del hombre: ¿qué es filosofía? ¿dónde se origina la percepción de la vida humana como objeto metafísico (realidad radical)? ¿qué papel juega la persona en el seno de la vida como *disposición del hombre a ser?*, etc. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 11-84.

127. Cf. J.L. CABALLERO, «Notas para una valoración crítica de la filosofía de Julián Marías. Razón vital y estructura empírica», 35.

128. Que en otro lugar Marías la define como «un alvéolo material, compuesto de diversos elementos o ingredientes, donde se aloja esa realidad dinámica y dramática que es el vivir, consistente no en cosa alguna, sino en hacer yo aquí y ahora algo con las cosas, por algo y para algo», J. MARÍAS, «La vida humana y su estructura empírica», en ID., *Ensayos de teoría*, 50.

129. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 94.

130. J. PADILLA, *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*, 187.

anuncia ya nuestro autor su preocupación directa por el hombre como persona, es decir, por la *estructura proyectiva de la vida humana* y la contribución a su descubrimiento por la revelación cristiana<sup>131</sup>. De nuevo subraya Marías el hecho de que ha sido la cultura judeo-cristiana la que ha enarbolado el carácter irreductible de la persona, y su peculiar modo de estar en la vida como ser recibido, argumental, relacional (con el mundo, los otros y Dios), consciente de la propia contingencia al tiempo que de sus concretas posibilidades de poder ser más. Si bien, añade Marías, esta concepción no ha alcanzado una formalización plena por la asimilación teológica de los recursos conceptuales del pensamiento helénico.

En la tradición religiosa judeo-cristiana se subraya con enorme energía la independencia e irreductibilidad del hombre. Desde la creación «especial» del hombre en el Génesis, con fórmula que va más allá del mero *fiat –faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram–*, hasta el concepto de vocación personal, la idea de salvación y, sobre todo, la Encarnación, judaísmo y cristianismo interpelan al hombre como algo que no puede entenderse en términos de animalidad. ¿Cómo? Éste es el problema; porque cuando se va a ir más allá de la vivencia religiosa, cuando se va a articular en conceptos y teoría esta visión del hombre, el pensamiento griego inunda todo el campo visual y se va a hablar de alma ψυχή (*psykhé*), espíritu πνεῦμα (*pneûma*), λόγος razón (*logos*) lo cual disparará la especulación de Occidente en un sentido bien distinto del que pudo haber tenido, del que penosamente se está descubriendo ahora como una posibilidad<sup>132</sup>.

¿Qué sentido tiene este texto en la obra que nos ocupa? Intentemos una respuesta. El método fenomenológico con el que Marías describe las determinaciones de la estructura empírica y las categorías de que se vale para presentarlas en su calidad de estructuras permanentes o configuradoras («instalación») al tiempo que dinámicas («vectorialidad»), contribuyen a conformar una visión de la especificidad entitativa del hombre que no puede calificarse sino como biográfica o narrativa. Es decir, para acercarnos a la individualidad específica del hombre –su ser personal, en definitiva– es preciso narrar su historia. Dicho de otro modo, observar cómo se despliegan en la acción de *mi vivir* aquellos caracteres (empíricos) que son rasgos determinativos de todo hombre. Entre ellos, Marías otorga especial relieve a la dualidad sexuada varón-mujer que propicia el *amor* como experiencia humana fundamental; conectando su carácter de condición (perspectiva ontológica), con el de vivencia (perspectiva relacional).

Pues, bien, este modo de comprender al hombre encuentra, sin duda, mayor afinidad con la revelación cristiana que con la *forma mentis* helénica. Hemos tenido ocasión de comprobar cómo la noción teológico-filosófica de persona es, fundamentalmente, resultado de la experiencia bíblica de la manifestación de Dios al

131. En efecto, dos de los pasos más significativos de que se vale Marías en esta obra a la hora de dar cuenta de la originalidad entitativa del hombre como persona, proceden de la revelación cristiana: la visión del hombre como realidad creada y, en continuidad, como «vocado a la perduración» más allá del límite de la muerte. Cf. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 33-39. 291-309.

132. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 79.

hombre y la consiguiente comprensión trinitaria de Dios, así como de su encarnación en Cristo y del examen de su humanidad. Reconocer, como hace Marías, el enraizamiento religioso (cristiano) de esta percepción del hombre como individualidad personal –*imagen* del Dios personal, apertura a lo otro y al Otro, vocación a una vida plena de sentido visibilizada en la humanidad del Hijo–, no obstaculiza, sino que solicita la verificación de su alcance antropológico a la luz del análisis racional de la vida y la experiencia del hombre<sup>133</sup>. Unos años después Marías escribiría:

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 sólo un nombre común que lo significa, sino otro nominativo, personal, vocativo. ¿Es verosímil que todos ellos sean desconocidos, y pronto absolutamente olvidados? Quizá es posible; pero insisto en preguntar por su verosimilitud. Es una situación que tendría que aceptar y explicar toda posición que consista en la exclusión de la Divinidad<sup>134</sup>.

La pregunta por la verosimilitud del fundamento que guarda memoria del nombre propio del hombre, estriba en la experiencia que el hombre tiene de sí mismo como mismidad, es decir, como identidad personal innegable e inagotable, si bien no absolutamente lograda o acabada. De ahí que, en cada momento de su vida, el hombre se sienta *llamado a ser más* que lo ya adquirido, a concebirse y vivirse como *viniente* hacia un estado de plenitud. De modo que existe una íntima conexión entre la pregunta por un posible fundamento trascendente de la vida como pregunta por Dios, y el interrogante por el sentido de la propia marcha del ser personal que está *llamado a ser más*: su origen y su destino, el puesto peculiar que ocupa en la realidad y el misterio que encierra la presencia de otra persona ante él.

### 2.3 La persona, «estructura proyectiva» de la vida humana

«Creo que algún día se verá con claridad que uno de los grandes títulos de honor del pensamiento de nuestro siglo es el descubrimiento y la plena posesión intelectual de lo que es *persona*»<sup>135</sup>. Palabras elocuentes con las que Marías corrobora la preocupación intelectual a que consagró sus últimos escritos de teoría. De hecho, la obra que corona este periodo lleva por título una sola palabra, *Persona* (1996). Se inicia así el que P. Roldán denomina periodo de «culminación»<sup>136</sup>. En esta etapa, el concepto persona resulta omnipresente, abordado directamente, aunque en plena continuidad con los supuestos teóricos que nuestro autor ha ido madurando en años precedentes. El libro *Persona* comienza en los términos con que hemos abierto el

133. De hecho, un punto de partida innegable de la experiencia religiosa, «es la experiencia de la propia existencia que se trasciende a sí misma y que de algún modo, aunque quizá veladamente, apunta al totalmente otro», J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 90.

134. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 292.

135. J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias III*, 326.

136. P. ROLDÁN, *Hombre y humanismo en Julián Marías*, 207-250.

presente capítulo: «Este libro intenta comprender la realidad más importante de este mundo, a la vez la más misteriosa y elusiva, y clave de comprensión efectiva: la persona humana»<sup>137</sup>. Confesando más adelante que, si bien «la conciencia de este problema me ha acompañado a lo largo de toda la historia de mi pensamiento filosófico [...] Desde entonces (*Antropología metafísica*), todos mis libros han sido exploraciones de la realidad de la persona»<sup>138</sup>. En efecto, *Persona* no puede leerse al margen de *Antropología metafísica*, como tampoco de dos escritos contemporáneos y complementarios, *Mapa del mundo personal* (1993) y *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida* (1995)<sup>139</sup>. Veamos su planteamiento.

De lo dicho hasta aquí, y a la luz de este interés directo por la persona, la pregunta clave que ha de dirigirse a la obra de Marías es: ¿qué aporta y cómo se articula este nuevo tratamiento de la persona con lo ya aseverado al respecto en perspectiva metafísica (teoría analítica de la vida humana) y antropológica (estructura empírica de la vida humana)? ¿Representa la persona ahora un nivel teórico específico en este edificio antropológico? Estas últimas obras de Marías parecen atravesadas por la desazón intelectual que emerge de esta afirmación: «El último reducto de dificultad reside en pensar, no ya la vida humana —esto se ha logrado con asombrosa perfección en nuestro siglo—, sino *la persona que vive*»<sup>140</sup>.

En efecto, *Antropología metafísica*, como hemos visto y continuaremos ampliando, supone en la trayectoria intelectual de Marías la presentación sistemática de una serie de categorías e instrumentos metodológicos que le permitirán rematar su antropología en una «teoría personalista de la vida»<sup>141</sup>. Para ello es preciso, en primer lugar, delimitar el espacio de la vida humana en que cabe identificar los rasgos definitorios del mundo personal<sup>142</sup>. Éste es el objetivo de *Mapa del mundo personal*. Nuestro autor parte del reconocimiento de que no es posible identificar vida humana y vida personal: «el hombre es persona, pero no todo en él es personal»<sup>143</sup>. Es

137. J. MARÍAS, *Persona*, 9.

138. J. MARÍAS, *Persona*, 10.

139. A estos escritos principales conviene sumar otra serie de libros, publicados por Marías en esta última etapa, que, aun abordando temas más concretos, se construyen sobre las líneas maestras de esta trayectoria que estamos definiendo. Nos ha prestado una ayuda extraordinaria la lectura sincrónica de: *La mujer en el siglo XX* (1980); *Breve tratado de la ilusión* (1984); *La mujer y su sombra* (1986); *La felicidad humana* (1987); *Razón de la filosofía* (1993); *La educación sentimental* (1994) y *La perspectiva cristiana* (1999).

140. J. MARÍAS, *Persona*, 134. Un texto en que J.M. Burgos aprecia la intención explícita del pensamiento de Marías de avanzar hacia una postura muy próxima a la de la corriente personalista. Cf. J.M. BURGOS, «¿Es Marías personalista?», 163. En otro de sus escritos, este crítico atribuye a la postura teórica de Marías el calificativo de «personalismo vital»; reconociendo a Marías el matiz enriquecedor que aporta a una filosofía de la persona al considerar su fundamento en la vida, no como concepto genérico, sino como hecho de experiencia accesible y universalizable «que me constituye en un sujeto único que existe y vive, y que, desde su vivir interior, interpreta, juzga y conoce todo lo demás», J.M. BURGOS, *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, 149. También A. Rigobello lo incluye en el elenco de autores de filiación personalista bajo el epígrafe, «el personalismo ontológico-existencial en España»: A. RIGOBELLO, *El personalismo*, 263-270.

141. P. ROLDÁN, *Hombre y humanismo en Julián Marías*, 212.

142. Cf. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 17.

143. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 12.

así como Marías traza un cuadro descriptivo de aquellas vivencias, ya sean del individuo en primera persona o en relación con otros, que desvelan «en el hombre lo que es, no ya humano, sino radicalmente personal»<sup>144</sup>: el nacimiento de una nueva vida y la percepción originaria del ser personal del recién nacido; el descubrimiento de mi proyección hacia el otro en mi condición sexuada y las consecuencias del amor para la constitución de la persona propia y ajena; la amistad –en sentido pleno– como encuentro de dos personas en el reconocimiento mutuo de su condición única; la experiencia de la propia contingencia y la apertura a una relación confiada y esperanzada a «Dios como persona»<sup>145</sup>; la comprensión de la muerte –propia y del prójimo– como «una de las formas más íntimas e intensas de la afirmación de uno como persona»<sup>146</sup>. Cuando cada una de estas vivencias permanece confinada en la frontera del mundo físico, psíquico o social, la vida humana corre un grave «riesgo de despersonalización»<sup>147</sup> o de «ocultación de la persona»<sup>148</sup>; es decir, el hombre puede llegar a no vivirse ni vivir al otro en su condición personal. Marías observa que este riesgo crece exponencialmente en nuestras sociedades modernas, abusivamente sometidas a instrumentos técnicos, a usos colectivos, a la manipulación de la comunicación y la sobreprotección del Estado. En resumen, «se podría entender la vida humana como una lucha entre dos impulsos contrapuestos: el afianzamiento y extensión de la zona personal, y la invasión y reducción de ésta por lo impersonal, en último extremo por la cosificación»<sup>149</sup>. La ética responde al primer impulso y está al servicio de la expresividad plena de lo *personal*. Advertir de ello es el propósito de su *Tratado de lo mejor*. Para evitar la reiteración de reflexiones futuras baste señalar ahora lo siguiente: Marías parte de la visión orteguiana de la moralidad intrínseca de la vida humana, con el objetivo de formular el imperativo moral que demanda esa zona de realidad humana que se describe como específicamente personal: «La moral tiene que ver con la convergencia de las nociones de *vida* y *persona* en esa realidad que llamamos humana»<sup>150</sup>.

Después de *Mapa del mundo personal*, aun es necesario un paso más: «extraer de esa experiencia vivida el precipitado intelectual que revele las condiciones ‘onto-

144. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 139.

145. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 99.

146. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 203.

147. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 138. Podemos leer en Mounier cómo la advertencia de este peligro que acecha el ser personal del hombre ha sido percibida por otros contemporáneos: «Todas las filosofías personalistas contemporáneas han descrito este universo de la despersonalización. Es el *se* que Heidegger opone, en el *Dasein*, al ser-en-el-mundo, al ser que afronta el mundo; es el *Es sein*, el *ello*, frente al yo y al tú (Buber); el mundo de la *objetivación*, frente al Espíritu y la Libertad (Berdiaev); el mundo espacializado o de la *moral cerrada* frente al mundo de la moral abierta (Bergson)», E. MOUNIER, «Personalismo y cristianismo», en ID., *Obras Completas I*, 859 (n. 6).

148. J. MARÍAS, *Persona*, 47.

149. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 139-140.

150. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 19. En otro lugar ha escrito: «El *deber ser* de la moral no coincide con el *tener que ser* de la vocación personal: son dos imperativos que radican en distintas zonas de la realidad humana», J. MARÍAS, «Goethe y los naufragos», 25. Ésta es la conclusión, cuyo proceso reflexivo previo exige la indagación más concreta de la respuesta al interrogante *¿quién soy yo?*, que será objeto del capítulo siguiente.

lógicas' –para emplear una expresión no enteramente adecuada– de la persona»<sup>151</sup>. Y así poder acceder, finalmente, a una visión de la persona «desde sí misma»<sup>152</sup>. A ello responde el libro *Persona*. La visión teórica de la vida –según la concepción de Ortega– no representa la respuesta definitiva a la pregunta ¿quién soy yo?

El pensamiento de nuestra época ha puesto en claro la estructura y los requisitos de la vida humana [...] Pero queda en pie una cuestión decisiva: *quién soy yo*, el viviente, el yo que se afana en una circunstancia, inseparable de ella, el que hace su vida con las cosas sin confundirse con ellas, sin ser una de ellas, con un modo de realidad que difiere del que les pertenece<sup>153</sup>.

Ciertamente, el marco de la investigación continua siendo la intuición metafísica de Ortega. Ha sido su filosofía de la vida la que ha hecho posible a Marías exponer la relación de *mi vida* –y sus categorías– como realidad radical, con *el hombre* como realidad radicada –o estructura empírica con que se nos presenta la vida humana–; para poder llegar ahora a abordar la significación directa de la persona como «radical innovación de realidad»<sup>154</sup>. Por tanto, sólo el concepto persona puede enunciar la forma de realidad única y específica que pertenece al primer yo –de la fórmula de Ortega– cuya consistencia metafísica no puede prescindir de la circunstancia o mundo, al tiempo que no queda restringido a él al presentarse como proyecto vital, programa, argumento, pretensión, destino, misión, vocación. Si «la persona es a la vez *intimidad* y *trascendencia*»<sup>155</sup>, la concepción personal del hombre permite dar cuenta de la conexión ontológica que liga al hombre con ese doble orden de realidad –inmanencia y trascendencia– que ha constituido una de las preocupaciones centrales del pensamiento filosófico y teológico de todos los tiempos.

La persona *vive* como realidad encarnada, esto es, localizada en un mundo, un tiempo y una historia. Pero, al mismo tiempo, como «realidad proyectiva, argumental, dramática»<sup>156</sup>; es decir, en continua interacción programática con las posibilidades o dificultades para *ser más* que ofrece ese mundo (físicas, sociales, culturales...), ese tiempo y esa historia que habita. Mediante esta acción ejecutiva la persona vive en perspectiva de futuro, como permanente acontecer, como realidad abierta cuya libertad se ejerce integrando en el propio proyecto vital a los otros y al Otro, que son quienes contribuyen decisivamente al descubrimiento de la identidad sustantiva de mi persona<sup>157</sup>.

151. J. MARÍAS, *Persona*, 79.

152. J. MARÍAS, *Persona*, 21.

153. J. MARÍAS, *Persona*, 117.

154. J. MARÍAS, *Persona*, 139; ID., *Razón de la filosofía*, 270.

155. J. MARÍAS, *Persona*, 17.

156. J. MARÍAS, *Persona*, 133.

157. Es un punto de vista muy cercano al que esgrime Guardini como tema central de uno de sus principales estudios sobre la persona: «el hombre no existe como un bloque cerrado de realidad, ni como una conformación autárquica y desarrollada desde sí misma, sino sólo en la perspectiva de lo que ha de venir. En opinión del autor, en este pensamiento hallan expresión no sólo los motivos más vigorosos del Nuevo Testamento, y pensamientos del pasado muy actuales –especialmente de san Agustín–, sino también la experiencia del presente, después de que el individualismo y el evolucionismo se ven más claramente como un trozo de pretérito», R. GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, 10.

Por todo ello parece posible decir que dar razón de la persona supone abordar un nuevo y decisivo ámbito estructural de la vida humana, su «estructura proyectiva»<sup>158</sup>. Un nuevo nivel teórico que posee sus propias categorías, aquellas en que se dibujan «los contenidos personales de la vida»<sup>159</sup>: mismidad, proyectividad, irrealidad, autenticidad, libertad, felicidad, ilusión. Que son, a su vez, categorías éticas. Pues la persona se manifiesta y realiza como sujeto ético.

Digámoslo una vez más. Este modo en que Marías concibe la persona es convergente con la comprensión del hombre propia de la antropología cristiana. De hecho, Marías encuentra en la concepción bíblica del hombre como «imagen de Dios», la justificación que impide la concepción de la moral cristiana como heterónoma<sup>160</sup>. No en vano, afirma Marías solemnemente en otro escrito de estos años: «el cristianismo *consiste* en la visión del hombre como persona»<sup>161</sup>. En esa breve introducción al cristianismo que es *La perspectiva cristiana*, Marías evidencia que el modo en que *se revela* la realidad bajo la perspectiva cristiana mediante los conceptos fundamentales de creación, encarnación, amor, perduración, salvación... permite enriquecer y dilatar el contenido filosófico que *se desvela* en la palabra persona: mismidad (abismo adivinado), condición amorosa, alteridad, anticipación de futuro, contingencia al tiempo que expectativa anhelante e ilusionada de plenitud fundada en el espacio abierto de la realidad radical que es *mi* vida.

### 3. Marco epistemológico y recursos hermenéuticos

Para completar la caracterización del marco teórico en que Marías elabora su concepción del hombre conviene preguntarse aun, ¿cómo se confronta su antropología –tal y como ha quedado descrita– con otras áreas del saber que contribuyen a despejar el camino del pensamiento hacia el descubrimiento de la dimensión estrictamente personal de la vida humana?

#### 3.1 Una antropología entre filosofía y ciencias humanas

##### 3.1.1 Radicalidad y radicación

Cuando el término «antropología filosófica» comienza a perfilarse como denominación de una disciplina filosófica particular a comienzos del pasado siglo en el ámbito académico alemán<sup>162</sup>, plantea un objetivo muy ambicioso: asumir como objeto de estudio el hombre; ahora bien, resulta que ese objeto es, al mismo tiempo, un *sujeto* enormemente complejo. De modo que, la fidelidad a este particular

158. J. MARÍAS, *Persona*, 134.

159. J. MARÍAS, *Persona*, 137.

160. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 175-180.

161. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 119.

162. Nos referimos una vez más a la posición predominante que adquieren las obras de Scheler, Plessner y Gehlen como exponentes de la posibilidad de la filosofía de la vida para la generación de una nueva filosofía del hombre. Cf. M. FERRARI, «La filosofía della vita e l'antropologia filosofica», SF, VI, 338-346; W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*, 379-388.

objeto de estudio –sustancia de todo método científico–, marca desde el inicio el doble carácter de esa disciplina incipiente: su apertura al esfuerzo ingente de las nuevas ciencias que se ocupan del hombre y tratan de esclarecer su identidad bien desde la perspectiva del espíritu, bien desde el ángulo de la naturaleza; y, en segundo lugar, su deseo de salvar la diferencia específica del hombre en el seno de la realidad que habita<sup>163</sup>. Alcanzando así su nivel específicamente filosófico: la indagación de un horizonte de sentido o gramática fundamental que actúa como supuesto del mensaje que elabora ese amplio elenco de disciplinas que estudian al hombre en razón de su configuración psico-física y su capacidad de creación cultural<sup>164</sup>. La conexión entre metafísica y antropología constituye, desde sus inicios, el verdadero corazón problemático de una auténtica antropología filosófica. Comentando en 1934 *Einführung in die philosophische Anthropologie*, obra de P. Landsberg (1901-1944), discípulo de Scheler, aprecia el joven Marías la dificultad de:

Preguntarse, en primer término, por las conexiones entre la metafísica y una antropología, en el sentido de Kant, por ejemplo, para citar un clásico; y, en segundo lugar, por la realidad del verdadero objeto de su ciencia, es decir, por aquello que pueda llamarse en verdad el hombre, a diferencia de un mero agregado de cosas que le pertenezcan; por el que funda y hace posible esa misma pertenencia: por el *sujeto humano*<sup>165</sup>.

En la madurez de su pensamiento, se mantiene alerta ante la misma necesidad:

La antropología es la ciencia en que habrían de converger y encontrarse la mayor parte de los diversos modos que tiene el hombre de conocer. Lo cual solo es posible si su objeto se le presenta con claridad, si no es suplantado por algo ajeno, si su método respeta la realidad del objeto y resulta adecuado para poder abarcarlo. De otro modo, la antropología se convierte en el *exemplum crucis* de la confusión intelectual<sup>166</sup>.

Por tanto, también una antropología como la de Julián Marías se ha enfrentado a la compleja tarea de afrontar el círculo hermenéutico entre los variados resultados

163. Cf. A. LOBATO, «Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre», 183; E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, 29-44; J. GEVAERT, *El problema del hombre*, 22-24; J. DE SAHAGÚN, *Las dimensiones del hombre*, 57-72.

164. G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, 21.

165. J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, 122.

166. J. MARÍAS, «Towards a new anthropology», 549. Como demuestra Cassirer, esta ha sido una preocupación permanente para la elaboración de una antropología (filosófica) como saber integral sobre el hombre: «Ésta es la extraña situación en que se encuentra la filosofía moderna. Ninguna edad anterior se halló en una situación tan favorable en lo que respecta a las fuentes de nuestro conocimiento de la naturaleza humana. La psicología, la etnología, la antropología y la historia han establecido un asombroso bagaje de hechos extraordinariamente rico y en crecimiento constante. Se han mejorado inmensamente nuestros instrumentos técnicos para la observación y la experimentación, y nuestros análisis se han hecho más agudos y penetrantes. Sin embargo, no parece que hemos encontrado el método para dominar y organizar este material. Comparado con nuestra abundancia, el pasado puede parecer verdaderamente pobre, pero nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento. Si no conseguimos hallar el hilo de Ariadna que nos guíe por este laberinto, no poseeremos una visión real del carácter general de la cultura humana y quedaremos perdidos en una masa de datos inconexos y dispersos que parecen carecer de toda unidad conceptual», E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, 24.

de las ciencias humanas (particularidad científica), y el afán de fidelidad a una perspectiva netamente metafísica (totalidad filosófica). Dicho de otro modo: entre fenómenos antropológicos (radicación) y el sentido total de los mismos (radicalidad). En esta línea –según lo ya apuntado–, el objetivo que persigue nuestro autor es la recomposición crítica del ser personal del hombre a partir de ese *a priori* de la vida humana –que Marías fija en lo que denomina su estructura biográfica o proyectiva– que se presenta, por tanto, como condición de posibilidad última, es decir, radical, de los fenómenos o modalidades en que se manifiesta y expresa lo humano, lo radicado. Sin olvidar que se trata de un *a priori* concreto pues nos *encontramos* con la vida en la experiencia de nuestra realización en el mundo (yo y mi circunstancia).

Por otro lado, los componentes de la llamada estructura empírica de la vida humana, que Marías estudia en su manifestación individual y colectiva, aparecen planteados en su obra como espacios de investigación interdisciplinar. Entre esos componentes se cuentan no sólo aquellas determinaciones empíricas con suficiente permanencia como para ser consideradas genéricamente humanas o estructuras antropológicas básicas (corporeidad-sexualidad, mundanidad, temporalidad, historicidad, mortalidad...), sino que también forman parte de la estructura empírica de la vida personal otras determinaciones de menor permanencia o segundo grado (usos y vigencias sociales, creencias y estimaciones culturales) que, no obstante, pueden alterar, a veces de modo decisivo, las primeras. Tanto aquéllas como éstas, al margen de su carácter de mayor o menor permanencia, rebasan la competencia de la antropología (filosófica) y pertenecen al ámbito de estudio de la anatomía, la genética, la psicología, la sociología, la historia, la etología, la lingüística, la antropología cultural o social, la teología..., etc<sup>167</sup>.

Así, por ejemplo, Marías ha estudiado, entre otros: los ingredientes empíricos (fisiológicos y psíquicos) que contribuyen a dar su relieve peculiar y distintivo al proyecto biográfico femenino (arquitectura sentimental de la mujer, maternidad, caracteres distintivos de su condición sexuada, etc.), así como las vigencias sociales que condicionan la biografía de la mujer (ausencia histórica de determinados ámbitos de socialización, etc.)<sup>168</sup>. Ha estudiado así mismo el impacto en la vivencia humana del tiempo (como condicionante empírico de la biografía personal) de las variaciones que las sociedades del bienestar han introducido al ampliar la expectativa de vida del hombre o modificar su longevidad<sup>169</sup>. Igualmente, estudia en qué medida la extensión y normalización de la forma audiovisual como principal cauce de la realidad antropológica del lenguaje –frente a la escritura y la lectura–, inciden en la «estructura *dicente* de la vida humana»<sup>170</sup> que marca el carácter in-

167. Cf. J. PADILLA, *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*, 188-189. Cf. J. DE SAHAGÚN, *Las dimensiones del hombre*, 37-40.

168. Cf. J. MARIAS, *La mujer en el siglo XX*.

169. Entre otros lugares: *Antropología metafísica*, 250-255; *La estructura social*, 283-290; *La justicia social y otras justicias*, 101-112; *El oficio del pensamiento*, 99-103; *La mujer en el siglo XX*, 197-205.

170. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 269. Cf. ID., «La realidad histórica y social del uso lingüístico», en ID., *Nuevos ensayos de filosofía*, 229-283.

trínsecamente expresivo e interpretativo del proyecto vital del hombre. En otras ocasiones presta atención a los mecanismos por los que la sociedad política, económica y técnica contemporánea elimina de la perspectiva vital de la persona el horizonte de las ultimidades y, en consecuencia, reduce la muerte a su evidencia biológica; despojándola de la posibilidad de incidir en la configuración axiológica de la vida personal, y ser raíz de interrogación por un posible sentido de la misma. En modo tal que, el predominio del «abstracto todos» provoca que las realidades instrumentales y «las zonas medias» se conviertan en la finalidad suprema hacia la que orientar la vida<sup>171</sup>.

Podríamos continuar trayendo a colación otros ejemplos<sup>172</sup>. Añadamos que, junto a la ayuda extraordinaria que presta a la antropología filosófica la observación psicológica, sociológica, etc., y la atención a los supuestos culturales o al uso credencial de las ideas en una determinada sociedad<sup>173</sup>, Marías no ha dejado de atender al desarrollo contemporáneo de la *técnica* como uno de los acontecimientos que mayor impacto ha causado, y aun habrá de causar, en la configuración de la vida del hombre, esto es, en las determinaciones empíricas de su realidad.

### 3.1.2 La técnica, ¿factor de humanización o de deshumanización?

La técnica *científica*, característica de la época moderna<sup>174</sup>, proporciona instrumentos que dilatan el horizonte de la vida humana, lo que, en principio, «lleva consigo un grado más alto de *humanización*»<sup>175</sup>. O, como señala Marías en otro lugar: «la técnica permite una liberación física de la servidumbre biológica hacia la libertad biográfica»<sup>176</sup>. La técnica facilita que la realidad vaya adaptándose a la escala propia de la vida humana, y así ésta pueda dar cauce a su pretensión inherente de operar en órdenes de magnitud que le están naturalmente vedados. La técnica potencia la distinción entre el hombre y el animal:

Lo que diferencia al hombre del animal no es lo que tiene de realidad psicofísica, sino lo que hace con esos recursos psicofísicos de que dispone. *Lo que* es el hombre no es muy diferente de *lo que* es el animal, lo radicalmente distinto es *quién* es el hombre, el *quién* que soy yo, es decir, la vida (humana) que hago con esos recursos; eso sí que es irreducible a toda vida animal<sup>177</sup>.

Pero, ¿qué sucede cuando la técnica oscurece la continuidad que se ha de dar en el hombre entre sus recursos psicofísicos y el proyecto vital, ya sea en el plano in-

171. Cf. J. MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, 79. Igualmente, ID., *La estructura social*, 291-304.

172. Cf. J. MARÍAS, «La energía y la realidad del mundo», *Obras VII*, 482-502.

173. J. MARÍAS, *La estructura social*, 123-145.

174. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 294.

175. J. MARÍAS, *Cara y cruz de la electrónica*, 40. Este título corresponde a un breve pero sugestivo ensayo escrito por el autor en 1985. Un trabajo que condensa reflexiones previas sobre el sentido de la técnica (incluidas en su libro *La justicia social y otras justicias*) como contribución a una serie de estudios auspiciados por el gobierno español sobre las posibilidades e incidencia social del desarrollo, entonces incipiente, de la electrónica y la informática. Cf. F. SÁEZ RIDRUEJO, «Julián Marías y la técnica».

176. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 156.

177. J. MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, 207.

dividual o colectivo, actuando aquellos como «potencia autónoma»<sup>178</sup>? Ocurre que la técnica puede convertirse en una «potencia de *deshumanización*»<sup>179</sup>; o provocar «una tendencia a la dimisión de lo humano»<sup>180</sup>. El problema que se plantea Marías como filósofo es el de calibrar las consecuencias que tiene para la vida personal el cambio en el sentido de la realidad que la técnica provoca en las sociedades contemporáneas: «ya que ha hecho posibles diversos *grados intermedios* entre lo real y lo irreal, entre la presencia y la ausencia, que alteran los comportamientos humanos y las formas de convivencia»<sup>181</sup>. Una vez más resulta clave el punto de partida metafísico: Marías arranca de una concepción de la vida humana en que la persona está por encima de sus condiciones, esto es, no se reduce a ellas. Un punto de partida que contrasta con el marco epistemológico naturalista que domina el ejercicio de la ciencia contemporánea, y dificulta la aprehensión de la cualidad humana de la vida. Cuando el conocimiento de la realidad humana pretende reducirse a términos meramente cuantitativos, se pierde de vista que el soporte efectivo de todo lo humano es el hombre mismo entendido como persona, y no una versión de sí reducida a mecanismos o a resultados automáticos de sus recursos y su capacidad de invención<sup>182</sup>.

Concuerda Marías con Ortega cuando éste señala la prioridad del término *ad quem* de las transformaciones que opera la técnica, el programa vital del hombre, sobre su término *a quo*, la naturaleza<sup>183</sup>. El mayor riesgo que la técnica implica para la vida del hombre es su tendencia a despojarla de su irrenunciable condición proyectiva y, consecuentemente, personal. La técnica de la sociedad moderna ha proporcionado al hombre un nivel de adaptación y dominio muy superior al de épocas pasadas. El problema, según Marías, es que la técnica –sobre la que reobra una forma de positivismo que parecía superada– pretenda sustituir la conciencia y visión que tiene el hombre de lo real, tanto de su realidad como de la del mundo, en su «problematicidad» efectiva<sup>184</sup> y su condición de «misterio»<sup>185</sup>. En este sentido

178. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 62.

179. J. MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, 210.

180. J. MARÍAS, *El curso del tiempo*, II, 470.

181. J. MARÍAS, *Cara y cruz de la electrónica*, 46.

182. En palabras de Zubiri: «Mientras la ciencia es un conocimiento que estudia un objeto que está ahí, la filosofía, por tratar de un objeto que por su propia índole *huye*, que es evanescente, será un conocimiento que necesita *perseguir* a su objeto y retenerlo ante la mirada humana, *conquistarlo*», X. ZUBIRI, «Prólogo a *Historia de la filosofía* de Julián Marías», en ID., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, 313.

183. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, «Meditación de la técnica», OC., V, 577. Unas páginas más adelante podemos leer: «Si la vida no es realización de un proyecto, la inteligencia se convierte en una función puramente mecánica, sin disciplina ni orientación. Se olvida demasiado que la inteligencia, por muy vigorosa que sea, no puede sacar de sí su propia dirección; no puede, por tanto, llegar a verdaderos descubrimientos técnicos. Ella, por sí, no sabe cuáles, entre las infinitas cosas que se pueden 'inventar', conviene preferir, y se pierde en sus infinitas posibilidades. Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica» (p. 587).

184. J. MARÍAS, *Cara y cruz de la electrónica*, 70.

185. J. MARÍAS, *Cara y cruz de la electrónica*, 75-77.

recuerda Marías la ingente tarea desplegada por la fenomenología husserliana a comienzos del siglo XX para alcanzar un verdadero positivismo que postula «la imposibilidad de reducir todo conocimiento a experiencia, y ésta a experiencia sensible, la exigencia de respetar todos los modos de realidad y de presentarse ésta, la irreductibilidad de los objetos ideales, la imposibilidad de derivar teorías de meros hechos»<sup>186</sup>.

Cuando se trata de la percepción de la realidad humana, la consecuencia de mayor alcance que tiene la actuación de la técnica es la neutralización de la imaginación y el deseo que permiten al hombre descubrir su vida como acontecer y quehacer; es decir, como realidad de presente al tiempo que como proyecto de futuro. Recordemos que Marías cifra una de las notas esenciales de la persona en su carácter viniente. Pues bien, cuando la técnica subyuga la imaginación y el deseo, retrotrae al hombre del estadio de la proyección (personal) al de la percepción (animal). «Si el hombre fuese solamente un ser perceptivo, atendido a realidades presentes, no podría tener más que una vida reactiva, en modo alguno proyectiva, electiva y, en suma, libre»<sup>187</sup>.

### 3.2 *Una antropología ante la revelación*

Es el momento de dar cuenta, finalmente, del modo particular en que nuestro filósofo entiende la cooperación que pueden prestarse filosofía y revelación<sup>188</sup>; dos áreas de conocimiento que, aun en su legítima especificidad de fuentes y recursos epistémicos, convergen en el interés por el acceso a la verdad que, por su carácter universal, llama a la reconciliación del conjunto de la realidad, en su dimensiones de patencia y latencia<sup>189</sup>. En concreto, nos referimos a dos cuestiones en las que Marías ha expuesto algunas líneas de principio en lo que se refiere a la relación en-

186. Cf. J. MARÍAS, *Cara y cruz de la electrónica*, 76. Husserl había puesto en guardia al pensamiento frente al supuesto admitido como evidencia por el espíritu europeo desde el siglo XVII, de que es el método de las ciencias modernas el que presenta el tratamiento cognoscitivo más adecuado a la realidad existente. Es más, el naturalismo «se empeña en resolver científicamente (lo que, según piensa, es 'de manera exacta, conforme a la ciencia natural') los problemas axiológicos y ontológicos de la filosofía. Quizá en el conjunto entero de la ciencia moderna no haya idea más poderosa ni que se imponga tan irresistiblemente como la idea de la ciencia. Nada será obstáculo para su triunfo [...] De modo que si la idea de la filosofía como ciencia rigurosa no ha de quedar impotente ante los problemas que le son afines [...] Nos rinde muy poco la refutación del naturalismo por sus consecuencias, que, de otro lado, es útil e indispensable. Será cosa muy distinta si criticamos positivamente y siempre según principios, como tanta falta hace, los fundamentos, los métodos y los logros del naturalismo», E. HUSSERL, *La filosofía, ciencia rigurosa*, 18-19.

187. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 38. Como señala Husserl, «tenemos que procurar mitigar las desarmonías de nuestra actitud respecto de la realidad: de la realidad de la vida que tiene para nosotros significado y en la que hemos *nosotros* de tener significado; tenemos que mitigarlos en una 'visión del mundo y la vida' racional aunque no científica», E. HUSSERL, *La filosofía, ciencia rigurosa*, 79.

188. Cf. H. CARPINTERO, *Julián Marías, una vida en la verdad*, 165-194; M. CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías*, 35ss.; E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, «Julián Marías y la divina razón»; H. RALEY, *A Watch over Mortality. The Philosophical Story of Julián Marías*, 135-149; Id., «Apuntes para una filosofía cristiana en Julián Marías»; I. SÁNCHEZ CÁMARA, «Julián Marías: una filosofía cristiana»; A. ANDREU RODRIGO, «Julián Marías: 'El tema del hombre' y la teología».

189. Cf. W. KASPER, «Die Wissenschaftspraxis der Theologie», 201.

tre ambas vías hacia la verdad: filosofía y revelación. La primera cuestión –acerca del sentido que pueda tener hablar de una *filosofía cristiana*–, tiene un alcance muy amplio en el que se dan cita la trascendencia del cristianismo como acontecimiento sobrenatural, al tiempo que histórico y razonable, y la concepción de la filosofía como actividad racional afectada interiormente por ese acontecimiento en su fuente vital, más allá de su reducción a «un abstracto de sí misma»<sup>190</sup>. La segunda cuestión –sobre el posible recurso de la antropología filosófica a la antropología cristiana–, concreta el campo de la perspectiva anterior al terreno de la mutua ayuda que saber y creer pueden prestarse al pensar en el hombre.

### 3.2.1 *El sentido de una «filosofía cristiana»*

La historia del pensamiento occidental ha sido testigo de cómo la relación entre teología y filosofía, esto es, entre verdad *revelada* y verdad *buscada* (cf. FR 73), ha atravesado por diversas vicisitudes y formulaciones<sup>191</sup>. Esta historia rebosa testimonios de filosofías que, tal vez no han pretendido ser *cristianas*, y, sin embargo, no han ignorado en su quehacer metódico aquellos aspectos de la realidad y la verdad que la revelación les ha permitido descubrir y pensar<sup>192</sup>. Ésta es precisamente la cuestión que, a finales de los años veinte y comienzos de los treinta del siglo pasado, provoca un intenso debate protagonizado por algunos destacados intelectuales franceses<sup>193</sup>. Si traemos a colación la discusión que protagonizan fundamentalmente E. Bréhier y E. Gilson –a los que habría que unir los nombres de P. Mandonnet, J. Maritain o M. Blondel–, es porque Marías no sólo conoce los pormenores de la misma<sup>194</sup>, sino que, aunque sea a unos años de distancia, esboza su propia postura al respecto.

Por un lado, Bréhier defiende el valor autónomo de la filosofía mostrando cómo el racionalismo moderno ha operado una separación clarificadora entre la razón y la fe; y ha devuelto a la religión cristiana su carácter originario de movimiento de tipo ético que originalmente no preveía una verdadera filosofía o comprensión original

190. J. MARIAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 26.

191. Cf. una visión sintética de las mismas en: W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*, 23-44.

192. Cf. K. RAHNER, «Filosofía y teología», ET, VI, 91.

193. Para conocer en detalle los antecedentes y el desarrollo de ideas de sus protagonistas, así como posibles líneas de actualidad, puede consultarse: G. FORNI ROSA, *Il dibattito sul modernismo religioso*, 137-174; ID., *La filosofía cristiana alla società francese di filosofia 1927-1933*; A. LIVI, *Il cristianesimo nella filosofia*; P.T. STELLA, «La filosofía cristiana e le tribolazioni della storiografia: Étienne Gilson»; A. MAURER, «Étienne Gilson (1884-1978)», en E. CORETH-*al.*, ed., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, I, 475-498; H.M. SCHMIDINGER, «Historia del concepto de 'filosofía cristiana'», en E. CORETH-*al.*, ed., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, I, 29-45; B. D'AMORE, «La filosofía cristiana oggi (Presupposti necessari per un'adeguata comprensione)»; E. BORREGO, «La controversia sobre la posibilidad de una filosofía cristiana»; F. VELA LÓPEZ, «Para repensar la filosofía cristiana y la noción de verdad en una época de crisis»; E. MOUNIER, «La cristiandad difunta», en ID., *Obras Completas* III, 606-609. Una visión más concentrada en: J.Y. LACOSTE, «Philosophie», DCT, 904-905; J. DE FINANCE, «Filosofía cristiana», en R. LATOURELLE, ed., *Diccionario de teología fundamental*, 486-490.

194. Cf. J. MARIAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 63-64.

del mundo<sup>195</sup>. Y así, por ejemplo, aunque es posible reconocer en la idea de creación una de las novedades introducidas por el cristianismo en el mundo pagano; sin embargo, la física cartesiana ha generado una racionalidad –autónoma de la fe cristiana– que ha hecho de la creación un concepto exclusivamente filosófico al tomar como punto de partida no las criaturas existentes, sino las verdades accesibles al espíritu humano y no necesariamente referidas a una racionalidad suprema. Se trata, por tanto, de una tesis religiosa, de alcance práctico o moral que no puede entrar en competición con proposiciones metafísicas sobre el sentido o estructura de la realidad<sup>196</sup>.

Por su parte, Gilson, tomando como punto de referencia para su reflexión sus estudios históricos sobre el pensamiento filosófico-teológico medieval, muestra que el cristianismo no sólo es un hecho histórico decisivo, sino que la revelación cristiana ha estimulado sobremanera la investigación filosófica<sup>197</sup>. Si se puede hablar de filosofía cristiana se debe a que el orden del saber y del creer se muestran fecundamente unidos en la existencia concreta del sujeto que filosofa; las condiciones existenciales en que se ejerce el pensamiento están afectadas por la revelación que, como hecho histórico, incide en las posibilidades de la razón. Ahora bien, reconocer la radicación de la actividad racional en la experiencia vital (creyente), no resta objetividad a una *filosofía* cristiana; mantener la distinción rigurosa entre los dos órdenes del saber es compatible con «la consideración de la revelación cristiana como una ayuda indispensable para la razón»<sup>198</sup>. Se mantiene así el sentido profundo del conocido *credo ut intelligam*, porque: 1) reconoce la independencia del saber (razón) y el creer (misterio) como dos órdenes que describen aspectos diversos de la realidad y es posible analizar en su diversidad, lo cual no contradice la unicidad de la realidad a que ambos apuntan<sup>199</sup>; 2) el intelecto humano está afectado naturalmente por la paradoja de no poder ser completamente él mismo sin salir de sí. De modo que la acción de la gracia, lejos de anularlo, lo pone en camino de la máxima perfección de que es capaz por voluntad de Dios<sup>200</sup>. Éste es, muy sumaria-

195. «Le christianisme, à ses débuts, n'est pas du tout spéculatif; il est un effort d'entr'aide à la fois spirituelle et matérielle dans les communautés [...] Nous espérons donc montrer, dans ce chapitre et les suivants, que le développement de la pensée philosophique n'a pas été fortement influencé par l'avènement du christianisme, et, pour résumer notre pensée en un mot, qu'il n'y a pas de philosophie chrétienne», E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, I, 493-494.

196. Cf. G. FORNI ROSA, *Il dibattito sul modernismo religioso*, 141.

197. «El espíritu de la filosofía medieval, tal como lo entendemos aquí, es pues, el espíritu cristiano, penetrando la tradición griega, trabajándola desde dentro y haciéndole producir una visión del mundo, una *Weltanschauung* específicamente cristiana», E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, 11.

198. E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, 41.

199. «La finalidad religiosa de la naturaleza no es agregada como cualificación extrínseca; es de la naturaleza misma, en tanto que tal y tomada en su dinamismo propiamente físico, de la que hay que decir que es una incesante multiplicación de la semejanza del Ser y del Bien absolutos. He ahí, pues, la intención de todas las cosas: *omnia intendunt assimilari Deo*», E. GILSON, *Introducción a la filosofía cristiana*, 148.

200. «Un ser racional está dotado de voluntad; Dios mismo no emplea a una persona como si fuera un instrumento; ésta es libre, y respeta la libertad que Él mismo ha creado. Pero también puede moverla desde dentro, la invita y la llama; si las naturalezas brutas son tratadas por Él como instrumentos, las racionales lo son como 'colaboradoras'», E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, 351.

mente, el modo en que el pensador francés esclarece las condiciones objetivas y subjetivas del ejercicio de una filosofía cristiana.

Marías manifiesta su estima por la visión de Gilson, a él está dedicado precisamente el libro que nuestro autor consagra a explorar una comprensión renovada de la Escolástica<sup>201</sup>. De su estudio, nos interesa mostrar los criterios de juicio con los que dictamina acerca del modo en que es posible hablar hoy de una filosofía cristiana o, en definitiva, de una relación fecunda entre revelación y filosofía. Dichos criterios, a nuestro modo de ver, son dos. Por un lado, el reconocimiento de que el cristianismo tiene capacidad objetiva de cualificar o determinar el entramado teórico del pensamiento filosófico. Entiende Marías que el cristianismo, desde su constitución, es parte integrante de la perspectiva (circunstancia) que condiciona la acción del pensamiento y, por tanto, del pensador. Más en concreto ejerce una influencia decisiva en la historia de la metafísica. Por otra parte, y en continuidad con este dato, fiel al principio-guía de la razón vital, Marías afirma que el saber filosófico no opera en abstracto, sino que está vinculado a la *situación* del hombre que lo elabora. Entendiendo por situación el entramado de problematicidad teórica (alteraciones que provocan nuevos contenidos teóricos en la concepción de sí mismo y del mundo) y necesidad existencial de lograr una certidumbre radical. Éste es el segundo criterio que Marías ilustra tomando como referencia paradigmática la modulación de la relación filosofía-teología que lleva a cabo la gran Escolástica considerada por nuestro autor en el amplio arco que va de san Anselmo –siglo XI–, a Francisco Suárez (1548-1617). Veamos más de cerca ambos extremos.

#### a) *El cristianismo y su incidencia en la metafísica*

El cristianismo tiene un papel decisivo en la historia de la metafísica, porque ha modificado esencialmente los supuestos sobre los que se mueve el hombre y, por tanto, la situación desde la cual tiene que filosofar [...] El cristianismo trae una idea totalmente nueva, que da su sentido a la existencia del mundo y del hombre: la creación<sup>202</sup>.

En efecto, la dialéctica interna del pensamiento antiguo no hubiese llevado a la decisiva verdad religiosa de la creación. La creación descubre un sentido nuevo a la palabra *ser*. Si un griego había de explicarse el ser de lo que no es en el sentido de la *variabilidad*, el cristiano siente que lo que amenaza al ser es la nada, esto es, se hace cuestión de la *nihilidad* de lo que es<sup>203</sup>. He ahí la diferencia radical que marca la frontera entre dos grandes etapas del pensamiento filosófico. El cristianismo, replantea algunas cuestiones decisivas (el mal, el alma, la re-

201. Se trata del ensayo que ya hemos citado y aparece publicado en 1951 como *La escolástica en su mundo y en el nuestro*. Está dedicado «A Etienne Gilson, embajador de la Edad Media, con admiración y amistad».

202. J. MARIAS, *Historia de la filosofía*, 101.

203. Cf. J. MARIAS, «Filosofía y cristianismo», 15. Una reflexión similar en, X. ZUBIRI, «Sobre el problema de la filosofía», en ID., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, 49.

lación de Dios con el mundo, el sentido de la redención y el destino de la existencia...), y da a luz una serie de problemas nuevos que, aun procediendo de un dato de revelación, exigen una interpretación racional y afectan en su raíz más honda a la ontología que elabora la filosofía<sup>204</sup>. Así, por ejemplo, la historia deja de ser una mera sucesión de momentos temporales, para concebirse como una entidad con sentido «en la medida en que existe un *plan* divino que unifica el acontecer histórico»<sup>205</sup> que se distiende entre la creación y la redención. Además, cabe preguntarse ¿en qué sentido puede aplicarse la palabra ser a Dios y a las criaturas? ¿cómo decir que el hombre es un *ens creatum* y participa de la finitud de las criaturas, al tiempo que un ente capaz de *logos*, es decir, de saber qué es el mundo? ¿en qué relación está el hombre con Dios y con el mundo? La afirmación bíblica del Génesis manifiesta que el hombre ha sido creado a *imagen* y *semejanza* de Dios. El modelo ejemplar según el cual ha sido creado es Dios mismo. De modo que el conocimiento de la verdad no es posible mirando las cosas del mundo, «porque la verdad no está en las cosas, sino en Dios, y Dios lo encuentra el hombre en sí mismo»<sup>206</sup>. Éste puede así ampliar la inteligencia sobre sí y su dignidad por ser el único que puede saber de qué creador es imagen y que, como tal imagen divina, resulta insondable<sup>207</sup>.

Es por ello que grandes figuras del pensamiento, fronterizas a la filosofía y la teología, han buscado la convergencia entre metafísica y teología en el acceso a la única verdad. No es otro el sentido que tiene la visión de san Agustín quien, aun reconociendo lo insondable del misterio de Dios, afirma que Dios no sólo se manifiesta al creyente por autoridad, sino también mediante la razón a aquel que busca entender: «Fides quaerit, intellectus invenit»<sup>208</sup>; o la visión anselmiana de la *fides quaerens intellectum*; la denominación que da san Buenaventura a la filosofía como *itinerarium mentis in Deum*; o la afirmación de un joven santo Tomás que, al señalar que el fin último del hombre creado es la *visio Dei*, muestra la posibilidad de que teología y filosofía converjan manteniendo sus respectivas exigencias de racionalidad<sup>209</sup>.

Estas figuras fronterizas –a cuya nómina une Marías los grandes nombres del «idealismo del siglo XVII»<sup>210</sup>: Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz–, son testigos de cómo el cristianismo –y la teología, como su formulación intelectual– define espacios de problematicidad inicialmente imprevisibles que, una vez asumi-

204. Cf. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 104.

205. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 23.

206. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 133. Cf. cap. V, § 1.

207. Cf. E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, 224-226.

208. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 2, 2.

209. «Sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem dei; ita philosophi posuerunt ultimam homines felicitatem esse intelligere substantias separatas a materia secundum esse, et ideo circa hanc quaestionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos», TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum* IV, 49, 2, 1 corp. Cf. la cita y el comentario en A. VALSECCHI, *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino*, 104-106.

210. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 203.

dos por la filosofía, quedan sometidos a las condiciones propias del filosofar. Un área de problemas que contribuyen a una visión de la realidad desde una perspectiva totalmente nueva. Esto es lo que Marías pretende evidenciar en su estudio de los medievales:

La teología define –al menos en principio y *grosso modo*– el área de los problemas filosóficos medievales, el ámbito del problematismo de la situación del hombre de la Edad Media, que lo fuerza a filosofar, pero repito que, una vez puesta en marcha la filosofía, su destino y su derrotero quedan sometidos a los requisitos propios del filosofar, y se puede llegar incluso –como de hecho ocurrió– a una alteración esencial de la situación descrita [por la filosofía griega]<sup>211</sup>.

Y en otro lugar:

En todo momento se trata del complejo teología-filosofía que es la Escolástica, en una peculiar unidad, que corresponde a la actitud vital del hombre cristiano y teórico de donde emerge la especulación. Es el lema de san Anselmo, *fides quaerens intellectum*, pero teniendo cuidado de subrayar tanto el momento de la *fides* como el del *intellectus*, en la unidad fundamental del *quaerere*<sup>212</sup>.

#### b) *El cristianismo como situación efectiva del filosofar*

Si volvemos la mirada a los pensadores escolásticos que sirven como referencia modélica a Marías, podemos ver en qué términos articulan en su pensamiento: la situación del hombre ante Dios que describe la revelación, con las posibilidades que ese mismo hombre descubre en sí para indagarla y comprenderla.

##### Anselmo de Canterbury

En el caso de san Anselmo, señala Marías comentando el *Proslogion*, la acción intelectual está movilizada por «la fe que funciona en su sentido primario de *creencia* en que se está; por eso instala, desde luego, en la *realidad*»<sup>213</sup>. Dicha realidad incluye como dato primigenio a Dios, ante quien el mundo se muestra como criatura. Si la presencia de Dios como dato de fe es indubitable en cuanto tal, al mismo tiempo es incomprensible y ha de ser indagada; más aun si la imagen de Dios está en el hombre «*offuscata fumo peccatorum*»<sup>214</sup>. «La fe viva es un *credere in*, con un *in* acusativo y activo, que consiste en *dilectio*. La situación del hombre que tiene fe viva es la del que está ansioso del amor de Dios y arrojado lejos de su faz»<sup>215</sup>. De modo que es la propia fe la que incluye en sí «una raíz que la impulsa a ver a Dios; que la hace buscar la faz divina, ostensa y en la luz: en su verdad. Buscar, por tanto al verdadero Dios. Y esto es *intelligere*, entender»<sup>216</sup>. San Anselmo reclama la capacidad del hombre para entrar en sí mismo, en su mente, que no es

211. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 26.

212. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 125-126.

213. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 28.

214. ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, cap. I.

215. J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, 21.

216. J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, 22.

sólo un órgano para pensar, sino que puede dar sentido al pensamiento. El hombre interior, el que llega a la intimidad de su sentido, encuentra a Dios, «encuentra una imagen de Dios, a pesar de su caída [...] Al entrar en sí mismo, el hombre se encuentra con lo que es, y la entrada en sí mismo es el principio de la contemplación de Dios, al comienzo de la teología»<sup>217</sup>.

Éste es el origen que Marías descubre en la formulación del conocidísimo argumento ontológico anselmiano. Dejando a un lado la concepción del ser que implica este argumento, tal y como puso de manifiesto la crítica kantiana, nuestro autor se interesa por lo que podemos llamar con Zubiri el «carácter existencial» del argumento ontológico. Dios no sólo se deja conocer mediante la realidad del mundo, sino que posibilita la restauración en el hombre de aquella imagen de la Divinidad en que consiste, proporcionándole la luz necesaria para que abandone la insensatez, sea dueño de sí –esto es, libre– y pueda acceder a la contemplación de Dios. Por tanto, lo que el hombre es y su situación frente a Dios son dos extremos inseparables.

Con el argumento ontológico, san Anselmo inicia efectivamente la contemplación de Dios hacia la que había partido. No es, pues, el argumento sólo la remoción del obstáculo que oponía la negación del insensato, sino el primero y decisivo hallazgo de su fe viva, que busca entender: el hallazgo intelectual de Dios<sup>218</sup>.

La relación filosofía-teología en san Anselmo, en los inicios de la Escolástica en su forma madura, debe su formulación a la percepción que el mismo hombre tiene de sí ante Dios; en un sentido muy próximo al de san Agustín y los Padres de la Iglesia, Anselmo pone en juego la propia intimidad de su persona como lugar en que el hombre (creado) puede acceder al conocimiento de Dios contando con la acción de su gracia preveniente. De hecho san Anselmo reclama los escritos de Agustín y los Padres como humus vital de sus afirmaciones<sup>219</sup>.

En su estudio cita Marías, aunque sin demorarse en ella, la monografía dedicada por Karl Barth a san Anselmo, publicada cuatro años antes que su comentario. También el teólogo de Basilea muestra la intención original del programa teológico anselmiano; insistiendo en que la prueba de la existencia de Dios tiene su hábitat originario en la fe personal como evento en que se manifiesta Dios en la historia del hombre y, por ende, también en su racionalidad que no puede proceder autónomamente. De ahí, como hace constar también Marías, que la forma literaria y el clima de adoración en que compone Anselmo su *Prologion* no sea indiferente; se trata del

217. J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, 24-25.

218. J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, 28-29. Cf. X. ZUBIRI, «Sobre el problema de la filosofía», en ID., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, 65. La búsqueda agustiniana de la *veritas* mediante la entrada en sí mismo, el *sentido íntimo* de Maine de Biran o el *sentido divino* de que habla Graty como raíz del conocimiento y la voluntad, son algunos de los antecedentes que Marías reclama en su interpretación del argumento ontológico de san Anselmo como mostración del modo en que el ser del hombre se encuentra íntimamente vinculado a Dios.

219. Cf. ANSELMO DE CANTERBURY, *Monologium, prologus*.

testimonio (existencial y estético) de la criatura ante Dios, fuente de razón y existencia (ontología). Sólo Dios puede asegurar la inteligibilidad de todo cuanto es<sup>220</sup>.

Así resume Marías la relación entre saber y creer en el caso de san Anselmo:

La situación de Anselmo está definida, pues, por la vigencia del cristianismo en la forma concreta de la *fe* viva; esta *fe da* al hombre una realidad, pero justamente como *dato*, de modo incomprensible y deficiente; el amor que anima a esa *fe* obliga a esforzarse por intentar entender, buscar inteligencia; éste es el sentido del *credo ut intelligam*, del *fides quaerens intellectum* [...] El carácter latente de la realidad que es dada por la *fe* postula otro modo de presencia, descrito por san Anselmo como *iluminación*. Su especulación no opera, por tanto, con las cosas, sino con los contenidos de la *fe*, con lo que *cree*, pero entendidos como algo que denuncia una realidad<sup>221</sup>.

### Tomás de Aquino

La situación en que vive y piensa santo Tomás ya no es la de san Anselmo. La fuerte irrupción de la filosofía aristotélica en Occidente altera sustancialmente la situación en que el cristiano ha de pensar su *fe*<sup>222</sup>. El aristotelismo, constituido al margen de la revelación, responde a otra circunstancia humana, a otros supuestos y problemas; es más, Aristóteles también da razón de dios y del mundo con una argumentación hasta entonces desconocida. Pero este dios griego no es el Dios cristiano, no se presenta como Creador, carece de constitución personal y su relación con el mundo es diversa; además, el mundo aristotélico tampoco es el que salió de las manos de Dios tal y como describe el Génesis. Por ello, tras su irrupción en el Medioevo, el aristotelismo «no podía yuxtaponerse o fundirse sin más con la otra creencia en que el hombre del siglo XIII estaba: el cristianismo o, dicho en términos intelectuales, la teología escolástica, con su dimensión filosófica incluida»<sup>223</sup>. ¿Cuál es la decisión que adopta santo Tomás frente a una filosofía construida desde supuestos distintos a los de la revelación y que, sin embargo, «en muchos sentidos parece *la verdad*»?<sup>224</sup> Marías señala que el inte-

220. Así explica K. Barth la *ratio* del *credo ut intelligam*, más allá de cualquier interés meramente pro-vatorio: «der geglaubte Gott ist *causa veritatis in cogitatione*. Der im Glauben beschlossenen Liebe zu Gott ist die Erkenntnis unweigerlich zugeordnet. Zur Aktualisierung der *imago Dei*, wie sie im Glauben stattfindet, gehört auch der *intellectus*. Der *intellectus* ist die in all ihrer Beschränktheit erreichbare Vorstufe des dem Glauben eschatologisch entsprechenden Schauens. Darum, wesensmässig, ist die *fides quaerens intellectum*. Darum hält Anselm es für *negligentia, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere*. Darum müssen wir, gerade im Besitz der Gewissheit des Glaubens, hungern nach der *fidei ratio*», K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 20.

221. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 29-30.

222. Marías muestra la importancia que tiene la filosofía árabe y judía en sus principales representantes –Avicena, Averroes y Maimónides– no sólo en la recuperación de Aristóteles, sino también por su influencia en el pensamiento cristiano a partir del siglo XIII. Ciertamente el alcance metafísico y teológico de estos pensadores no es comparable al de los grandes medievales cristianos; no obstante, son exponentes de una suerte de escolástica musulmana y hebrea que, bajo la influencia de la filosofía de Aristóteles, tratan de esclarecer los principios y resultados de la propia teología. Cf. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 148-152.

223. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 31.

224. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 158.

rés primordial para santo Tomás reside en la teología; es la fe la que dirige sobre el cuerpo de verdades filosóficas que le son presentadas. Ahora bien, no es posible presentar dichas verdades ante la fe al margen de las exigencias de racionalidad que son inherentes tanto a la filosofía como a la teología. Es necesario distinguir por tanto entre creer y saber o demostrar. El hecho de que la fe posea su propia autoridad, no excluye que se demuestre que no es imposible aquello que anuncia. Así, por ejemplo,

precisamente a propósito de la Trinidad y de la eternidad del mundo –el tropiezo de san Buenaventura al encontrarse con el aristotelismo–, la actitud de santo Tomás es diáfana: solo se puede dar como demostración la demostración efectivamente lograda de lo demostrable; para lo demás, la fe tiene su propia justificación<sup>225</sup>.

Otro caso concreto que trae a colación nuestro autor para ilustrar el procedimiento metódico de santo Tomás reside en el tratamiento de la creación:

Cuando se pretende demostrar directamente algo, fundándose en las consecuencias que su no admisión implicaría, santo Tomás exige que se demuestre también directamente que esas consecuencias son imposibles; así, cuando se le arguye para probar la imposibilidad racional de que el mundo exista *ab aeterno*, que existirían infinitas almas, santo Tomás, después de advertir que Dios pudo crear el mundo sin hombres ni almas, agrega: «y además todavía no está demostrado que Dios no pueda hacer que existan infinitas cosas en acto»<sup>226</sup>.

Para santo Tomás fe y razón se presentan como instancias que persiguen el acceso a la verdad y generan su propio itinerario hacia ella. Filosofía y teología son dos ciencias independientes. Su distinción se ubica sobre todo en lo que se refiere al objeto formal, mientras en lo que toca a su objeto material es posible encontrar, según Marías, una coincidencia parcial: «Hay dogmas revelados que se pueden conocer por la razón; por ejemplo –indicará santo Tomás–, la existencia de Dios y muchos atributos suyos, la creación, etc.; sin embargo, su revelación no es superflua, porque por la razón solo conocerán estas verdades muy pocos»<sup>227</sup>. Si el criterio último de verdad se identifica con la revelación, la acción del pensador cristiano no es tanto la de descubrir (*inventar*) una verdad ignorada, pues ya ha sido revelada, cuanto determinar (*demonstrar*) su status de verdad ante las opiniones dadas. De ahí que para santo Tomás, continua Marías, la filosofía tenga «un carácter esencialmente *mediato*, que responde con todo rigor a la situación de que emerge»<sup>228</sup>. Aunque Aristóteles pone a la teología

225. J. MARIAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 34. Marías se apoya en el principio que el Aquinate enuncia del siguiente modo: «Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero, sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides», *Sth I*, q. 32, a. 1 ad resp.

226. J. MARIAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 34. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De aeternitate mundi*: «Et praeterea non est adhuc demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita acta», [argumentos de autoridad, 4; ed. E. García Estébanez]. Cf. una expresión paralela en: *Sth I*, q. 7 a. 4.

227. J. MARIAS, *Historia de la filosofía*, 163. Cf. E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, 380.

228. J. MARIAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 36.

ante una exigencia de racionalidad que lleva a delimitar con cuidado las esferas de la filosofía y la teología en su carácter científico, no obstante, santo Tomás muestra que es posible alcanzar una síntesis entre lo que denomina *theologia naturalis* y *theologia fidei*. Ya que el hecho de que la revelación se asuma como criterio de verdad no obstaculiza el camino de la filosofía sino al contrario; pues «la filosofía pone como norma suya lo que le es más propio, es decir, la verdad»<sup>229</sup>.

Francisco Suárez

El siglo XIV perderá en gran parte esta percepción de convergencia, desconfiando de la posibilidad de mantener la síntesis alcanzada en la centuria anterior. La obra de Ockam y sus discípulos, mediante la apelación al conocimiento intuitivo frente al discursivo, y la predilección por la *experientia* como principal fuente de conocimiento para saber lo que es o no una cosa, favorece la independencia de la razón —«en el doble sentido de *razón humana* y *razón de las cosas*»<sup>230</sup>— y la progresiva distanciación entre filosofía y teología. La Escolástica sobrevive, aunque debilitada. Ante ella, según el análisis de Marías, caben dos actitudes: su rechazo por parte de los llamados humanistas, en su pretensión de tornar a la antigüedad clásica sin mediación alguna; y la de aquellos que, aunque siguen considerándose escolásticos, son también «hombres del Renacimiento con preocupaciones parcialmente modernas: el derecho, los problemas suscitados por el comienzo del proceso de nacionalización de Europa, las cuestiones derivadas de los descubrimientos, las dificultades teológicas y políticas provocadas por la Reforma»<sup>231</sup>; todo aquello que anima en estos nuevos espíritus la posibilidad de volver a la tradición recibida y dar razón de ella en su fundamento. Para Marías, el modelo paradigmático de esta segunda actitud es el que representa el jesuita español Francisco Suárez. Un teólogo que advierte de nuevo la imposibilidad de exponer el contenido de la fe sin haber establecido antes los fundamentos firmes de la metafísica.

Veía «más claro que la luz» que la teología divina y sobrenatural desea y requiere la humana y natural, es decir, la metafísica. Por eso —añade— no podía dudar en interrumpir la obra teológica iniciada para dar, o mejor aun restituir su lugar a la doctrina metafísica. Por esta razón, en definitiva teológica, tiene que escribir Suárez su obra metafísica; pero el que esta aparezca como una *fundamentación previa* —las dos notas importan por igual— de la teología, es decir, el hecho de que ésta sea la situación de que emerge, condiciona su carácter<sup>232</sup>.

229. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 163.

230. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 38.

231. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 39-40.

232. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 40. El texto de Marías hace referencia a estas palabras de Suárez: «Quemadmodum fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta [...] In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia, hanc humanam et naturalem desideraret ac requireret, adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae Metaphysicae suum quasi locum, ac sedem darem, vel potius restituerem», F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Ratio et discursus totius operis, en S. RÁBADE-*al.*, ed., I, 17.

En efecto, en sus *Disputationes* Suárez reconoce la relación que la Escolástica mantiene que ha de existir entre verdades teológicas y principios metafísicos; de modo que estos confirman aquellas<sup>233</sup>. No obstante, advierte Marías, si bien Suárez coincide con santo Tomás en que la teología no recibe sus principios de otras ciencias, sino inmediatamente de Dios por revelación; sin embargo, repara en la prioridad de la metafísica para la teología desde el punto de vista metódico, si es que la teología ha de ser verdadera *ciencia*; pues «la filosofía primera o metafísica explica y confirma aquellos principios que comprenden *todas las cosas* y apoyan y sostienen *toda doctrina*, incluida la teología»<sup>234</sup>. Es por ello que Suárez considera la necesidad de distinguir con mayor nitidez entre teología natural y sobrenatural; escribiendo un tratado de metafísica como doctrina propia y estrictamente filosófica<sup>235</sup>.

En síntesis, en la obra de Anselmo, Tomás y Suárez, Marías centra su interés no tanto en contenidos concretos cuanto en el método. Es decir, en el modo en que su obra ha sabido articular su situación vital, definida por la plena vigencia de la revelación cristiana, con las exigencias de racionalidad que cada época asume para relacionar comprensivamente la herencia recibida con los nuevos desafíos que trae consigo el progreso de la razón. El recurso a la voz de la tradición desemboca en el interrogante que más interesa a un filósofo cristiano: ¿cómo recuperar hoy esa misma articulación entre nuestra situación vital, el pasado que nos constituye en nuestra realidad actual y las exigencias racionales del presente? Formulado de otro modo: Marías mantiene que los caracteres históricos e intelectuales de la situación presente, hacen de la síntesis Escolástica –no sólo como realidad histórica, sino en su forma intelectual y contenido doctrinal–, un modelo imprescindible y un «instrumento eficaz para la superación efectiva de lo ‘moderno’»<sup>236</sup>. La vía hacia el sentido que puede tener en la actualidad la expresión *filosofía cristiana*. Veamos.

### c) *La mente cristiana en el momento presente*

La situación contemporánea parece diametralmente opuesta a la propia de la Edad Media. Sobre todo por una constatación decisiva:

233. «Ita vero hoc opere Philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram Philosophiam debere Christianam esse, ac divinae Theologiae ministram [...] Eamque ob causam philosophico cursu nonnunquam intermisso ad quaedam Theologica diverto, non tam ut in illis examinandis, aut accurate explicandis, immorer (quod esset abs re, de qua nunc ago) quam ut veluti digito indicem lectori, quanquam ratione principia Methaphisicae sint ad Theologicae veritatis confirmandas referenda, et accomodanda», F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Ratio et discursus totius operis, en S. RÁBADE-*al.*, ed., I, 17-18. Cf. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 41.

234. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 42. «Inter omnes autem naturales scientias, ea quae prima omnium est et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant», F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. I, Prooemium, en S. RÁBADE-*al.*, ed., I, 203.

235. Cf. J. MARÍAS, «Suárez en la perspectiva de la razón histórica», en ID., *Ensayos de teoría*, 212-213.

236. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 60.

En la Escolástica *la revelación funciona como realidad*. Es decir, lo que la experiencia es para el físico moderno, eso es la revelación para el escolástico [...] El escolástico *tiene que dar razón mediante el pensamiento de una realidad que se hace presente en la revelación* [...] A nosotros, el contenido de la revelación, por cierto que nos parezca, aunque adhiramos profundamente y desde la última raíz de nuestro ser a él, lo que no nos parece es presente. Sentimos la impresión de que es algo distante, recóndito, últimamente inaccesible<sup>237</sup>.

Para Anselmo, Tomás de Aquino o Suárez, la revelación supone la apertura de lo real a una dimensión que no le es extraña; por ello cabe considerar que Dios se manifiesta en la realidad, lo suprasensible se hace presente en lo sensible. De modo que la razón no es ajena a la revelación en tanto estrato esencial –o perspectiva– de realidad en la que el hombre está de hecho y de la que ha de dar razón para hacerla ingresar en el contexto coherente de su vida como proyecto y futuriación. En esta perspectiva interpreta Marías la definición de la fe como *rationabile obsequium* y de ciertos conocimientos racionales como *praeambula fidei*<sup>238</sup>. El paso del pensamiento medieval al moderno supone la pérdida de vigencia –como supuesto u horizonte de la experiencia humana de la realidad– de la visibilidad de Dios en su creación. En efecto, apunta Marías, el racionalismo, el empirismo y el positivismo olvidan que hay tantas formas de presencia como formas de realidad. La realidad no siempre se nos presenta de la misma forma. Empirismo y positivismo suponen que lo real es lo que está presente en la experiencia sensible. Sin embargo, no todas las realidades se presentan bajo la forma de la experiencia sensible; así lo ha reivindicado la fenomenología en el caso de los objetos ideales, a los que Husserl atribuye una forma de presencia que define como «intuición esencial –*Wesenschau*– no perceptiva»<sup>239</sup>. Este sí es un positivismo radical pues se atiene positivamente a lo que las cosas son y, por tanto, «a que *cada realidad se presente a su manera*»<sup>240</sup>. La lección que lega el Medioevo es precisamente ésta, insiste nuestro autor, el respeto a las diferentes formas de presencia de lo real. En concreto, a la forma de presencia de la realidad divina a la que Marías denomina –en sentido orteguiano– credencial, que moviliza el conocimiento del hombre en una determinada dirección.

Cuando dice la Escritura: «Nadie ha visto nunca a Dios», esto es cierto; pero es que no hace falta verlo para que tengamos que habérmolas con él. Si lo tocamos «en la raíz de nuestra alma», en forma credencial, esto no es conocimiento, y menos aun sería un conocimiento comunicable, es justamente lo que nos obliga a intentar conocer. Éste es el sentido profundo, no el sentido intelectualista y argumentativo que se le ha inyectado después, del principio agustiniano y anselmiano *credo ut intelligam*, creo para entender<sup>241</sup>.

237. J. MARÍAS, «Ideas y creencias en la Edad Media», en Id., *Obras X*, 357.

238. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 203-204.

239. J. MARÍAS, «Ideas y creencias en la Edad Media», en Id., *Obras X*, 359.

240. J. MARÍAS, «Ideas y creencias en la Edad Media», en Id., *Obras X*, 360.

241. J. MARÍAS, «Ideas y creencias en la Edad Media», en Id., *Obras X*, 361. Cf. 1Jn 4, 12.

En la estela de la razón cartesiana y la crítica kantiana<sup>242</sup>, el siglo XX ha devuelto el conocimiento del hombre al límite de lo fáctico, clausurando el paso a ese modo de presencia credencial de la realidad sobrenatural. En efecto, la consideración contemporánea en torno a la eficacia y validez exclusiva del conocimiento científico, ha oscurecido la vigencia de esos otros modos de conocimiento que representan tradicionalmente tanto la teología como la filosofía. Por lo que a la segunda se refiere, hoy «no hay una filosofía vigente»<sup>243</sup>, se entiende un sistema concreto. Sino que, en todo caso, «la filosofía se presenta al hombre de nuestro tiempo como exigencia de radicalidad e inmediatez, como obligada a un esfuerzo decisivo para poner la realidad en toda su desnudez»<sup>244</sup>. Para un pensador que se defina como cristiano, esta perspectiva –insiste Marías– hace del medio intelectual del momento presente un ámbito mucho más favorable de lo que puede parecer en principio, «porque todo el pensamiento de la modernidad está mucho más próximo a lo cristiano que la filosofía de los griegos»<sup>245</sup>. El antecedente inmediato en que apoya este juicio es el de aquellos autores modernos –ya mencionados en este trabajo–, en que es reconocible la recuperación de la consideración del hombre como un ente mixto, distendido entre la sollicitación de Dios (trascendencia) y la de la naturaleza (inmanencia). Así, Maine de Biran y su *sens intime* como órgano de conocimiento que permite al hombre, en la *vida del espíritu*, elevarse y adherirse a Dios<sup>246</sup>; Gratry, al mostrar que el problema de la teodicea no se reduce a Dios, sino que implica al hombre en su constitución ontológica, no sólo intelectual<sup>247</sup>. Y, finalmente, Brentano, que reconquista desde los supuestos de la ciencia natural el punto de vista metafísico para recuperar un planteamiento preciso, si bien no exento de objeciones, de las pruebas de la existencia de Dios<sup>248</sup>.

El siglo XX se encuentra, admite Marías, en una situación socio-cultural e intelectual diferente a la del siglo XIX; no obstante, en lo esencial, el propio Marías se reconoce en la misma necesidad que aquellos: hacer filosofía teniendo en cuenta la perspectiva de la realidad que revela el cristianismo. Y esto, sin renunciar al hecho de que la filosofía posee su propio objeto, así como sus propias exigencias metódicas y

---

242. Así relata el cambio del pensamiento medieval al moderno M. Álvarez siguiendo la intuición de Ortega y Marías: «Tanto Anselmo como santo Tomás –y en general los autores de la Edad Media– están en una creencia, como diría Ortega, la expresada en el texto de san Pablo (cf. Rom 1, 20), reiteradamente citado: ‘Lo invisible de Dios, su eterno poder, y su divinidad, se ha hecho visible, desde la creación del mundo, a través de las cosas creadas’. En la época en que escribe Kant había dejado de tener vigencia –como supuesto u horizonte de la experiencia humana– la experiencia del ‘splendor Dei’. En realidad había quedado desplazada ya, en el paso del pensamiento medieval al moderno», M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, 538. Cf. J. A. MERINO, *Historia de la filosofía medieval*, 26-27.

243. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 59.

244. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 59.

245. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 67.

246. Cf. J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, 183.

247. Cf. J. MARÍAS, *La filosofía del padre Gratry*, 198.

248. Cf. J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, 75-78; la obra del pensador alemán comentada en estas páginas es: F. BRENTANO, *La existencia de Dios*.

sistemáticas que previenen de su empleo para corroborar enunciados ajenos. Teniendo esta importante salvedad a la vista, ésta es la conclusión a que llega Marías sobre una posible aprehensión del cristianismo que no sea extrínseca a la razón filosófica.

Yo creo que es perfectamente posible y real una acción del cristianismo sobre la filosofía; pero esta acción es de tipo *heurístico*. El cristianismo lleva implicada cierta aprehensión intelectual de la realidad. El cristiano, filósofo o no, vive la realidad matizada por esa aprehensión. Esto lo lleva a *mirar* ciertos puntos determinados, y cuando se trata de un filósofo, el cristianismo condiciona su visión filosófica, es decir, configura su perspectiva. Prescindiendo por completo de toda iluminación sobrenatural y aun dentro del mero *lumen naturale*, el filósofo cristiano ve cosas que no ve el que no es cristiano. A esto es a lo que llamo la acción inventiva del cristianismo sobre la filosofía. Dicho con otras palabras, el cristianismo funciona como un constitutivo de la *situación* del filósofo cristiano, y lo coloca en una perspectiva peculiar e insustituible, solo desde la cual es accesible una dimensión o faceta de la realidad. A la filosofía hecha en vista de la situación radical en que el cristianismo se encuentra, y en la que se articulan dentro de un sistema rigurosamente filosófico las visiones de la realidad contemplada en esa perspectiva, es a lo que llamo, sean cualesquiera sus caracteres metódicos y sus principios intelectuales, *filosofía cristiana*<sup>249</sup>.

La claridad adquirida sobre el estatuto ontológico de la razón, como instrumento de la vida humana y principio constitutivo de su coherencia, define la situación metafísica desde la que Marías establece, de principio a fin, una relación de mutua pertenencia entre investigación racional y fe en el Dios único y creador<sup>250</sup>: entre un orden de saber sobrenatural que se abre a una dimensión de la realidad asumible como horizonte de sentido y valor último para la existencia personal; y el dinamismo trascendente de las estructuras antropológicas (proyectualidad, amor, libertad, felicidad) que hace existencialmente asequible el acto de fe. Por tanto, la posibilidad de comunicación entre el yo soy y el yo creo<sup>251</sup>.

249. J. MARÍAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 65-66. Heidegger llega a considerar, en cambio, que la filosofía actual no puede plantearse desde la existencia creyente. Ésta vetaría la radicalidad de la pregunta por el ser que enuncia la filosofía, pues el creyente posee ya la respuesta que acaba haciendo de la pregunta por el ser un espejismo: «Aquel que, por ejemplo, tiene la Biblia por revelación divina y por verdad, obtendrá la respuesta ya antes de todo preguntar de esta pregunta: ‘¿por qué es el ente y no más bien la nada?’ y esa respuesta será: el ente, en tanto no es Dios mismo, es creado por él. Dios mismo es en tanto creador no creado. Quien se halla en el terreno de esta fe, ciertamente puede seguirnos y realizar con nosotros, en cierta manera, el preguntar de nuestra pregunta, pero no puede preguntar de una manera auténtica sin renunciar a su posición de creyente, con todas las consecuencias de este paso», M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, 16.

250. La razón y la fe se prestan un «apoyo mutuo», señalaba el concilio Vaticano I en la Constitución dogmática *Dei Filius*. Cf. DH 3019.

251. Como confirma Juan Pablo II al señalar las condiciones en que es posible hablar de filosofía cristiana: «*meditatio scilicet philosophica quae vitaliter cum fide coniungitur*», FR 76. Una expresión similar de la correspondencia (*Entsprechung*) entre saber y creer, metafísica y religión, encontramos en la propuesta de M. Scheler; presuponiendo la autonomía de ambos órdenes y, comprobando al mismo tiempo, la interna anuencia en que se muestran en la historia intelectual de Occidente: «Ninguna de las dos está obligada *a priori* por sí misma a ‘coincidir’ con la otra por alguna falsa relación de servidumbre o subordinación conscientemente ‘perseguida’, y sólo es de desear una *libre* ayuda recíproca de ambas en el sentido de lo que he llamado un ‘sistema de conformidad’ entre creer y saber», M. SCHELER, *De lo eterno en el hombre*, 31.

### 3.2.2 *El recurso a la antropología cristiana*

Desde el inicio de su periplo intelectual, Marías ha mostrado la importancia para la antropología filosófica de una temática que, aunque presente en los primeros pasos de su constitución como disciplina, no siempre ha gozado de la debida relevancia reflexiva: la relación del hombre con Dios<sup>252</sup>.

Así pues, a Marías no sólo le ha preocupado la incidencia de Dios en la comprensión de lo real en su dimensión de fundamentalidad y sentido (ontología), sino también en la existencia histórica particular de los hombres y mujeres concretos (antropología). Evitando así, de modo indirecto, que la misma revelación se convierta en una categoría de pensamiento sin referencia alguna a la historia de la vida de cada cual, de *mi vida*<sup>253</sup>.

Ya en sus escritos de juventud, animados por Zubiri, había intuido la fecundidad de esta perspectiva para una filosofía del hombre. Así, por ejemplo, al analizar el modo en que tematiza Maine de Biran la relación del hombre con Dios, escribe:

Cabe una doble utilización intelectual de la iluminación que la religión cristiana proyecta sobre el ser del hombre. En primer lugar, se puede intentar *comprender* la realidad íntegra humana en cuanto ésta es tenida en cuenta por el cristianismo *como religión*. La *doctrina* cristiana –no ya el «pensamiento cristiano», es decir, el pensamiento de los cristianos como tales, que es cosa muy distinta–, se refiere en buena medida al hombre e implica una aprehensión de su ser, que un estudio detenido puede hacer *explícita*. Este esfuerzo de intelección –necesario en grado mínimo para todo cristiano– apunta a una aprehensión *teológica* del ente humano, que sería su forma más madura. Pero, en segundo término, la *filosofía* misma puede tomar en consideración la antropología *implicada*

252. La posición excéntrica del hombre respecto del mundo, la relación del ser humano con lo trascendente-divino, o la experiencia religiosa como referencia constitutiva de su identidad, aparecen contempladas en no pocos pensadores que proponen los primeros estudios, tanto introductorios como sistemáticos, de antropología filosófica: M. Scheler, H. Plessner, E. Cassirer, P. Landsberg, M. Heidegger, K. Jaspers, M. Nédoncelle, etc. Algunos de ellos dejan ver en su reflexión una clara inspiración cristiana.

253. Es muy significativo al respecto que, ya en su tesis doctoral sobre Gratry, Marías acompañase el estudio de su teoría del conocimiento humano de Dios con el repaso a varios momentos de la biografía personal y espiritual del pensador (cf. cap. VI, «Cinco aventuras interiores», *La filosofía del padre Gratry*, 185-195) para esclarecer su comprensión teórica de la inducción o dialéctica como procedimiento de la razón o *epagagé* –accesible en principio a todo hombre– que arranca de la percepción y, mediante la abstracción, la generalización y la analogía, desemboca en la afirmación del Ser (abstracto): «la inducción se apoya sobre el *sentido*, que nos pone en contacto pre-intelectual, pre-cognoscitivo, con la realidad, con toda la realidad: los cuerpos, yo mismo y mis prójimos, Dios». En el caso del conocimiento de Dios (Ser concreto y real) dicho *sentido*, que en su despliegue en el movimiento de la razón lleva a afirmar primariamente el Ser como infinito abstracto, tiene su «correlato moral en una actitud humana en la cual el hombre se une 'a la *donnée surnaturelle* qu' introduit dans le monde l'incarnation de Dieu' [...] Gratry decía ya al comienzo de su investigación sobre el problema de Dios, que el procedimiento que nos lleva a él tiene que ser una operación elemental y cotidiana, accesible en principio a todo hombre, puesto que la luz divina ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Es lo que ocurre con la inducción, cuyo fundamento es una operación inmediata que realiza siempre la mente, y aun todo acto vital, y que consiste en trascender a lo otro y a la vez despojar de sus accidentes, de su limitación e imperfección a la realidad para afirmarla en su perfecta infinitud. Es la actitud fundamental del hombre, eterno descontento ante todo lo creado, a quien cada cosa, por su realidad y su limitación a la vez, remite a la realidad absoluta», J. MARIAS, *La filosofía del padre Gratry*, 181-183.

en el cristianismo, no para trasladar sin más su contenido a la antropología *filosófica*, sino como *principio heurístico*, como estímulo e hipótesis previa de la investigación; pero de tal modo que sólo cuando la filosofía justifique racionalmente los elementos de ese contenido podrán incorporarse a ella<sup>254</sup>.

Esta segunda perspectiva es la que explora y adopta Marías como uno de los criterios que guía su antropología. Una opción metódica que –contemplada desde la orilla de la teología– se sitúa en la trayectoria tanto de aquellos pensadores cristianos clásicos que han profundizado racionalmente en la condición creatural-revelada del hombre, como de aquellos otros teólogos contemporáneos que han reformulado el alcance antropológico de la teología teniendo en cuenta la situación actual del pensamiento sobre el hombre –ante todo a partir de la nueva filosofía antropológica y la eclosión de las llamadas *ciencias humanas*–, sin oscurecer por ello la raíz teocéntrica de la fe ni disolver la teología en mera antropología<sup>255</sup>. Aquellos pensadores, en suma, que

han comprendido al hombre como una persona, como alguien y no como algo, como un ser corporal, pero que supera el mundo por el pensamiento, que lo rodea y lo comprende, que decide y elige su vida –como arquero que busca un blanco, dice Aristóteles–, que es libre, que puede ser bueno o malvado, que, consecuentemente, es responsable, que puede ser feliz o desgraciado, que puede alcanzar el conocimiento de Dios, que desea vivir después de la muerte, siempre, incluso si no puede tener la certeza de ello<sup>256</sup>.

La obra de nuestro filósofo testimonia que la razón se enriquece cuando piensa al hombre considerando las mejores intuiciones que el cristianismo, como visión de la realidad, ha legado al acervo antropológico del pensamiento universal. Podemos resumir su apelación metódica al cristianismo con las acertadas palabras de un comentarista de su obra:

Marías cree que al cristianismo no se le ha dejado todavía decir su sentir y concepción de la realidad. Pero, esa proyección hacia el futuro posible del hombre, el católico Marías la pone en práctica metodológica tomando las proposiciones teológicas que encierran datos de fe, como *hipótesis*, planteando las verdades de la fe como hipótesis de la filosofía o eventualmente de la ciencia. Para, luego, intentar no ya que la razón entre por ahí sino ver, comprobar, cómo la inspiran y amplían. Una manera de entender el «credo ut intelligam»<sup>257</sup>.

---

254. J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, 182.

255. Las expresiones más elocuentes de esta tentación se encuentran en la obra de Feuerbach en su lectura crítica de la filosofía de Hegel y el descubrimiento de la existencia sensible del hombre como ámbito de proyección de la idea de infinito: «El secreto de la teología se basa únicamente en la contradicción entre la necesidad de la naturaleza y la arbitrariedad del hombre, entre la naturaleza como ella es en realidad y la naturaleza como se la representa el hombre», L. FEUERBACH, *La esencia de la religión*, 81. Cf. P. CERZO, «La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas», 182-196.

256. J. MARÍAS, «Visión cristiana del hombre y filosofías europeas», 61.

257. A. ANDREU RODRIGO, «Julián Marías: 'El tema del hombre' y la teología», 37.

#### 4. Conclusión: el método de la antropología de Julián Marías

Como síntesis de lo dicho, si tuviésemos que calificar la antropología de nuestro autor a partir de las dos posibilidades en que según Kant puede construirse un pensar sobre el hombre, habríamos de identificarla como de orientación *pragmática*. Kant distinguió dos modos en que puede construirse una antropología o conocimiento sistemático de la realidad humana: el fisiológico estudia «lo que la naturaleza hace del hombre»; mientras que el pragmático se fija en «lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, puede y debe hacer de sí mismo»<sup>258</sup>. En este sentido, hablar de la orientación pragmática de la antropología de Marías, no significa que ésta obvie en su proceso reflexivo los datos suministrados por la dimensión bio-psicológica de la realidad humana. Más bien se trata de elaborar una lectura inteligente de esos datos, para captar el mensaje (logos) que transmiten. Sólo así será posible explicitar el sentido de los datos; descubrir la posible conexión estructural entre los diversos aspectos y caracteres propios de la existencia humana; e intentar el diseño de una imagen, lo más ajustada posible, del ser del hombre. Una imagen, nunca acabada o definitiva, en que confluyen la observación y la hipótesis teórica.

Marías vio con claridad que la antropología filosófica tiene como punto de partida y tema nuclear de su análisis lo que Husserl llama *subjetividad trascendental*, Dilthey, *la vida*, Heidegger, *Dasein*, Ortega, *vida radical*. Esto es, aquella categoría —en el caso de Marías, como Ortega, la radicación en la vida— en que el análisis conceptual o auto-exploración de la experiencia humana en sus determinaciones fundamentales (*estructura empírica y proyectiva de la vida humana*) enuncia el fundamento o supuesto imprescindible de éstas. Ahora bien, este autoconocimiento es inicialmente abstracto; es lo que se denomina técnicamente un método trascendental, cuyo interés principal no es lo radicado, como ya señalamos, sino el radicar (condición de posibilidad) que hace posible la radicación. Dicho esto, la función de la teoría analítica de la vida «consiste en llenarse de contenido histórico y concreto»<sup>259</sup>. De ahí que, para Marías, el análisis de esas categorías ya aludidas (condición sexuada y amorosa, temporalidad, historicidad, libertad, relacionalidad, proyectividad, ilusión, autenticidad, felicidad, mortalidad) que son expresión fundamental del proyecto vital, no ha de perder de vista su conexión con el contexto concreto que las modula: desde la instalación psico-orgánica hasta las constantes culturales, las creencias, etc., pasando por las estructuras y vigencias sociales. La convergencia fecunda de análisis trascendental y experiencia categorial desemboca en la noción de biografía (persona) como principio articulador de la vida del hombre así descrita, en su fundamentalidad y fenomeneidad<sup>260</sup>.

A partir de *Antropología metafísica* —obra que E. Coreth define como «antropología biográfica de ortodoxo corte orteguiano»<sup>261</sup>— Marías apuesta por la profundi-

258. I. KANT, *Antropología en sentido pragmático*, 17. Cf. C. BEORLEGUL, *Antropología filosófica*, 140-147.

259. J. MARÍAS, *El método histórico de las generaciones*, 139.

260. Cf. las alusiones al método empleado por la antropología de Marías en: J. SAN MARTÍN, *El sentido de la filosofía del hombre*, 117-127.

261. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, 20.

zación de la fenomenología orteguiana en torno a la realidad del hombre. Y lo hace asumiendo la crítica orteguiana al *giro trascendental* que experimenta la propuesta de Husserl<sup>262</sup>. Marías confía su visión del hombre a la perspectiva inicial de la fenomenología, que pone entre paréntesis todo conocimiento adquirido para concentrar sus energías sobre la propia experiencia de las cosas, es decir, la propia experiencia de *mi* vida donde las encuentro. Las aportaciones de Heidegger y Zubiri le ayudan a profundizar el método de Ortega en el marco de una consideración del hombre (vida humana) como ser trascendentalmente abierto a la *totalidad* de lo real que radica en su vida: sí mismo, el mundo, los otros y Dios. Es así como Marías proporciona un mayor alcance y relieve antropológico a la descripción orteguiana de la vida considerando una serie de rasgos que definen la instalación del hombre en el mundo, y estaban ausentes en Ortega. Básicamente: la condición creatural del hombre, que permite dar cuenta de su irreductibilidad; la valencia ontológica del amor para el ser personal (que remite a la analogía con el Dios-Amor de la revelación cristiana), y la perspectiva de la inmortalidad o perduración de la persona en *otra* vida<sup>263</sup>. Con ello, Marías ha sido exquisitamente fiel a su percepción de la razón como *aprehensión de la realidad en su conexión*; es decir, como exigencia de atención a la riqueza de las múltiples perspectivas interconectadas que atesora la vida del hombre<sup>264</sup>.

En síntesis, la insistencia de Marías en el concepto persona resulta decisiva como identidad última que logra aglutinar: tanto la experiencia que el hombre hace de sí como realidad instalada o atendida a las condiciones de finitud (situación o circunstancia) que fundan el despliegue de la vida humana; como su auto-percepción como sujeto capaz de apropiarse, esto es, de elegirse –libre y responsablemente– un proyecto vital en el que se reconoce comprometido (vocación) y, al mismo tiempo, situado ante la expectativa de una ulterior realización o «salvación» (misión)<sup>265</sup>. Sobre este extremo en la obra de Marías apunta sintéticamente un comentarista:

Concibió la *persona* o la *libertad* como un requisito *pragmático-trascendental* de la peculiar instalación del ser del hombre tanto respecto de sí mismo, de los demás, del mundo o de Dios. Pero a la vez se trata de una *persona* y de una *libertad situada*, que reconoce los múltiples condicionamientos que gravitan sobre su modo de actuar, sin que un *sujeto* verdaderamente *responsable* pueda desentenderse de ellos<sup>266</sup>.

262. Cf. J. MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, 382-398; ID., «José Ortega y Gasset», 263.

263. En esta doble caracterización de la persona (amor y perduración), reconoce Marías su afinidad con Gabriel Marcel, a quien le une una estrecha amistad, y es uno de los pensadores contemporáneos en quien Marías reconoce explícitamente ideas y planteamientos concomitantes. El nombre de Marcel viene a completar el elenco de las fuentes francesas del pensamiento de nuestro autor. Cf. J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias* II, 65-66; ID., «Love in Marcel and Ortega»; ID., «El misterio del ser. El último libro de Gabriel Marcel», incluido en *Ensayos de convivencia, Obras* III, 271-275.

264. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 199.

265. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 48.

266. C. ORTIZ, «El personalismo de Marías, una posible prolongación del pragmatismo racio-vitalista de José Ortega y Gasset», 176.

## CAPÍTULO II

# ¿QUIÉN SOY YO? EL HOMBRE ES PERSONA ANTE SÍ

### 1. Acceso: la articulación del qué y del quién

Las dos preguntas que concentran para Marías todo el problematismo que ha de afrontar el saber filosófico –¿quién soy yo?, ¿qué va a ser de mí?–<sup>1</sup>, están íntimamente ligadas a la inquietud por la identidad específica y el destino último de la persona que soy yo. El primero –¿quién soy yo?, se concentra en el *quién* o proyecto vital que identifica mi ser personal como interioridad abierta, es decir, como *alguien* previo e irreductible en sí y, al mismo tiempo, proyectado hacia el mundo con el que he de confrontar mi quehacer vital en distensión histórica. El segundo, –¿qué va a ser de mí?–, indaga sobre el espesor del futuro que compromete mi identidad en su construcción presente, pero también en su afán incesante por alcanzar su plena posesión. Resume Marías: «La articulación del ‘quién’ y el ‘qué’ es precisamente el problema de la vida personal»<sup>2</sup>. Su omisión o atenuación impide que el hombre pueda dar inicio a ese quehacer irrenunciable al que apunta la necesidad vital e intelectual de saber a qué atenerse cuanto se está ante sí y ante el mundo. Son dos preguntas irreductibles porque mantienen una relación de reciprocidad no exenta de tintes dialécticos. Afincarse en la conciencia segura de que una de ellas está respondida, automáticamente impide la formulación de la otra. Es decir, desustancia el carácter dramático de la vida personal<sup>3</sup>.

Si yo sé quién soy, es decir, si me entiendo a mí mismo como yo, como persona, como un quién, entonces me encuentro que soy una realidad viniente, una realidad abierta, nunca dada y, por tanto, radicalmente expuesta, vulnerable y formada de constitutiva inseguridad e incertidumbre, y consiguientemente no puedo saber qué será de mí. Y en la medida en que puedo alcanzar seguridad y puedo saber qué será de mí, me he cosificado y he perdido el carácter rigurosamente personal, he sustituido el *quién* soy, por un *qué*, y entonces en esa medida justa no puedo saber quién soy<sup>4</sup>.

---

1. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 47.

2. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 48.

3. Cf. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 258.

4. J. MARÍAS, «El nacimiento y la muerte vistos desde la realidad de la persona», 126.

El reconocimiento de esta relación no pacífica confirma la solvencia especulativa de una reflexión que evita adular tanto la realidad de quien interroga, como aquella de lo interrogado.

Sobre este acceso, llega el momento de rehacer, en sus contenidos concretos, el meollo de la vida personal. Para Marías la filosofía no es un pensar deductivo a partir de uno o varios principios (primeros), sino que desea ceder la palabra a la realidad en sus evidencias inmediatas. Dejando que éstas se expliquen, y escuchándolas en sus diversos ámbitos con la máxima honestidad posible, se hace viable llegar al discernimiento del fundamento ontológico que actúa como sostén de lo real. De manera que la doctrina del ser, más que un inicio, constituye en esta perspectiva un punto de llegada; cuyo culmen se encuentra en el descubrimiento y aceptación de la persona como realidad metafísicamente decisiva. Una antropología que mantiene una actitud de escucha ante la realidad es el presupuesto indispensable de una metafísica entendida como *peregrinatio ad veritatem*. De modo que el acceso al ser pasa por el hombre en cuanto se valora lealmente su experiencia, al tiempo que se estima el tono propio con que el ser se dice en lo humano. No obstante, la fidelidad a este proceder no obvia que el pensamiento no es lineal, sino circular, de modo que la perspectiva metafísica interviene a su vez en la construcción de la antropología portándola a cotas de profundidad que inicialmente podían resultarle vetadas. De hecho, nos proponemos comenzar la exposición por el tratamiento de las instalaciones empíricas del mundo personal aludiendo al carácter *vectorial* de las mismas; que no es sino una clave hermenéutica de lectura que procede de la fidelidad de la antropología a la caracterización metafísica del *vivir* humano como proyecto biográfico en su calidad de realidad radical.

## 2. Instalaciones empíricas del mundo personal

### 2.1 Introducción: carácter vectorial de las instalaciones

Cada una de las constantes o dimensiones en cuya estructura organizada podemos advertir la realidad que denominamos «hombre»<sup>5</sup>, está intrínsecamente afectada por el distintivo carácter *vectorial* que adquiere en el hombre, en tanto persona o yo concreto, esa operación que denominamos vivir.

*Yo*, como plena realidad, ejecutivamente, lejos de reducirme a ninguna subjetividad, co-implico o «complico» toda otra realidad que encuentro en cualquier forma, y consisto en ejercer una presión anticipadora y futuriza sobre esa circunstancia. Esto es lo que podemos llamar la condición *vectorial* del yo concreto<sup>6</sup>.

Cada constante o, como prefiere denominarlas Marías, «instalación», afecta a todas las demás y son disposiciones de y para la biografía. En rigor, el análisis no habría de hablar de constantes o instalaciones, en plural, sino de la vida del hombre

5. Cf. lo ya adelantado en el cap. I, § 2.2.

6. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 62.

como «operación unitaria»<sup>7</sup> en que interactúan la herencia biológica de la especie que concentra el individuo, las coordenadas de espacio y tiempo, las vigencias histórico-sociales, etc. Cada instalación afecta a todas las demás que constituyen la instalación unitaria en que la vida del hombre *está*; entendiendo el estar no en clave de localización o espacialidad, sino como enunciado de una operación, *estar viviendo*<sup>8</sup>. La acción de vivir no es solamente un hecho movilizado por causas psico-físicas o histórico-culturales sino que es, sobre todo, un hecho biográfico-proyectivo en que se dan cita posibilidades (futuro), elecciones (presente), condiciones (pasado), etc. Dicho esto, resulta lógico que Marías insista en el carácter dinámico de cada una de las instalaciones o formas efectivas de estar en el mundo que caracterizan mi vivir. Según su análisis, la vida humana en cada una de sus instalaciones determinantes es *vectorial*; es decir, cada una de ellas es susceptible de diversas direcciones y grados de intensidad.

La vida biográfica, apoyada en las estructuras materiales de la vida biológica, que no son más que ingredientes de su realidad superior, es *lo que yo hago* con todos los recursos de que dispongo [...] El hombre –no su cuerpo, no lo que tiene de organismo– necesita muchas cosas para vivir, y está referido a ellas mediante un sistema de proyectos, tensiones, recuerdos, anticipaciones, privaciones, que tienen intensidad y orientación, es decir, un carácter vectorial<sup>9</sup>.

Intensidad y orientación son sinónimo, en último término, de *sentido*; entendiendo por tal lo que llama Marías «equilibrio biográfico» de mi ser personal<sup>10</sup>. Que no es fruto, solamente, ni de la armonía de las tendencias psico-físicas, como señala la psiquiatría, ni de la rectitud de la voluntad, como ha fijado tradicionalmente la filosofía. Ni aquellas ni ésta son capaces de dar razón de la vida del hombre en su totalidad, dotarla de argumento o capacidad de integrar la pluralidad de orientaciones o trayectorias vectoriales que conforman el proyecto que es la persona. Marías prefiere hablar, siguiendo a Aristóteles (*προαίρεσις*) y Spinoza (*cupiditas*), de *deseo* o *dimensión desiderativa* de la vida humana, que no es meramente tendente o volitiva<sup>11</sup>. El deseo sobrepuja la voluntad, fijada normalmente en la deliberación intelectual, porque moviliza desde dentro esa operación multidimensional que es vivir como acción de presión activa y vocacionalmente orientada sobre las constantes empíricas que conforman la vida del hombre. «Gracias al deseo mana fontanalmente la vida del hombre y no es una máquina de optar, de juzgar, de decidir»<sup>12</sup>. Y así, puede decirse que la caracterización del hombre como viviente que desea o deseante, reobra –es decir, proporciona argumento–, sobre cada una de

7. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 115.

8. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 243.

9. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 110.

10. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 111.

11. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b – 1112 a; B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, III, prop. IX, Escolio.

12. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 113.

las instalaciones en que el hombre *está* viviendo. Pasamos a describirlas subrayando su relevancia para la constitución personal del hombre<sup>13</sup>.

## 2.2 *Mundanía y corporeidad*

Una de las contribuciones más relevantes de la fenomenología del siglo pasado reside en el reclamo del papel de la corporeidad como condición esencial de la capacidad cognitiva del hombre. En síntesis, podemos decir que no conocemos o vivimos al margen de nuestro estar en un tiempo y espacio concretos, así como a partir de nuestro eje corpóreo. En efecto, mundanía y corporeidad son instalaciones que se nos presentan co-implicadas cuando nos referimos al hombre, pues éste se inserta y vive corporalmente en el mundo<sup>14</sup>. Entendiendo mundo no sólo como realidad material (naturaleza), sino fundamentalmente como ámbito o *dónde* en que acontece la vida del hombre. De ahí que el sentido en que yo *estoy* en el mundo no sea equiparable al modo en que están las cosas o el resto de seres vivos. El mundo no es tan sólo cosmos, en el sentido de orden o naturaleza, sino que es propiamente donde estoy o me encuentro, es decir, *mi mundo*<sup>15</sup>. Ni siquiera resulta del todo adecuado el heideggeriano *ser-en-el-mundo*; pues opera una «reducción del ‘estar’ al ser y ha obturado la comprensión del ‘vivir’ como ‘estar viviendo’»<sup>16</sup>. Yo estoy «vi-

13. Preferimos tratar en el apartado de la estructura metafísico-biográfica de la persona el resto de esas instalaciones que no aparecen en esta primera sección. Básicamente: la libertad y la felicidad. Por su parte, la mortalidad, será objeto de especial atención en el capítulo cuarto. Procedemos así en aras de una mejor claridad expositiva y para evitar repeticiones innecesarias. En realidad, conviene notar, de la presentación de Marías se desprende que se trata de áreas cuya asignación, ya sea al espacio de la estructura empírica o al de la proyectiva, no es posible determinar con absoluta claridad. Más bien conforman aquella región fronteriza que co-implica lo orgánico, lo psíquico y lo espiritual.

14. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 384.

15. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 122.

16. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 128. De hecho —propone Marías— en español sería más adecuado traducir la expresión de Heidegger como *estar en el mundo*, «sin que ello reste radicalidad a la expresión *In-der-Welt-sein* reduciendo la mundanía a simple estado o afección sin recoger su carácter profundo de condición de la realidad humana». J. MARÍAS, «Estar a la muerte», en ID., *Obras III*, 171. Desde que Marías leyese en alemán en el verano de 1934 *Sein und Zeit* y confrontase su contenido con la teoría orteguiana de la vida, siempre ha traducido así la expresión del filósofo alemán. Así por ejemplo en su juvenil *Historia de la filosofía*, 418. Y no sólo porque en castellano no sea correcto decir *soy en el mundo* sino *estoy en el mundo*, sino porque expresar la condición de ser del *Dasein* con nuestro *estar* favorece la fidelidad al modo en que nuestro entendimiento conoce, es decir, encontrándose con lo que *ya* es en tanto realidad complicada en mi vida, en mi existencia según Heidegger; sin necesidad de recurrir a esquemas de conocimiento previos. El propio concepto de instalación está al servicio de este hecho originario que es el *encontrarse*: «yo ‘me descubro’ en el sentido de que al encontrarme estaba ya, estaba ya ‘allí’, y me encuentro de cierta manera, es decir, estaba ya haciendo algo, y a la vez siendo alguien», J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 235. La última versión castellana de *Sein und Zeit*, que sustituye a la anterior de José Gaos (1951), y ha realizado el discípulo de Heidegger Jorge Eduardo Rivera, incluye esta sugerencia de traducción. Es más, el propio Rivera reconoce su deuda con Marías: «Debo confesar públicamente que esta traducción la tomé de una sugerencia hecha por Julián Marías, sugerencia que siempre me pareció convincente. En efecto —para tomar el ejemplo de estar-en-el-mundo— en castellano no se dice ‘ser-en-el-mundo’, sino ‘estar-en-el-mundo’. Y esta traducción es óptima, porque el ser del *Dasein* es su propio existir, y el verbo ‘estar’ implica siempre la efectividad actual del ser, a diferencia del mero ‘ser’, que puede significar la simple esencia inactual: ¿qué es el hombre? El hombre es... tal o cual cosa, por ejemplo, animal racional. Decir que ‘tal perso-

viendo», es decir, abierto al mundo que entra a formar parte de mi circunstancia vital y, en último término, de la tensión proyectual que me define como persona. Marías caracteriza calderonianamente el mundo como escenario, en que los objetos y personajes adquieren significado en la fluencia de la acción, en sus entradas y salidas de escena: «Pasar y quedar, transcurrir y permanecer, son las formas intrínsecas de la vida, y a ello responde el carácter escénico del mundo, *donde* acontece todo lo que pasa, cobrando allí sentido y unidad de significación»<sup>17</sup>.

El cuerpo me permite actuar en el mundo no sólo en tanto objeto presente en él sino, sobre todo, como mediación de mi *estar* en la realidad<sup>18</sup>. A esa capacidad de mediación, diferenciada del conocimiento y las sensaciones puramente físicas, es a lo que llama Marías la «transparencia» del cuerpo<sup>19</sup>. Un estrato de sensibilidad corpórea de carácter fundamental, que facilita un contacto primario y evidente con la realidad, previo a la demostración (propia del conocimiento) y a la decisión (propia de la voluntad); y que es raíz de ambos<sup>20</sup>. Este sentido fundamental de la sensibili-

---

na es enferma' no implica que actualmente esté enferma, sino tan solo que habitualmente tiene una enfermedad que de vez en cuando irrumpe en forma actual y efectiva. Y frente a la objeción de que 'estar' parece indicar algo pasajero, debo decir categóricamente que eso es una mera apariencia: los muertos 'están' bien muertos, y el pasado 'está' definitivamente pasado. Lo que ocurre es que el carácter de actualidad (y también de 'actuidad', como diría Zubiri) es frecuentemente pasajero, y ese carácter es precisamente lo dicho por el verbo 'estar': 'estoy cansado' significa: 'estoy ahora, efectivamente, cansado'; el cansancio, que era una posibilidad se ha hecho actual en mí. Ninguna palabra puede expresar mejor la condición de ser del Dasein que nuestro castellano 'estar', J. EDUARDO RIVERA, «Mi traducción de Ser y Tiempo», 163-164.

17. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 123.

18. El sentido de la vista –propio de una filosofía de la vida que apela al método fenomenológico– representa un buen ejemplo de esa acción mediadora de mi corporalidad respecto al mundo. Marías presenta el sentido de la vista, aun en su esfera sensible, como el «sentido de la mundanidad» (cf. J. MARÍAS, «La interpretación visual del mundo», *Obras VI*, 438). La vista nos permite captar el entorno como contexto, esto es, aprehender la realidad en sus conexiones constitutivas (aquí o ahí, presencia y ausencia, cercanía y distancia), más allá de su presencia fragmentaria en cosas singulares. El mundo como una realidad previa a sus elementos, como un *en* para la actividad proyectiva del hombre. La propia historia del pensamiento ha primado la metáfora de la luz y la interpretación visual del saber del hombre: acerca de sí, del mundo y de Dios. El mito de la caverna, la concepción paulina de la visión de Dios cara a cara a través de las cosas creadas, la doctrina del lumen naturale, la autopercepción de la Ilustración como Aufklärung, etc. Cf. ID., *Antropología metafísica*, 139-143.

19. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 129.

20. Marías traduce así la visión que había estudiado en Gratry y Maine de Biran sobre el *sens intime*, que Gratry concibe como *fondo del alma*. Cf. J. MARÍAS, «El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran», en ID., *San Anselmo y el insensato*, 168-172; *La filosofía del padre Gratry*, 131-147. También autores cercanos al nuestro como Scheler o Zubiri tematizan en su análisis de la vida psico-física humana la presencia de operaciones ausentes de la vida animal; mediante las que el hombre, como ser espiritual, demuestra su capacidad para captar el carácter de realidad de las cosas, más allá del resultado que arroja un mecanismo de estímulo-respuesta. Cf. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, 62: «Espíritu es, por tanto *objetividad*; la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos. Y diremos que es 'sujeto' o portador de espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad exterior se ha *invertido* en sentido dinámicamente *opuesto* al del animal». Por su parte Zubiri: «La actividad orgánica animal es estímulo. En cambio, la inteligencia, el sentimiento, la voluntad no se mueven 'estímuloicamente', sino 'realmente' [...] El hombre es la vida trascendiendo *en* el organismo a lo meramente orgánico. Trascender es ir de la estimulación a la realidad», X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 57 y 59-60.

dad corporal o *sentido íntimo* permite la percepción del otro como «un *tú* que *late* en la carne»<sup>21</sup>, no como mero cuerpo, sino como un cuerpo cuya «carne es *animada*, en el sentido más literal: en ella se manifiesta el alma, que ‘rezuma’ en la corporeidad cuando es entendida, vivida como carne»<sup>22</sup>. Del mismo modo, me siento a mí mismo como yo viviente o «‘alguien’ que refluye sobre la corporeidad, que no es meramente física»<sup>23</sup>. Este modo de hablar sólo tiene sentido si no perdemos de vista la clave de lectura: Marías no habla del cuerpo como realidad *per se*, sino de «la condición corpórea de la vida humana»<sup>24</sup>. Lo cual permite no sólo tomar distancia de aquellos planteamientos que dominan el espectro científico actual y reducen el cuerpo a la categoría de materia plenamente cognoscible mediante procedimientos

21. J. MARIAS, *La mujer y su sombra*, 42. Cf. ID., *Antropología metafísica*, 131.

22. J. MARIAS, *La mujer y su sombra*, 42.

23. J. MARIAS, *La mujer y su sombra*, 40. Entre los antecedentes teóricos de esta concepción que acabamos de mencionar, el más directamente influyente en Marías es el que representa Ortega. En efecto, conviene leer estas afirmaciones en continuidad con las que dedica Ortega, aunque no se encuentren sistematizadas, tanto al cuerpo, en el seno de su peculiar estratificación de la vida personal, como a la percepción del prójimo. Nos referimos a tres escritos de su obra que son básicos al respecto: «Vitalidad, alma, espíritu» (OC., II, 566-592); «Sobre la expresión, fenómeno cósmico» (OC., II, 680-695); y las lecciones IV-VII de «El hombre y la gente» (OC., X, 182-253). Ortega ha pensado que sólo un enorme esfuerzo de abstracción puede reducir el cuerpo humano a un estado mineral; pues lo cierto es que «tras el cuerpo está emboscada el alma», o dicho con la fuerza de la carne, «no vemos nunca el cuerpo del hombre como simple cuerpo, sino siempre como carne; es decir, como una forma especial cargada, cuasi eléctricamente, de alusiones a una intimidad». De ahí el uso orteguiano de la categoría de «intracuerpo» o «alma carnal» para referirse a aquella región de nuestra persona en que se abrazan lo somático y lo psíquico, y actúa como mediación entre el cuerpo (figura exterior o material) y el espíritu que es lo que debe denominarse en sentido estricto y personal (sujeto de pensamiento y volición). Ese intracuerpo o yo corporal se sitúa en la periferia del alma, mediando entre el cuerpo material y el yo anímico, generado por un orbe de emotividad (vitalidad) que es potencia de excentricidad y pone el ser personal del hombre en camino de individualidad, esto es, lo impulsa hacia el espíritu. Cada cual, señala Ortega, es capaz de percibir su cuerpo desde dentro, lo que equivale a una percepción latente de sí mismo, del fondo del propio ser. Es decir, se trata de un estrato de vitalidad del ser personal mediante el que éste es capaz de la escucha de sí, de revertir «la dirección de su atención intencional» hacia lo espiritual. La descripción de Ortega adolece de las imprecisiones que Marías había advertido ya, por ejemplo, en Maine de Biran o Graty en su aseveración del *sentido íntimo* de que es capaz el sujeto personal. No obstante, al hablar de cuerpo, alma y espíritu, Ortega advierte claramente que está empleando «conceptos descriptivos, no hipótesis metafísicas», J. ORTEGA Y GASSET, «Vitalidad, alma, espíritu», OC., II, 587. En continuidad con esta visión, según el maestro de Marías, la percepción del prójimo como persona, como ser dotado de conciencia, de un yo que piensa, siente, se emociona y quiere, no se infiere sin más –analógicamente– de la semejanza fenoménica entre el cuerpo ajeno (sus reacciones y gestos) y el propio. Junto a ésta es decisiva la que llama, como hemos señalado, sensibilidad intracorporal o percepción íntima a la que la psicología no habría prestado la debida atención: un estado sensitivo intracorporal o faz interna de nuestro cuerpo en que se apoya la percepción que tenemos de nosotros mismos, de nuestra persona, de nuestro yo y, por ende, de la del prójimo. Escribe Ortega: «Juega, pues, la sensibilidad intracorporal en la percepción íntima el papel de un actor que mima y gesticula, subraya o apaga nuestra vida psíquica, cara a nuestra mirada interna como ante un público. A Bergson corresponde el honor de haber iniciado esta teoría que luego ha ido creciendo en sucesivas colaboraciones. Esa sensibilidad es, pues, uno de los factores de que depende la experiencia que cada cual tiene de sí mismo y, por tanto, una de las influencias más decisivas en la formación de la personalidad», J. ORTEGA Y GASSET, «Percepción del prójimo», OC., VI, 219. La aportación de Scheler se encuentra sin duda entre esas colaboraciones que apunta Ortega. Cf. M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, 319-349.

24. J. MARIAS, «La estructura corpórea de la vida humana», 163.

técnicos de exploración, sino también modular la consideración filosófica del hombre como ser encarnado.

Por supuesto –y esto lo ha visto muy bien Gabriel Marcel–, el «ser encarnado» va mucho más allá del mero «tener», de la propiedad o posesión del cuerpo, porque yo no soy sin mi cuerpo, y mi tenerlo no es secundario o consecutivo; pero si decimos «yo soy mi cuerpo», esto va contra toda la evidencia de que yo *me encuentro con mi cuerpo* [...] que yo estoy en el mundo de manera corpórea, instalado proyectivamente en mi cuerpo, a través del cual acontece mi mundanidad concreta<sup>25</sup>.

Ciertamente puedo decir con todo rigor que soy mi cuerpo o que mi cuerpo es mío, porque:

a) mientras los demás elementos del contorno físico, me son, en cierto sentido intercambiables, y ninguno me es presente siempre, aunque siempre alguno, a mi cuerpo me encuentro permanentemente adscrito; b) sus afecciones me afectan a mí; c) ocupa en mi perspectiva un puesto privilegiado, pues a través de él y por medio de él trato con las demás cosas<sup>26</sup>.

Ahora bien, reconocido esto, en realidad es el proyecto de vida que me constituye el que está instalado en mi cuerpo, a través de cuya encarnación se realiza. El cuerpo, por tanto, se integra en el movimiento total de autoposición de mi *yo* como persona, esto es, como estructura proyectiva. En este sentido puede decirse que soy cuerpo como espacio expresivo de mi autodeterminación personal<sup>27</sup>.

Para caracterizar al hombre Marías prefiere no emplear directamente la terminología clásica: alma y cuerpo. No porque resulte inadecuada para describir la peculiar estatura ontológica que el propio hombre percibe en sí, sino para dar mayor relieve al descubrimiento de la persona como enunciado de la unicidad radical que me identifica y me ha permitido descubrir el análisis de *mi vida*<sup>28</sup>. Cuando Marías define la persona como «alguien corporal»<sup>29</sup>, o habla de su distensión entre interioridad y exterioridad, biografía y biología, etc., trata de apuntar al mismo fondo de sentido que el binomio clásico, una visión integradora de alma y cuerpo –«una radical unidad del hombre, previa a todas las esenciales diferenciaciones que es menester reconocer en él»<sup>30</sup>–, en que, por tanto, «la corporeidad, lejos de ser un añadido instrumental al ‘verdadero ser del hombre’ –su psique–, es un esencial constitutivo de la realidad del ente humano»<sup>31</sup>. Una unidad radical que Marías tiene intención de pro-

25. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 148-149. Entre las posibles referencias a la explicación dada por Marcel al modo en que el sujeto reivindica su cuerpo: G. MARCEL, *El misterio del ser*, en ID., *Obras selectas I*, 79-101. El mismo Marcel cita aquí con aprecio la figura de Marías y la concepción que tiene del verbo *vivir* cuando se trata de atender lo específico de la existencia del hombre: *El misterio del ser*, 83.

26. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 263-264.

27. Podemos leer una interpretación similar en K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 239-241.

28. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 381-385.

29. Cf. entre otros lugares: *Persona*, 58 y 135; *Mapa del mundo personal*, 19 y 141; *La perspectiva cristiana*, 136; «La indagación sobre el hombre», en *Obras X*, 232; *La felicidad humana*, 348; *La mujer y su sombra*, 40; *La educación sentimental*, 200 y 278; *Razón de la filosofía*, 259.

30. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 382.

31. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 382.

poner en continuidad con la estructura biográfico-dramática que, a su modo de ver, sí define la verdad del ser personal. En este sentido, veremos a continuación cómo el rostro humano del cuerpo es para nuestro autor, en su carácter de interioridad exteriorizada, una vía privilegiada para la advertencia de un horizonte ontológico en la biografía personal.

En síntesis, para Marías lo más adecuado es hablar del hombre a partir del modelo de la encarnación, cuyo paradigma es «el Logos, el Verbo –es decir, la segunda persona de la Trinidad– que ‘se hizo carne y habitó entre nosotros’»<sup>32</sup>. La carne hace posible que el Hijo habite en el mundo, «entre nosotros». Tomada desde el punto de vista humano, resulta la fórmula que mejor hace justicia a la implicación de cuerpo y mundo en el ser personal del hombre:

El hecho constitutivo de la *encarnación* es insoslayable, y nos lleva al otro, no menos evidente, de la mundanidad. Yo no «tengo» un cuerpo, ni «soy» mi cuerpo, con el cual me encuentro como con el resto de la realidad: *yo soy corpóreo*; si se prefiere, *alguien corporal*. Alguien, en modo alguno algo. La persona vive, se proyecta, imagina, duda, interroga, teme, *desde su cuerpo* inseparable, y por supuesto *en el mundo*, que es *donde* está, precisamente por su corporeidad<sup>33</sup>.

Como veremos más adelante, si esta antropología ve en la corporeidad un rasgo esencial del auténtico ser-hombre, en ella no cabe pensar el futuro humano definitivo sino en términos de encarnación<sup>34</sup>.

### 2.3 *El rostro como acontecimiento de la persona*

Para alcanzar el ser personal es menester traspasar el límite objetivo que, de algún modo, entorpece el camino de acceso hacia el núcleo íntimo de la persona que, como insiste Marías, está llamada a salir a la luz, a ejercitarse y proyectarse en libertad, a reconocerse como tal; la persona ha de considerarse instalada, mas no atada o enclaustrada en su vida somática. Marías muestra que, en último término, el ser de la persona demanda un espacio que no coincide exactamente con el que ocupa su cuerpo; de hecho, la persona es capaz de remontarse a un horizonte prospectivo que no es directa o enteramente remisible al organismo, e incluso, como veremos, de dotar a *su* tiempo de una densidad argumental (biográfica) que no es derivable de sus constantes físicas<sup>35</sup>. De ahí el hecho de que pueda considerarse que no todo el mundo humano es mundo personal, es decir, espacio en que se revela la persona como tal (*alguien*); espacio íntimo en que ese ser personal puede ser visibilizado, alcanzado, inicialmente conocido<sup>36</sup>. Pues bien, existe un índice de la corporeidad propia del hombre que Marías lee como aquel espacio privilegiado en que trasluce lo personal que, de suyo, es latente. Nos referimos al *rostro* que, junto

32. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 198.

33. J. MARÍAS, *Persona*, 135.

34. Cf. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 81.

35. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 212.

36. Cf. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 14-17.

a la condición amorosa, es algo así como un cauce de afluencia de la persona que se derrama en la exterioridad visible.

En efecto el rostro posee una importancia crucial. En primer lugar porque funciona como «representante de todo el cuerpo»<sup>37</sup>, como exponente de nuestra corporeidad. Ámbito de concentración sensitiva y referente de la condición sexuada del varón y la mujer: «El hombre y la mujer se reconocen primariamente por su cara, en ella se presentan, en ella reside visiblemente la polaridad en que la condición sexuada consiste»<sup>38</sup>. Es decir, el rostro, por lo pronto, es «la localización de la persona»<sup>39</sup>. La persona está presente en su rostro porque vive a través de él, porque en sus rasgos más relevantes nos resulta inteligible. «En la cara, la persona está aconteciendo [...] es una estructura dramática, que «viene» hacia mí, que avanza hacia adelante, y eso quiere decir hacia el futuro: es el órgano somático de la futuridad»<sup>40</sup>. El rostro no es simple remate del cuerpo, es ámbito de emergencia de alguien concreto, de aquel de quién es ese cuerpo<sup>41</sup>.

En continuidad con su carácter de acontecimiento del quién que la persona *es*, Marías otorga al rostro una segunda gran cualidad, es programático: «Ninguna otra parte del cuerpo tiene en el mismo grado carácter proyectivo, programático y viniente»<sup>42</sup>. El rostro muestra y permite entrever, aun en medio de sus cambiantes expresiones, el quién que la persona *quiere ser*. Lo que venimos denominando su proyecto vital. Para ello conviene distinguir entre expresión y significación o eídos: «La expresión afecta primariamente al ‘estado de ánimo’, a la vida psíquica; la significación deja ver su fundamento biográfico, la vida personal»<sup>43</sup>. Lo que ocurre en la relación amorosa, en la que el rostro juega un papel crucial, es precisamente el acceso al nivel de lectura de lo significativo. El amante advierte en el rostro de la amada un proyecto vital que está en marcha,

37. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 172.

38. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 173. Cf. ID., *La mujer y su sombra*, 100-101; donde se describe la belleza como fuerza que vivifica el rostro femenino y desvela su interior. De igual modo en: *Breve tratado de la ilusión*, 102-106; *La fuerza de la razón*, 119-122.

39. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 174. Sobre el rostro como localización de la identidad de la persona frente a las cosas ha escrito recientemente el teólogo francés Jean-Yves Lacoste: «Ciertamente el otro hombre no está a mi disposición –*verfügbar*– como lo están las cosas. Éstas no están más que al alcance de mi mano o de mis ojos, mientras él me da la cara», J.-Y. LACOSTE, *Experiencia y absoluto*, 201.

40. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 176.

41. Recuerda Marías al respecto la expresión de Cicerón, «*imago animi vultus*», *De oratore ad Quintum fratrem libri tres*, III, 59, 221. Unas líneas antes explica Cicerón: «*Omnis enim motus animi suum quandam a natura habet vultum et sonum et gestum; corpusque totum hominis et eius omnis vultus omnesque voces, ut nervi in fidibus, ita sonant, ut a motu animi quoque sunt pulsae*», *De oratore ad Quintum fratrem libri tres*, III, 57, 216. No son pocos los pensadores que han esgrimido un argumento similar al tratar de estudiar la relación entre el alma y el cuerpo. A modo de ejemplo podemos citar a Descartes quien, tratando de indagar las pasiones con el auxilio de la razón, al componer el elenco de los signos exteriores de las pasiones humanas escribe: «Los signos más importantes son las acciones de los ojos y del rostro, los cambios de color, los temblores, la languidez, los desvanecimientos, la risa, las lágrimas, los gemidos y los suspiros», R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, 112.

42. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 173.

43. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 177-178.

que contrae la realidad personal del otro, del quién que puede ser sujeto y objeto de amor<sup>44</sup>.

El conocimiento más verdadero que podemos alcanzar de una persona es el que nos proporciona la contemplación de su rostro; tanto más hondo y complejo, cuanto más real es esa contemplación. Desde la fugaz visión de una fotografía que apresa un instante de la cara hasta la morosa asistencia a innumerables horas de vida de un rostro mirado durante años con amorosa atención, hay multitud de grados intermedios. Pero lo decisivo es que en la cara, abreviada y resumida en los ojos, es donde sorprendemos a la persona, donde la descubrimos y hallamos por primera vez, donde asistimos a su trayectoria<sup>45</sup>.

El conjunto de esta descripción ayuda a comprender la simpatía intelectual de Marías por el significado original de la palabra persona en su antigua versión griega, máscara (πρόσωπον). Máscara dice relación a la parte frontal, anticipo de lo que está detrás. La máscara es programática del carácter interior que ha de exteriorizar el personaje del drama; en su expresión, el espectador del drama, ha de leer la significación que le corresponde al personaje en el acontecer de la acción dramática. La máscara del actor es anuncio abreviado de la trayectoria del personaje, es testigo de la tensión interna entre el por qué (pasado) y el para qué (futuro) que da vida a su argumento<sup>46</sup>. Sobre todo del para qué.

Ahora empezamos a vislumbrar el sentido de *prósopon* como «frente» o «fachada» o «delantera»; importa retener ese carácter frontal de la persona, debido a que la vida es una operación que se hace hacia delante. Ese «alguien» es *futurizo*; es decir, presente y real, pero vuelto al futuro, orientado hacia él; hacia el futuro da la cara en que la persona se denuncia y manifiesta, y por eso la cara es, entre las partes del cuerpo, la estrictamente personal, aquella en que la persona se contrae y manifiesta, se expresa. En el rostro o persona se denuncia ahora —en realidad presente— el que será<sup>47</sup>.

En reiteradas ocasiones, como veremos al final de este capítulo, Marías se ha valido en sus escritos del paralelismo que existe entre la representación literaria del carácter dramático y argumental de la vida del hombre, y la realidad ontológica del ser personal. No en vano llega a definir la literatura como un «dar transparencia a la densa opacidad de la vida real»<sup>48</sup>.

44. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 232. Ortega había escrito al respecto que amar es «decidirse por un cierto tipo de humanidad que simbólicamente va anunciado en los detalles del rostro, de la voz y del gesto», J. ORTEGA Y GASSET, «La elección en amor», OC., V, 506.

45. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 179.

46. Cf. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 21; ID., *Introducción a la filosofía*, 454-455. Al describir la lógica de la dinámica personal entre interiorización y exteriorización, escribe Mounier: «La persona se muestra, se expresa: hace frente, es rostro. El termino griego más aproximado a la noción de persona es pro«swpon: la que mira adelante, la que afronta», E. MOUNIER, «El personalismo», en ID., *Obras Completas* III, 493.

47. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 44-45. Sobre el sentido del adjetivo «futurizo» véase más delante en este mismo capítulo el apartado: *Tiempo humano e identidad de la persona*.

48. J. MARÍAS, *Imagen de la vida humana*, 129. Una definición que María Zambrano convendría en aplicar sobre todo a la pintura. Junto a E. Levinas o F. Rosenzweig, habitualmente citados como *pensadores del rostro*, también esta ilustre discípula de Ortega ha atendido a la expresividad del rostro como concentración luminosa del enigma que el hombre es para sí mismo. Entre otras posibles referencias, particularmen-

## 2.4 Condición sexuada y condición amorosa

### 2.4.1 Condición sexuada

Bajo el prisma de la vida como realidad radical en su carácter proyectivo y biográfico y en su mediación mundano-corpórea, también el análisis de la sexualidad humana permite la adopción de nuevas perspectivas desde las que estudiar esta «determinación capital de la estructura empírica»<sup>49</sup>. Es innegable que la condición sexuada juega un papel crucial en el desarrollo humano y personal; no en vano es la determinación más definitoria de nuestra corporeidad, e imprime a la vida humana su decisivo carácter relacional<sup>50</sup>. No obstante, la actividad sexual es «una reducida provincia de nuestra vida»<sup>51</sup>; forma parte de mí pero no consisto en ella. En no pocas ocasiones denuncia Marías el hecho de que en el presente lo sexual predomine sobre lo sexuada y personal.

La idea de que las relaciones entre hombres y mujeres son (o deben ser) sexuales, no solo convierte en frustradas la inmensa mayoría de ellas, sino que dificulta la aproximación, el contacto de los núcleos personales de los proyectos en que cada uno consiste<sup>52</sup>.

Por ello, para evitar la confusión entre el todo y la parte, persona y cosa, entre biografía y biología, resulta más adecuado hablar de *condición sexuada* de la vida humana. El hecho de referirse al sexo como condición, y no como determinación adventicia, otorga al comportamiento sexual un rango de significado que supera su obvia ubicación fisiológica. De hecho, «en sociedades en que la libertad amorosa es grande y están dominadas por lo que podríamos llamar una ‘sensualidad difusa’, los actos concretos de amor, de cualquier índole, pierden valor, intensidad y capacidad de conmoción»<sup>53</sup>. La condición sexuada no hace referencia tan solo a una delimitación en lo biológico-sensual, sino a un estar biográfico, a una circunstancia concreta –virilidad o feminidad– desde la que desplegar mi quehacer personal:

---

te intensa es la reflexión que dedica al rostro que Goya pinta a la figura central, destacada por el blanco inmaculado de su camisa, del cuadro titulado *Los fusilamientos de la Moncloa*. La reflexión se encuentra en la obra que María Zambrano titula *Delirio y destino*. Cf. puede verse un estudio de este aspecto de su obra en N. BOMBACI, «‘Dar la cara’. La storia sacrificiale del volto in María Zambrano».

49. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 161.

50. Marías advierte al respecto que el principal valor de la obra de Freud es haber dado al sexo carta de ciudadanía en la comprensión del hombre; y haberlo hecho, además, tratando de ubicar en la biografía, que ha de ser cuidadosamente narrada por el paciente, la personalidad del hombre. Otra cosa es la postura extrema de una filosofía naturalista que actúa como supuesto de la teoría psicoanalítica y acaba tomando la parte por el todo construyendo una imagen pansexualista del hombre; sofocando la sexualidad –reducida a genitalidad– en el puesto que le corresponde en una antropología metafísica. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 165-166. Un análisis más pormenorizado de lo que supone el psicoanálisis para la antropología en: J. MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, 126-141; ID., «La psiquiatría vista desde la filosofía», en ID., *Ensayos de teoría*, 59-82.

51. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 160.

52. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 29.

53. J. MARÍAS, *La estructura social*, 263. Cf. R. LUCAS, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, 318-325; donde el autor comparte, a la luz del reciente magisterio de la Iglesia, este encuadre de la sexualidad humana en el amplio espacio de lo personal: como cauce de construcción de la persona en clave relacional.

como varón o como mujer. O dicho de otro modo, desde donde responder a la pregunta por mi identidad y destino: «La pregunta *¿quién soy yo?* –la cuestión de la identidad o, mejor dicho, mismidad– no tiene verdadero sentido más que dando a ese ‘yo’ su condición sexuada»<sup>54</sup>. Esto es así porque, de hecho, «la vida humana aparece realizada en dos formas profundamente distintas, por lo pronto dos realidades somáticas y psicofísicas bien diferentes: varones y mujeres»<sup>55</sup>.

Marías sitúa la condición sexuada en el plano del dinamismo propio de la interacción interpersonal. Virilidad y feminidad encierran mucho más que un haz de cualidades fisiológicas o matices psíquico-afectivos que caracterizan un individuo (varón o mujer), ambas evidencian una nota peculiar a la instalación del hombre en la vida; lo que Marías denomina *disyunción*. ¿En qué sentido?

La disyunción entre varón o mujer afecta al varón y a la mujer, estableciendo entre ellos una relación de *polaridad*. Cada sexo co-implica al otro [...] Diremos entonces que la condición sexuada no es una «cualidad» o un «atributo» que tenga cada hombre, ni consiste en los *términos* de la disyunción, sino en la *disyunción misma*, vista alternativamente desde cada uno de sus términos [...] No puedo entender la realidad «mujer» sin co-implicar la realidad «varón», y *por supuesto a la inversa* [...] Yo *estoy* en mi sexo, es decir, en mi condición de varón, instalado en ella; es mi manera de estar viviendo, el modo concreto de mi mundanidad, de mi corporeidad, de todas las demás instalaciones; *desde* esa instalación vivo vectorialmente, proyectándome en diversas direcciones [...] Y primariamente me proyecto *desde* mi sexo *hacia* el otro<sup>56</sup>.

De esta condición sexuada nos interesa subrayar el hecho de que, fenomenológicamente considerada, se muestra como un ámbito que descubre cómo la necesidad que tiene un ser humano de otro no es meramente biológica, sino personal. Lo masculino y lo femenino son caracteres que afectan a toda la estructura de la persona, desde lo biológico hasta su dimensión espiritual más honda. Lo masculino y lo femenino se relacionan en clave de complementariedad e independencia, mutua necesidad y autonomía. Así lo expresa Marías:

«Varón» y «mujer» son dos estructuras recíprocas; por ser instalaciones, tienen carácter vectorial –con intensidad y orientación, factores esenciales de la sexualidad biográfica–: la estructura que llamamos «hombre» como varón no se agota en «ser» positiva y exclusivamente algo, sino *estarlo siendo* frente a la feminidad; y a la inversa, ni más ni menos. Son, pues, estructuras mutuas, asociaciones inextricables de la instalación y lo vectorial, porque en este caso la instalación en el sexo consiste en estar proyectándose hacia el otro. Ser varón no quiere decir otra cosa que estar referido a la mujer, y ser mujer estar referida al varón. Lo que sugieren las determinaciones somáticas está realmente proyectado a la totalidad de la vida, es la manera concreta en que acontece la estructura corpórea *de la vida*<sup>57</sup>.

54. J. MARÍAS, *La mujer y su sombra*, 195.

55. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 160.

56. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 163-164.

57. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 167.

En esta descripción de esa decisiva condición sexuada de mi vida, Marías encuentra un sólido apoyo para la consideración del dinamismo proyectivo que permite avanzar hacia la caracterización ontológica del ser personal. Varón y mujer «*pretenden ser persona en dos direcciones que requieren simultáneamente la intensificación de la propia condición y la esencial proyección hacia la otra*»<sup>58</sup>. La vida humana, y la persona como su núcleo originario, «acontecen en dos formas, unidas y separadas por una *singular analogía* que exige una nueva conceptualización metafísica»<sup>59</sup>. Por tanto la mutua referencia varón-mujer no es sólo biológica y psicológica, sino también ontológica<sup>60</sup>. De hecho, «la idea de persona sin más es una pura abstracción. La persona se realiza en forma de varón o en forma de mujer, ambos íntegramente personales pero igualmente irreductibles»<sup>61</sup>. Veremos más adelante que es la relación de amor la realidad que colma esa singular analogía y permite captar a fondo su dotación ontológica. Por el momento, ya en mi condición sexuada se pone de manifiesto que soy una realidad menesterosa, en el sentido de que soy personalmente estando referido a otro. La palabra castellana *menester* (*ministerium*), es sinónimo de tarea o quehacer<sup>62</sup>. De modo que si el otro me es menester, supone que forma parte de mi quehacer vital o, como diremos más adelante: forma parte de mi proyecto personal.

Las expresiones que definen la condición sexuada (disyunción, proyección de un sexo hacia el otro, coexistencia dinámica, etc.) hacen referencia a una necesidad que es mía (biográfica), no meramente biológica, sino personal. «La sexualidad, cuando es amorosa, tiene historia y significación personal»<sup>63</sup>. Reflexionando hasta el fondo el hecho de que mi necesidad del otro en tanto *persona* es originariamente heterosexual<sup>64</sup>, es posible llegar a otear el lugar que corresponde al amor en la vida del hombre y su definición como persona: lo que Marías llama la *condición amorosa*; definida de nuevo como una instalación vectorial de la estructura empírica, que hospeda, da cauce y permite germinar la realidad del amor. Es decir, la condición sexuada del hombre es «incoativamente amorosa»<sup>65</sup>.

---

58. J. MARÍAS, *Persona*, 147. Unos párrafos antes expresa la misma idea: «no es que haya una diferencia radical entre la persona masculina y la femenina, consistente en su sexo; es que se es persona en dos sentidos distintos, mutuamente referidos pero irreductibles», Id., *Persona*, 145.

59. J. MARÍAS, *Persona*, 147.

60. Comentando el modo en que Marías integra la condición sexuada en la estructura del ser personal, señala J. Ferrer que la condición sexuada se ubica «en la estructura personal de la comunicación, de la coexistencia [...] Según eso, el acto de ser propio del subsistir irreductible de cada persona humana, está internamente diferenciado por una relación constitutiva que funda, en su complementariedad una unidad dual. El co-esse humano, o la coexistencia del hombre es disyuntivamente, *coexistencia-desde* [varón] o *co-existencia en* [mujer]», J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, 146. Sobre la contribución de la diferencia sexual a la identidad (metafísica) de la persona, pueden verse las apreciaciones sobre la aportación de Marías que recoge en diversas partes de su monografía B. CASTILLA, *Persona femenina, persona masculina*.

61. J. MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, 95.

62. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 212.

63. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 233.

64. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 214.

65. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 216.

### 2.4.2 *Gravedad masculina y gracia femenina*

Pero, antes de describir esa condición amorosa, y aunque no podemos detenernos en ello, pues podría ser objeto de todo un trabajo propio, dejemos al menos constancia de la finura psicológica y la delicadeza, casi poética, con que Marías aborda lo que podría llamarse una fenomenología de la figura viril y femenina de la vida personal humana: a través de la arquitectura propia de su físico<sup>66</sup>, su diversa configuración afectiva, el modo en que el discurrir de las vigencias socio-históricas ha hecho fluctuar la manera en que hombre y mujer se han percibido, etc. Nuestro autor está atento a todo aquello que modula la instalación vital propia del hombre y la mujer. Lo que llama Marías el *temple vital* que le es propio a la mujer y al hombre y podemos resumir así a modo de titular: la *gravedad* masculina y la *gracia* femenina; como caracteres que hacen posible y potencian el pleno sentido personal de su encuentro, la polaridad activa que, bajo ciertas circunstancias, hace posible el amor en sentido riguroso. Son modulaciones que conducen a hablar de complementariedad, o mejor de una reciprocidad de roles. Gravedad y gracia son el indicativo metafórico de una receptividad y exigencia mutua que convierte en erróneo y fuera de razón tanto el paradigma antiguo de la desigualdad como el moderno de la igualdad a ultranza entre ambos géneros en que aun todavía nos encontramos y, en el fondo, se limita al mero intercambio de funciones. Resulta expresivo Marías al señalar que:

Hablar de «igualdad» entre hombres y mujeres es una de las más peligrosas estupideces en que puede caerse. Lo que puede y debe haber es *equilibrio* dinámico hecho de desigualdad y tensión, que mantiene al hombre y a la mujer *a la par*, precisamente para que sea posible la fuerza y plenitud de su encuentro, su enfrentamiento, polaridad activa<sup>67</sup>.

Mayor calado teórico adquieren los términos de esta relación de equilibrio cuando Marías acaba manifestando su convencimiento de que al representar dos modos diferenciados de radicación en la vida, esto es, de habérselas con la realidad según su estructura biográfica, de dar razón de la realidad o aprehenderla en su conexión, el torso vital de la razón aflora en el hombre y la mujer en dos formas diferenciadas de inteligibilidad: la masculina y la femenina en su recíproca referencia.

Si la vida humana acontece en dos formas irreductibles e inseparables, polarmente opuestas, definidas por la disyunción sexuada, la vida del varón y de la mujer, la razón, la razón vital, *la razón que es la vida*, tiene que estar afectada por esa misma disyunción. La realidad se constituye en forma distinta para el hombre y para la mujer, y la razón concreta, la que no impone una abstracta organización a «realidades» abstractas, tiene que funcionar en dos formas rigurosamente distintas, masculina y femenina<sup>68</sup>.

66. El cuerpo humano es para Marías un objeto estético de primer orden porque es expresión privilegiada de quiénes somos, y espacio de penetración en la interioridad personal. Basta apreciar, en este sentido, la riqueza del análisis presente en los dos libros dedicados particularmente a la mujer: *La mujer en el siglo XX*; *La mujer y su sombra*. Cf. las interesantes matizaciones a este análisis de la feminidad en: R. CHACEL, «La mujer en el siglo XX, de Julián Marías». Para una reconstrucción de esta perspectiva en Marías, puede verse el estudio de J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, 43-69.

67. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 187-188. Cf. ID., *La mujer en el siglo XX*, 113-125.

68. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 204.

Bajo la doble premisa de que el hombre da razón de lo real mediante la óptica proyectiva de su vida biográfica –en sus modulaciones e instalaciones–, y de que la razón funciona como tal en el movimiento efectivo del vivir en tanto esfera de lo concreto, diferente de esa otra forma de realidad que representan los objetos ideales, cabe considerar que el instrumento racional no sea ajeno al hecho de que la realidad se organiza en la perspectiva de la vida –masculina o femenina–, asumiendo toda su riqueza; de modo que la convergencia de perspectivas vitales, es decir, la con-vivencia, es signo de una razón íntegra.

Solo cuando el hombre y la mujer, instalados cada uno en su sexo, se proyectan el uno hacia la otra y juntos hacia su doble vocación personal, es posible que se hagan mutuamente transparentes; y solo esa vida doble es capaz de poner en marcha la integridad de la razón vital<sup>69</sup>.

Cuando hombre y mujer se viven como tales, es decir, el uno como programa del otro, permiten al mismo tiempo que opere en el otro la razón, y resulten mutuamente inteligibles. Todo lo cual representa una valiosa percepción de los estratos de profundidad que alcanza el hecho visible de la convivencia entre hombre y mujer. Valiosa, en modo particular, para la teología a la hora de iluminar mutuamente, como veremos, el misterio de la vida divina y el misterio de la vida humana como espacios de entidad personal donde la razón-vida singular de los particulares enriquece y complementa la integridad de la unidad vital a la que se deben y constituyen en relación.

#### 2.4.3 Condición amorosa: argumento de la vida personal

En rigor, la condición amorosa, como el resto de las que llamaremos *constantes argumentales*, es propia de mi realidad personal en cuanto estructura proyectiva. Éste es el plano en que Marías insiste a la hora de explicar la ubicación antropológica del amor en sentido estricto. Sabe nuestro autor que la palabra amor no es unívoca, que puede estudiarse bajo el prisma de los sentimientos, las vivencias psicológicas o de la pura atracción fisiológica (aspectos químicos y cerebrales)<sup>70</sup>. Sin embargo, cuando habla del amor a la luz de su forma expresiva más eminente (el enamoramiento entre hombre y mujer), se refiere a una experiencia de vida global, de carácter vectorial, proyectiva, como evento que proporciona a la existencia de los amantes un sentido único. Es más, señala Marías:

La realidad plena de la persona coincide con la inserción en el horizonte de la condición amorosa intersexuada, a la luz de la cual se ordenan y adquieren significación biográfica todas las demás realidades «afectivas». Significa el paso a otro orden de magnitud o, si se prefiere, a otra cualidad<sup>71</sup>.

69. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 210.

70. Cf. J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 273-283.

71. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 218. En este lugar recuerda Marías dos textos paralelos de la Escritura: Gn 2, 24 y Mt 19, 5 cuyo contenido tiene aquí su fundamento antropológico. Por su original condición sexuada, el hombre creado está capacitado y llamado a la perfección de sí en la vinculación amorosa con el otro, cuya forma más plena es el amor entre hombre y mujer.

En realidad, toda otra forma de amor personal (hacia el padre, hacia el amigo, hacia Dios...) se aloja en la perspectiva de la condición sexuada que, una vez más, no sólo corrobora la fundamental condición del hombre como ser menestero y necesitante, sino que encauza esa menesterosidad hacia el único fin que puede colmar en plenitud el radical carácter co-existencial del yo personal, el tú; fruto del encuentro con ese tú es el reconocimiento, aceptación y prolongación compartida del proyecto o don que es la vida del yo personal. Y así, aquilatando el lugar que ocupa el amor (en su altura como relación hombre-mujer) en la estructura empírica como floración de la condición amorosa del hombre, indica nuestros autor:

Su posibilidad surge cuando la necesidad es doble o bilateralmente personal: cuando una persona necesita a otra persona en cuanto tal; y entonces la necesidad no es solo activa –menester–, sino dramática y argumental. No solo por el carácter nunca dado, sino «viniente», de la persona, sino además porque la condición sexuada de la vida humana establece una disyunción polar, recíproca y proyectiva, de un sexo hacia el otro, creando así un campo magnético de la convivencia. Solo sobre este supuesto se hace inteligible la condición amorosa, irreductible a la vida meramente psíquica y que no se agota en actos, sino que consiste en una instalación radical o, más rigurosamente, en un carácter esencial que sobreviene a la unitaria instalación humana. La forma en que lingüísticamente se expresa esto es el «en» de las palabras «enamorarse» o «enamoramiento», que indican algo más radical que los *actos* expresados por el verbo «amar»: la instalación de la persona en su condición amorosa en su concreción respecto de otra persona. Y esto solo es posible cuando cada una alcanza la plenitud de su realidad. Éste es el que podríamos llamar «lugar ontológico» del amor en sentido estricto, interpretado biográficamente y dentro del marco de la estructura empírica<sup>72</sup>.

Ésta es la zona de realidad en que acontece el amor en sentido estrictamente personal. Su condición amorosa permite al amante acceder ante el amado a esa «impresión de unicidad»<sup>73</sup> que es característica del amor ya en su nacimiento. Más allá de su posible carácter fugaz, o de que la experiencia amorosa se consolide, Marías observa que el enamoramiento estimula la intensidad con que el amante percibe su propia persona. El amado se presenta al amante como promesa de una nueva configuración para la propia vida que se desea comprender y poseer. Una genuina actitud amorosa, más allá de cualquier suplantación o vigencia social, permite al amante la concentración sobre la propia condición personal.

El que empieza a amar se siente «más suyo», a la vez que «enajenado» [...] El que ama se percibe como más real; ha experimentado un incremento ¿de qué? No de sus dotes, facultades o recursos, sino de sí mismo, de su realidad; el quién que es le parece intensificado [...] Normalmente es una experiencia en alguna medida dolorosa, porque significa una poderosa necesidad, de problemática satisfacción<sup>74</sup>.

72. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 220.

73. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 128.

74. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 142.

De ahí la segunda característica distintiva del amor que fluye del enamoramiento: la ilimitación. Frente al amor de amistad, que reconoce límites, el amor intersexual «pide más cercanía, más respuesta, más tiempo, más intimidad, más integridad, más respuesta»<sup>75</sup>. Así entendido, el amor es capaz de reordenar y encauzar el proyecto de vida que es la persona<sup>76</sup>, al punto de que «en el *enamoramiento*, no solo me proyecto amorosamente hacia la persona amada, sino que ésta se convierte en *mi proyecto*»<sup>77</sup>. Ambas personas comunican sus circunstancias, y la persona de cada amante queda confirmada en la del amado. La ubicación en el ámbito del proyecto personal permite captar el amor intersexual, entre la pluralidad de formas amorosas, como constitutivo de la realidad de la persona, es decir, de rango ontológico. Por el momento, dejemos aquí la explicación. La realidad del amor volverá a ser objeto de atención al tratar de la estructura metafísica de la persona (ante Dios).

### 2.5 *Tiempo humano e identidad de la persona*

El tiempo ha sido argumento de reflexión para numerosos pensadores, de san Agustín a Heidegger, pasando por alguno tan cercano a la sensibilidad de Marías como Miguel de Unamuno. Cuando el hombre hace experiencia del tiempo no solo como devenir exterior (instantes, edades, estaciones), sino como pasaje de transformación interior, se interroga por aquello que permanece de sí en su identidad presente, ya sea como proveniencia del pasado o previsión de futuro. ¿Qué significado adquiere en la biografía del hombre la temporalidad que afecta su vida? Antes de cualquier otra consideración, conviene notar que el tiempo condiciona en su raíz la vida del hombre, le proporciona articulación como magnitud temporalmente finita<sup>78</sup>; comenzando por la evidencia de su limitación entre un inicio (nacimiento) y un fin (muerte). No obstante tal evidencia, y a la vez, la biografía de la vida personal emana una especial percepción de la magnitud temporal. Bajo esta premisa, el tiempo no es pura sucesión de instantes, sino parte integrante del carácter proyectivo de mi vida que hace de cada instante un *momento*. En palabras de Marías: «el tiempo no se limita a ‘pasar’, sino que tiene estructura; y ésta no es la de la simple duración o cuantificación, sino la que impone la realidad proyectiva de la vida»<sup>79</sup>. Así pues, con respecto al tiempo, muestra de nuevo la persona una íntima capacidad de percepción que rebasa la experiencia evidente del carácter sucesivo y fungible de la vida.

Boecio definía la eternidad como la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable –*aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*–; y

75. J. MARÍAS, *La mujer y su sombra*, 196.

76. Algo que había advertido con perspicacia Ortega y Gasset al hablar de la excentricidad esencial del alma enamorada, tal y como advierte Marías al comentar el ensayo que su maestro tituló *Geometría sentimental*. Cf. J. MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*, 145-156.

77. J. MARÍAS, *Persona*, 104.

78. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 246.

79. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 249. Cf. esta misma perspectiva en X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 607-633.

esta fórmula está pensada, como se desprende del contexto, por oposición a la estructura de la vida humana, que no es interminable, sino finita, y se posee de modo imperfecto y sucesivo. La vida humana es *hacer*, drama, y solo se posee a sí misma y alcanza su realidad una incluyendo –en los modos deficientes de la retención y la protección– su figura completa con su pretérito y su futuro, por tanto, en distensión temporal<sup>80</sup>.

La persona es capaz de retener, proteger y proyectar el tiempo, pues se trata de una realidad en avance hacia la luz ilimitada del ser. Aquí reside el fundamento mismo de la historicidad de la vida personal humana y, por tanto, del devenir histórico.

En el pasar, acontecer, ocurrir o discurrir de mi vida, el tiempo se percibe inmediatamente como *entorno* más que como magnitud cósmica. Es decir, «la vida humana no ‘dura’ más o menos, como un edificio o un utensilio, ni siquiera como un organismo, sino que tiene un ‘argumento’»<sup>81</sup>. El tiempo se hace presente como pasado o futuro en función del quehacer o proyecto que define la vida de cada hombre. «Y de ahí nacen todas las formas concretas de sentirse en relación con el tiempo: la expectativa, la espera, la esperanza, la desesperación, la desesperanza»<sup>82</sup>. En definitiva, también el tiempo posee carácter vectorial. En un intento de traducir la vivencia del vector empírico del tiempo en la biografía que ostenta el *quién* personal, Marías ha acuñado el adjetivo «futurizo»<sup>83</sup>.

«El carácter futurizo del hombre hace que su realidad se le presente como programa; no es solamente que tenga que anticipar las cosas por venir, que anticipe el futuro: es que se anticipa a sí mismo»<sup>84</sup>. El hombre es un ser futurizo, es decir, argumentalmente orientado hacia el futuro. Vive asentado en un pasado y ha de enfrentar el presente, pero el modo en que vive –argumentalmente, proyectivamente, dramáticamente–, hace de él una realidad esencialmente referida al futuro. Futuro no dice relación a algo que será, sino a lo que puede ser entre las posibilidades que afectan e integran el proyecto personal. Porque, como veremos, al hablar de la constitución del ser personal, *estar en el mundo* no representa una operación segura, no es sinónimo de respuesta a un programa ya determinado o fijado; porque la persona se caracteriza esencialmente como *ejecutividad*, esto es, realidad no dada, no acabada, sino en camino o viniente.

El «yo» pretérito, a medida que «va siendo», una vez que «ha sido», deja de ser yo y se convierte en circunstancia: el yo que fui es algo que encuentro, con lo que tengo que contar, que me condiciona, es decir, que *me* afecta como los demás ingredientes de mi circunstancia. El yo *ejecutivo*, el verdadero yo en su función pronominal –no sustantivado, no «el yo»–, aquella en que digo «yo», es presente, es pura presencialidad y actuali-

80. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 238. Cf. S. BOECIO, *De consolazione philosophiae*, V, 6: PL 63, 857.

81. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 248.

82. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 251.

83. Como académico, él mismo instó su inclusión en el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, a partir de su vigésimo primera edición aparecida en 1992.

84. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 89.

dad, pero su realidad consiste en proyectarme vectorialmente hacia el futuro; yo no soy futuro, sino presente y actual o actuante, por tanto, *futurizo*<sup>85</sup>.

En definitiva, el hombre no cuenta sólo con un espacio de realidad (lo dado), sino también de irrealidad. Su caracterización como *futurizo* en el nivel de la estructura empírica nos pone en la pista de la categoría de *irrealidad* como componente de la identidad (proyectiva, narrativa) que forma parte de la caracterización ontológica de la persona. La estructura empírica no supone, pues, una evasión del tiempo que correspondería a un esquema abstracto de la vida humana; sino que guarda la posibilidad de que el hombre se libere de cierto esquematismo temporal que, en realidad, es aplicable sólo a las cosas; y, a él mismo, en la medida en que quedase asimilado al estado de cosa. En síntesis, de igual modo que el análisis de la condición sexuada nos abre las puertas a la significación *personal* del amor, también el examen de la temporalidad humana nos permite anticipar en la estructura empírica el acceso a uno de los caracteres irrenunciables de la metafísica de la persona: su capacidad de irrealidad o condición futuriza.

### 3. Estructura metafísica del ser personal

Las sucintas incisiones en el desarrollo histórico en torno a la intelección del ser del hombre que nos ha proporcionado nuestro trabajo hasta aquí, nos permiten reparar en el hecho de que una buena parte del pensamiento contemporáneo ha sometido a una importante operación de corrección el concepto «naturaleza humana», como paradigma epistemológico por excelencia para responder al interrogante «¿qué es el hombre?». La sustitución del pronombre interrogativo que propone Marías –*quién*, en lugar de *qué*–, es síntoma evidente de la necesidad de re-proponer en sus justos términos una concepción más dinámica de la naturaleza humana, que permita considerar la identidad del ente (*mismidad*, dirá Marías) que denominamos persona en el horizonte global de lo que significa la existencia humana como proyecto de ser del que forman parte las coordenadas fundamentales de la vida del hombre: su adscripción empírica y sus capacidades de autodeterminación (o *estructura biográfica*, según Marías): razón, libertad, amor, autenticidad y felicidad.

Nos disponemos a trazar el camino que conduce aquí. A partir del legado orteguiano en torno a la valencia metafísica de la *vida* humana, se dibuja una triple tarea sucesiva: la necesidad de replantear la pregunta por el ser del ente que llamamos persona (nueva *ratio entis*), la identificación de las constantes argumentales que permiten la identificación del *yo* (primer yo de la fórmula orteguiana) como núcleo que cohexiona la diversa realidad empírico-histórica del hombre; y, finalmente, el estudio de aquellas de esas constantes que caracterizan más notoriamente dicho núcleo

---

85. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 248. Cf. J. MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, 139-141; donde el autor repite este argumento criticando el método de análisis freudiano *hacia atrás* en un intento de ubicar la clave de la personalidad humana en un yo pretérito.

*personal* en clave de *ultimidad* (creaturidad y amorosidad). Esta última tarea corresponde al desarrollo del capítulo siguiente.

### 3.1 A la búsqueda de una nueva «ratio entis»

#### 3.1.1 La metafísica como teoría de la vida humana

¿En qué sentido ha de interpretarse la denominación aristotélica de la metafísica como «teoría de la verdad»<sup>86</sup>? Cuando Aristóteles al comienzo de su *Metafísica* rastrea los antecedentes de su mismo pensamiento, establece, aun subrayando sus diferencias, una esencial comunidad de interés entre los más cercanos que filosofaron<sup>87</sup> y los que primero teologizaron<sup>88</sup> acerca de la verdad. En ambos intuye Aristóteles el inicio de un camino o método interesado en encontrar el origen de donde brota todo y su consistencia propia; dos ideas que laten tanto en la noción de *physis*, como en la de *moira*, «análogo preteorético de la *physis*»<sup>89</sup>. Un método para ir de lo patente a lo latente «y convertir la caprichosa e indomable ‘revelación’ de lo que la realidad es en el fondo en activa y humana ‘develación’ de la verdad»<sup>90</sup>. Es decir, la nueva disciplina teórica nace como reclamo de una necesidad radical que tiene la vida del hombre de «averiguar –*verificare*, *verum facere*»<sup>91</sup>— lo que son las cosas; de huir de una ignorancia que es incapaz de satisfacer plenamente la fe en el oráculo y la narración del mito. En esta demanda radica Aristóteles, señala Marías, «la idea de *alétheia* como desvelamiento o *patencia* de lo real, de lo que *verdaderamente hay*, de lo que las cosas son *de verdad*, es decir, lo que *eran* ya desde siempre en su fondo arcaico y primario –principio, *arché*—, y por tanto *son* y *serán* siempre»<sup>92</sup>.

Ésta es la exigencia donde se origina esa forma suprema de saber o *epistème* capaz de demostrar desde sus principios las cosas que *son* y, a la vez, de contemplarlas mediante una visión noética. Es la exigencia que funda en sus inicios el edificio de los principales contenidos de la metafísica como disciplina: la idea aristotélica de sustancia y los esquemas conceptuales con que se intenta explicarla (materia y forma, potencia y acto). Y es el principio que, según Marías, ha de reobrar en la re-

86. «ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία», ARISTÓTELES, *Metafísica* II, 993 a 30.

87. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 982 b 12.

88. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 983 b 29.

89. J. MARIAS, *Introducción a la filosofía*, 345. En este mismo lugar (p. 344-353), explica Marías en qué sentido se puede considerar relacionada la *moira* (*fatalidad* o *destino*, que es motor de la tragedia griega) a que se refieren Heráclito, la *Teogonía* de Hesiodo o la *Odisea* de Homero, con la *physis* (naturaleza) de Parménides: «La diferencia entre la *moira* y la *physis* corresponde a la distancia entre ese modo de pensar que es la *adivinación* de lo fatal mediante el oráculo y aquel que consiste en *conocer* lo que es mediante el *noûs* y el *logos*. Se trata de dos formas de pensar que conducen a dos maneras de saber a qué atenerse: la primera estriba en poder contar con lo decretado, con lo que ha de acontecer (τό πεπωμένον), la segunda, por el contrario, consiste en conocer, esto es, en saber lo que las cosas son (τὸ ὄν)», p. 347.

90. J. MARIAS, «Idea de la Metafísica», *Obras* II, 378. Puede verse una explicación sintética en lengua alemana del razonamiento que sigue en ID., «Die Metaphysik als Theorie des Menschenlebens».

91. J. MARIAS, «Idea de la Metafísica», *Obras* II, 379.

92. J. MARIAS, «Idea de la Metafísica», *Obras* II, 377.

cuperación de la teoría de la sustancia en su capacidad de respuesta al requerimiento de la realidad del ente que llamamos persona.

El problema a considerar reside en que cuando la metafísica se pone en marcha y trata de cumplir con su función de desvelar lo que la realidad es, para hallar así una certidumbre radical sobre ella, ha caído en la tentación de suplantar la realidad misma por esquemas de interpretación que privan a la metafísica de la pretendida radicalidad. Uno de los momentos en que se ha hecho efectivo ese riesgo es el que enuncia la expresión *metaphysica sive ontologia*<sup>93</sup>. Esto es, el hecho de que la pregunta por el ser o indagación acerca de qué son las cosas, haya sido cubierta por un supuesto: «la creencia en el ser, la creencia preteorética y –en ese sentido injustificada– de que las cosas ‘son’, tienen un ser o consistencia que podemos buscar y encontrar»<sup>94</sup>. Ésta es la raíz de las críticas que se repiten en la historia del pensamiento hacia la metafísica, y culminan con la decisiva discusión en torno a su legitimidad que supone tanto el giro copernicano de Kant, como el posterior positivismo que representa Comte ante los excesos del idealismo<sup>95</sup>.

Heidegger y Ortega representan para Marías la posibilidad de una vuelta a la metafísica en su originaria pretensión aristotélica. Mas no en el sentido de otros intentos contemporáneos: el de la reivindicación y justificación de la metafísica en su forma escolástica como reacción a la filosofía moderna (teología de la primera mitad del siglo XX); o el de la recuperación del interés por el acceso a la realidad mediante la reconquista de la objetividad (fenomenología). Heidegger y Ortega culminan, en cierto modo, una vía de vuelta más sutil, ligada al descubri-

93. Para Marías, esta expresión de Christian Wolff († 1754) cierra el círculo de la metafísica clásica que nuestro autor interpreta, en visión de conjunto, condicionada por los hallazgos filosóficos de Aristóteles; esto es, por la manera en que éste responde a la aporía parmenídea del ente uno y múltiple con la doctrina o esquema interpretativo de los modos de ser, entre los que el primario y fundamental es la *ousía* o sustancia. La metafísica aristotélica se configura como ciencia contemplativa de la sustancia que es sabiduría divina a la que el hombre llega, aunque sea de modo imperfecto, hasta poder alcanzar cierto grado de amistad habitual con la sabiduría (sentido originario de la *philosophia*). Es necesario tener en cuenta además, que el problema metafísico está íntimamente vinculado (y condiciona) en Aristóteles a la lógica, la física y la ética: a los modos de ser siguen los predicados lógicos en que el ser puede decirse; la estructura interna de la sustancia explica la posibilidad de la naturaleza como principio de su realidad y movimiento; por último, la vida teórica (contemplativa) es la vida considerada en su plenitud de humanidad y felicidad. Dicho esto, aun en las diferencias de situación histórica y variedad de objetivos intelectuales, para Marías la historia posterior de la metafísica hasta su culminación en la inflexión cartesiana, que reside en la distinción entre sustancia pensante y sustancia extensa (y su influencia en la metafísica del siglo XVII en torno a la comunicación de las sustancias: Malebranche, Spinoza, Leibniz, Berkeley), se encuentra bajo la influencia de la antigua denominación aristotélica (*ciencia de la sustancia*) que propicia el afianzamiento de la metafísica como ontología. Cf. J. MARÍAS, «Idea de la Metafísica», *Obras II*, 380-384.

94. J. MARÍAS, «Idea de la Metafísica», *Obras II*, 393.

95. Cf. J. MARÍAS, «Idea de la Metafísica», *Obras II*, 385-388; donde, junto a las críticas de Kant y Comte, se repasan las objeciones de Descartes, Hobbes y Locke sobre la inaccesibilidad de los objetos de que se ocupa la metafísica (carácter suprasensible); la de Voltaire sobre el carácter ‘transnatural’ de los objetos de la metafísica; la de Hume que, extremando la postura sensualista, disuelve el cuerpo de la metafísica tradicional (los conceptos de sustancia, alma y causa).

miento de ciertas realidades irreductibles ante las que se experimenta la insuficiencia de todo conocimiento explicativo de lo real: la existencia (Kierkegaard), la vida y la historia (Dilthey). Heidegger, por un lado, operando la distinción entre ser (*Sein*) y ente (*Seiende*), y trasladando el problema del pensamiento del ente a aquello que hace que el ente sea, es decir, el ser. Ortega, por su parte, mostrando que *ser* no es la *realidad* sin más –sino una interpretación de ella– a la que prefiere identificar como *lo que hay*<sup>96</sup>. Y eso que hay, donde radica toda realidad, me es accesible en la intuición directa de *mi vida*, «que no sólo es *ésta* en el sentido de ser vida individual, sino en otro más profundo y decisivo: que es una absoluta posición de realidad *irreductible*, circunstancial y concreta»<sup>97</sup>. La experiencia misma del vivir reclama su puesta en marcha como razón (vital), es decir, el mismo movimiento que ejecuta mi vida es *instrumentum reddendi rationem* con la función de desvelar lo que las cosas *son de verdad*. «Entender significa, pues, referir algo a la totalidad de mi vida en marcha, es decir, de mi vida haciéndose, *viviendo*»<sup>98</sup>. Inspirado en la filosofía de Ortega, Marías alarga la reflexión del maestro sobre la «experiencia de la vida». Un concepto que, a primera vista, podría descalificarse como forma de conocimiento trivial o vulgar y que,

96. Para la filosofía de la razón vital, el punto de partida no es el ser (lo que es) sino la realidad (lo que hay), pues el método fenomenológico muestra que vivimos originariamente entre y frente a las cosas, y que la afirmación del ser de las mismas surge de la esencial universalidad del ser tan pronto como el hombre se sitúa en la esfera del conocer (cf. cap. I, § 1.2.2: la crítica que ya hemos reseñado a la afirmación de santo Tomás, *Sth* I-II, q. 94, a. 2). En el fondo, siguiendo a Ortega, Marías parte del hecho de que nos encontramos, vivimos o somos entre las cosas y que la pregunta por lo que las cosas son se estabiliza en la «creencia» de que son porque *lo que es* acaba constituyéndose –en el avanzar de la ciencia metafísica– en interpretación de *lo que hay*. Conviene por ello distinguir entre realidad (lo que hay o *haber*) e interpretación de la realidad (lo que es o *ser*) porque, si bien el modo en que el hombre ha de habérselas con la realidad es mediante su acción interpretativa, un pretendido contacto radical con la realidad (razón de ser de la metafísica) ha de ser consciente del papel interpuesto que juegan las interpretaciones a la hora de trascender de las mismas a la nuda realidad. Lo cual no significa: (1) ni prejuzgar sobre la verdad o falsedad de las interpretaciones; (2) ni caer en la ilusión de un pensar que proceda sin supuestos. Dicho esto, el *haber* también es una interpretación o esquema intelectual de lo real, pero, a decir de Marías, más abierto y receptivo –en su aparente generidad– a esa situación inicial e insoslayable que es en la que se encuentra mi vida como constituida por la circunstancia (que es su posibilidad y resistencia). «En otros términos, mi vida es el supuesto de la noción y el sentido mismo de la realidad, y esta solo resulta inteligible desde ella; esto quiere decir que sólo dentro de mi vida se puede comprender en su radicalidad, en su sentido último, el término *real*. Pero no se olvide que cuando hablamos de *algo real*, y derivamos su momento de ‘realidad’ de mi vida, queda en pie la cuestión de la relación con ella de ese ‘algo’; dicho con otras palabras, decir que yo soy un ingrediente de la realidad no significa en modo alguno que yo sea parte o componente de las cosas o entes reales, sino que su ‘haberlos para mí’, en su ‘radicar en mi vida’ se funda el sentido efectivo de su ‘realidad’, entendida como dimensión o carácter de eso que es real», J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 369. Se entiende ahora mejor la crítica de nuestro autor a la ontología como hipoteca de la metafísica al privarla de radicalidad. En el fondo, sólo cabe una definición de metafísica que consiste en señalar su contenido a la luz de la situación que la origina y constituye justamente a la metafísica en saber radical; donde la ontología, saber radicado, tiene su legítima ubicación. Cf. J. SOLER PLANAS, *El pensamiento de Julián Marías*, 76-84.

97. J. MARÍAS, «Idea de la Metafísica», *Obras* II, 402.

98. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 231. Cf. J.A. ABBOTT, «Julián Marías y el concepto dinámico de la vida».

por el contrario, posibilita la apelación a la existencia concreta y a «poseer la vida como tal. Es lo que nos permite *no quedarnos en las cosas*, perdidos entre ellas, sino recurrir de cada cosa a la vida»<sup>99</sup>. La experiencia de mi vida es «el alvéolo de la razón vital, donde esta se aloja y funciona, donde cumple su papel de aprehender la realidad en *su* conexión, poniendo en marcha la unidad sistemática de la vida misma»<sup>100</sup>. La experiencia de la vida, en su calidad pre-teórica, puede identificarse como filosofía en ciernes, si podemos expresarnos así; pues, «el encuentro efectivo con la realidad –no meramente mental o teórico– acontece *viviendo*»<sup>101</sup>. Y, aun reconociendo su peculiar calidad conceptual en tanto precedente del lenguaje coloquial, podría asimilarse en cierto modo a lo que Heidegger denomina *comprensión preontológica del ser*<sup>102</sup>. La experiencia de la vida representa para Marías una vía de acceso a la realidad y de formulación de su verdad cuyos antecedentes primitivos pueden rastrearse en analogía con el oráculo helénico y la sabiduría veterotestamentaria<sup>103</sup>. La experiencia de la vida es, en definitiva, condición de posibilidad de esas otras *experiencias* que decantan la presencia del ser personal: temporalidad, corporeidad, mundanidad, alteridad, mortalidad<sup>104</sup>.

La vinculación orteguiana de las palabras vida y razón constituyen en Marías el horizonte sobre el que él cree posible recuperar el afán de la metafísica por conceptualizar la evidencia de la realidad global y, en ella, la «frágil evidencia»<sup>105</sup> que identifica la realidad irreductible del hombre como persona. Lo cual no implica, por tanto, sólo la posibilidad de «tomar posesión de las diversas realidades, tal como se presentan al hombre como persona, en su vida y no fuera de ella»<sup>106</sup>; sino la oportunidad de dar razón de la vida humana en su mismidad, más allá de sus vivencias o contenidos parciales, es decir, «afrontar el problema decisivo de su estructura, de la dinámica polaridad entre un yo o un *quién* y una circunstancia que con ese yo abstracto constituye el yo real y concreto que soy yo como efectiva realidad viviente»<sup>107</sup>. Sigamos profundizando en la definición de hombre.

99. J. MARÍAS, «Un escorzo de la experiencia de la vida», 128.

100. J. MARÍAS, «Un escorzo de la experiencia de la vida», 129.

101. J. MARÍAS, «Un escorzo de la experiencia de la vida», 142.

102. «La pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser», M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 4, 37.

103. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 341-347.

104. Las páginas que siguen nos permitirán añadir aspectos que completen esta primera aproximación a la experiencia de la vida. Una expresión no exenta de la problemática que acarrea consigo el término *experiencia*; uno de los conceptos, a decir de Gadamer, «menos ilustrados y aclarados» por haber sido recordado su contenido originario al haber quedado sometido al esquema epistemológico de las ciencias naturales. Cf. H. GADAMER, *Verdad y método* I, 421. Para encuadrar esta concepción de Marías en la trayectoria del concepto en la filosofía contemporánea, puede verse: J. FERRATER MORA, «Experiencia», DF, II, 1094-1101; G. GIANNINI-M. ROSSI-A. PIERETTI, «Esperienza», EF, IV, 3624-3642.

105. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 61-67.

106. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 119.

107. J. MARÍAS, «Idea de la Metafísica», *Obras* II, 412.

### 3.1.2 *El concepto «sustancia»*

A la hora de determinar el sentido de ser de *lo que hay*, el pensamiento de Ortega opone el concepto de *mi vida* «como modo de ser radical»<sup>108</sup> al clásico de *sustancia*, diferenciando lo que él llama el «ser indigente» –en el que el yo y su circunstancia o mundo se encuentran unidos «en activa correlación»<sup>109</sup> por la operación radical del vivir–, frente al «ser sustantivo o substancial, ser inmóvil e invariable»<sup>110</sup> de la filosofía clásica, del que Descartes, según Ortega, aun no había llegado a desprenderse al ligarlo inmediatamente a la unicidad, independencia y suficiencia de Dios:

El ser que para ser no necesita ningún otro –*nihil indigeat*. El ser sustancial es el ser suficiente –independiente. Al toparse con el hecho evidentísimo de que la realidad radical e indubitable es yo que pienso y las cosas en que pienso –por tanto, una dualidad y una correlación– no se atreve a concebirla imparcialmente, sino que dice: puesto que hallo estas dos cosas unidas –el sujeto y el objeto, por tanto, en dependencia– tengo que decidir cuál de las dos es independiente, cuál no necesita del otro, cuál es el suficiente. Pero nosotros no hallamos fundamento alguno indubitable a esa suposición de que ser sólo puede significar «ser suficiente». Al contrario, resulta que el único ser indubitable que hallamos es la interdependencia del yo y las cosas –las cosas son lo que son para mí y yo soy el que sufre las cosas–, por tanto, que el ser indubitable es por lo pronto no el suficiente –sino «el ser indigente». Ser es necesitar lo uno de lo otro<sup>111</sup>.

Pensando en el hombre y, recogiendo esta indicación de Ortega sobre *mi vida*, según Marías la idea de sustancia que funda la ontología aristotélica no representa el mejor camino para conocer el ser de la persona, pues encierra una consideración objetivante de la misma<sup>112</sup>. El ser del hombre es diverso del ser del universo, y requiere una aprehensión intelectual propia. Es posible alcanzar a conocer el núcleo de la identidad personal, pero no objetivarlo o considerarlo agotado: «la persona nunca está acabada de ver, porque nunca está acabada: dos personas frente a frente, son emergentes, ninguna está ‘dada’; la contemplación mutua es argumental y no concluye nunca»<sup>113</sup>. Sin embargo, no hay por qué renunciar a la sustancia pues, «el ver-

108. J. ORTEGA Y GASSET, «Qué es filosofía», OC., VIII, 345.

109. J. ORTEGA Y GASSET, «Qué es filosofía», OC., VIII, 343.

110. J. ORTEGA Y GASSET, «Qué es filosofía», OC., VIII, 339.

111. J. ORTEGA Y GASSET, «Qué es filosofía», OC., VIII, 350. Se refiere Ortega a la expresión: «Cuando concebimos la sustancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir», R. DESCARTES, *Principios de la filosofía*, 1ª Parte, 51. En otro lugar asigna Ortega a la conciencia de pecado que propicia el cristianismo («esto es, reconocerse el hombre y todo en su derredor como algo indigente, deficiente, degenerado y menesteroso, menesteroso de pleno ser, de salvación») una de las raíces de aquella concepción de ser que rompe el cerco de la substantividad y la suficiencia («de la paganía helénica») y reconoce «que toda realidad, se entiende intramundana, es justo lo contrario –un ser indigente, un ser menesteroso, deficiente (y que no se basta a sí mismo), y, que, sin embargo, es», J. ORTEGA Y GASSET, «Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: *A Study of History*», OC., IX, 1392.

112. Cf. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 116.

113. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 376.

dadero problema metafísico estriba en que este admirable concepto aristotélico tiene que desplazarse del horizonte de las cosas, para el que fue originariamente pensado, a esa tierra desconocida y todavía escasamente explorada que es la persona»<sup>114</sup>.

Si la razón se entiende «como función esencial *de* la vida y la historia»<sup>115</sup> o, «es la vida misma en su función de aprehender la realidad»<sup>116</sup>, al realizar esta operación la razón actúa metodológicamente adaptándose al modo de ser peculiar de la vida (humana), operando para ello una transformación de sus instrumentos, y sobre todo, del concepto. En referencia al concepto, la razón vital trata de evitar la separación entre su esquema lógico y su función significativa. En otras palabras: «la cosa que ha de ser aprehendida ejerce una modificación sobre el *concepto* para exigirle que se adapte más rigurosamente a ella, y el concepto recupera así, con el reconocimiento de su mero carácter instrumental, la plenitud de su eficacia»<sup>117</sup>. Entender desde esta clave la relectura que hace Marías del concepto clásico de sustancia, resulta esclarecedor para acercarnos al modo en que describe la consistencia metafísica de la persona. Vayamos paso a paso.

Marías advierte que la idea de sustancia, clave de interpretación de la realidad, tiene en Aristóteles dos sentidos básicos recogidos en los términos *ousía* e *hypokeímenon*. Concebida como *ousía*, la sustancia dice relación, incluso en el lenguaje habitual, a aquello de que dispone una cosa, su haber o sus posibilidades. Concebida como *hypokeímenon*, la sustancia se refiere a lo que está debajo, lo que subyace o es substrato de lo que es accidental. Entre esos dos sentidos, el primario es el de *ousía* pues, «por tener un haber propio puede la sustancia ser un sujeto del que se prediquen los accidentes»<sup>118</sup>. A partir de aquí elabora Aristóteles un entramado de conceptos para explicar la estructura ontológica de la sustancia. Fundamentalmente: materia y forma, potencia y acto. Valiéndose de textos de la *Física* y la *Metafísica*, Marías repasa el modo en que Aristóteles hace funcionar este esquema explicativo en los diversos ámbitos entitativos: los entes artificiales, los naturales y los vivientes<sup>119</sup>.

Vamos a reportar tan sólo un ejemplo en el que primero Ortega, y después Marías, aprecian cómo Aristóteles ha entrevisto que el sustantivo *ser* también puede adquirir el sentido de verbo de acción, movimiento o ejecución. Es decir, que la idea de lo real también puede identificarse como potencialidad o dinamismo, y no sólo como actualidad pura. El ejemplo corresponde a esa esfera superior de la vida del viviente que es el pensar.

En efecto, tanto Ortega como Marías recuperan un paso del *De anima* que conectan a otro de la *Metafísica* en que Aristóteles analiza aquel tipo de acto que es sinónimo de *ser* al que se asocia la potencia como potencia de ser; es el acto per-

114. J. MARÍAS, *Persona*, 60.

115. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 237.

116. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 204.

117. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 234.

118. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 67.

119. Cf. J. MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, 94-103.

fecto al que denomina actualidad, y distingue de aquel otro que llama movimiento o actividad<sup>120</sup>. Pues bien, en el *De anima* recaba Ortega el momento en que Aristóteles comenta el sentido de la operación del pensamiento o meditación –el paso de la ignorancia a la ciencia–, que es propia del ser inteligente. En esa operación observa Ortega ejemplificada –mediante la doctrina de la potencia y el acto– la distinción que es posible en dicha doctrina entre *movimiento*, como paso de la potencia al acto, y *actualidad*, como modo diverso de cambio que es característico del acto mismo. En efecto, pensar implica un cambio en el hombre. Y como en todo cambio se da un tránsito de un *de dónde* se viene hacia un *a dónde* se va. Ahora bien, señala Aristóteles, cuando se trata del pensar o teorizar se da la paradoja de que no se pasa a otra cosa, sino que es una acción inmanente en la que coinciden el fin y la actualización. En efecto, señala Aristóteles: «De hecho, aquel que posee el conocimiento lo ejerce, y esta actividad o no es una alteración (ya que se trata de un crecimiento del sujeto hacia sí mismo y la propia realización), o más bien se trata de un tipo diverso de alteración»<sup>121</sup>. Ciertamente, el proceso cognitivo no es un proceso que termina, pues no concluye, sino que se reactiva siempre desde sí mismo; consiste en la actualización y conservación de una potencialidad y, así, en la autorrealización del sujeto. Comenta Ortega:

Nótese que lo que en este fenómeno sorprende a Aristóteles es que el paso de la potencia inicial al acto de pensar no implica *destrucción de la potencia*, sino que es, más bien, una conservación de lo que es en potencia por lo que es en perfección (*entelequia*), de modo que potencia y acto se asimilan [...] Es lo tradicional y lo obvio entender la noción de «ser potencial» mirándola desde el «ser en acto o pleno». Yo pretendo que lo mejor del concepto de «acto» se escapa si no se le ve desde la noción de potencia y no se advierte que en la «actuación» interviene como tal la potencia<sup>122</sup>.

En efecto, aunque Ortega no siempre emplee con precisión los términos ser y sustancia<sup>123</sup>, para no ser injustos con el análisis orteguiano –y en definitiva, con el del propio Marías– de la metafísica clásica, no puede obviarse que Ortega no ignora, como acabamos de ver, que la perspectiva inmovilista no es única en Aristóteles<sup>124</sup>, sino que

120. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica IX*, 1048 b.

121. Cf. ARISTÓTELES, *De anima II*, 417 b.

122. J. ORTEGA Y GASSET, «Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier (Ideas para una historia de la filosofía), OC., VI, 167 y 169.

123. En las numerosas ocasiones en que emprende la revisión de la metafísica del ser, parece homologar el ser de Aristóteles a la cosmovisión estática de Parménides, así como la concepción tomista de la *substantia* a la *res cogitans* cartesiana. Así, por ejemplo, Ortega muestra continua prevención hacia la definición clásica de la persona heredada de Boecio: «rationalis naturae individua substantia», *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3: PL 64, 1345. Pues bien, un estudio atento de la misma, y de su recepción en pensadores tan decisivos como Tomás de Aquino muestra que, en realidad no está tan alejada de la reivindicación orteguiana que concibe el *humanum* como *esse* dinámico. Puede verse el intento de mostrar este extremo en el inventario crítico que conforma el cap. V. Cf. R. LUCAS, *Hacerse hombre. La filosofía del hombre según Ortega y Gasset*, 140-143.

124. Cuya decisión fundamental a la hora de entender el ser (lo real) prima ciertamente la actualidad sobre la posibilidad «ὄτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμειός ἐστιν», ARISTÓTELES, *Metafísica IX*, 1049 b 5.

el Estagirita también ha intuido que el ser consiste en estar haciendo su esencia, en estarla ejecutando. Es lo que se puede colegir de la teoría del ser en acto como actualidad o ἐνέργεια ὄν con que Aristóteles se refiere al acto como «ser en la plenitud de su sentido»<sup>125</sup>. Es decir, que ha podido escapar del riesgo paralizador que invoca el concepto sobre la idea de ser. *Energeia* dice relación al acto en tanto *ser en la plenitud de su sentido*: pues aunque tenga término (τέλος), no tiene conclusión (πέρας) ya que no pretende llegar a otro estado, sino marchar; de modo que el acto se convierte en potencia de sí mismo. Ahora bien, tampoco es correcto concebir el ser como pura potencialidad si ésta equivale a posibilidad nunca cumplida. Más bien, entiende Ortega, ha de hablarse de un constante nacer de nuevas posibilidades al ejecutar las posibilidades cumplidas o actuadas, evitando someter este proceso a una mera teleología que, en última instancia, inmovilizaría la esencia y adulteraría el movimiento.

Más allá del juicio crítico que merezca este análisis en la obra de Ortega, esta intuición sobre la dinámica del acto es la que permitirá a Marías, siguiendo a su maestro, profundizar en el alcance antropológico de la categoría de lo posible ante la evidencia vital del ser personal del hombre como ser en camino o viniente; como aquel que tiene su identidad en el proceder mismo (poder-ser-más) y, por ende, como realidad proyectiva y futuriza –cuya narración o biografía no acaba, pues vivir significa seguir viviendo– en que la alteridad funciona como movimiento que no es pura alteración del *quién que se es* (acto), sino impulso que reobra la potencia de ser de esa mismidad personal con que se define la verdad de quién se es; de modo particular cuando se trata de ubicar el sentido que corresponde a aquella capacidad de trascendencia que nos define con mayor radicalidad frente a las cosas: la relación yo-mundo, yo-tú, y la relación yo-Absoluto (Dios). A la luz de la co-actualidad aristotélica del pensar y lo pensado es posible plantear la inagotabilidad que define al viviente personal que, en rigor no *es*, sino que *está*, es decir, que es estando, saliendo de sí, proyectándose, progresando, creciendo, anticipando, *deseando* y *eligiendo*<sup>126</sup> el quién que ha de ser. Aquel donde la posibilidad de ser no sólo

125. J. ORTEGA Y GASSET, «Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier (Ideas para una historia de la filosofía), OC., VI, 166. Cf. para juzgar en profundidad la visión del filósofo madrileño puede verse: A. GUY, *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles*, 171-196; E. RUIZ SERRANO, «La interpretación del acto aristotélico en Ortega y Gasset»; R. YEPES, «Los sentidos del acto en Aristóteles».

126. «En el pasaje *De anima* citado por Ortega, Aristóteles dice que los modos de ser humanos, como el meditar o pensar, no son propiamente *alteraciones* (ἀλλοιώσεις), o si lo son, lo son en otro sentido. La alteración, en efecto, es una μεταβολή εἰς ἄλλο, un cambio a lo otro, mientras que el pensar es literalmente lo contrario ἐπίδοσις εἰς αὐτό, progreso hacia sí mismo. Esto tiene relación estrecha con la idea de que las potencias adquiridas y racionales sólo se actualizan mediante una *órexis* o *proairesis* (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* IX, 1047 b 31; 1048 a 11), por ello el hombre, además de tener *zoé* –vida como actualización biológica de sus potencias congénitas–, tiene *bíos* que ha tenido que elegir, porque ‘difieren mucho las vidas de los hombres’ (cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo* I, 1215 a 25), y cuya forma superior y más humana es precisamente la *theoría*, es decir, ese modo excepcional de ‘movimiento’ que en rigor no lo es, sino *energeia*, y que se nutre de potencialidad», J. MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, 101-102. En esta intuición de la *Metafísica* observa Marías planteado el fondo del que nutre Aristóteles el programa de la *Ética* y la *Política* concebidas como culmen de un único afán intelectual: «porque las potencias racionales no se actualizan automáticamente cuando están dadas, y con ellas las condiciones de su ejercicio; se pueden actualizar en

califica su origen sino, sobre todo, su futuro. En definitiva, es posible sostener que, al menos en el caso del hombre, la *verdad buscada* –o consistencia última– no ha de identificarse necesariamente como identidad o presencia (sustante)<sup>127</sup>, sino como posibilidad o devenir (indigente): «las posibilidades, que son el aire de la vida humana»<sup>128</sup>. La vida sigue siendo vida pudiendo ser más vida. Según Marías, el esquema aristotélico materia-forma, potencia-acto, muestra fisuras cuando se aplica al modo de ser de lo humano; es decir, al propio del «ente ontológicamente superior y más sustancia»<sup>129</sup>; no digamos si pasamos del hombre al modo de ser de Dios. ¿Cómo hablar de sustancia cuando se trata de la persona? «¿Es posible la *sustancia personal?*»<sup>130</sup>.

### 3.1.3 Persona y sustancia

Olvidemos el origen latino de esta palabra, *substantia*, en rigor traducción de *hypóstasis* (lo que está debajo) y no de *ousía*. Esta voz griega quiere decir primariamente «haber», «hacienda», los bienes de que alguien puede disponer. El hecho de que la *ousía* esté «debajo» de sus propiedades o atributos, de lo que Aristóteles llamará sus «accidentes», y sea sustrato de ellos, es consecuencia del contenido de la realidad de la sustancia [...] El hombre es quien, una vez creado y puesto en la vida, *se hace a sí mismo*, proyectivamente, en la expectativa, el sueño y el conflicto. La vida mortal 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*. En este sentido de las disponibilidades, de la realidad hecha con ellas, podría hablarse de sustancia cuando se trata de la persona<sup>131</sup>.

El modo de ser de la persona humana que, en su origen, como veremos, no puede definirse sino como *innovación radical de realidad*, sigue siendo el que le corresponde en el desarrollo efectivo de su periplo existencial. De principio a fin, la persona *es aconteciendo* en el espacio inédito de la posibilidad<sup>132</sup>. No hay por qué descartar el concepto sustancia, hay que reconstruirlo en un nuevo ámbito que faci-

---

opuestas direcciones [...] no basta con la nuda potencia; hace falta además un deseo o una elección. Y para elegir, para poner en marcha la *proairesis* capaz de actualizar sus potencias adquiridas, el hombre necesita saber qué es bueno o malo, qué es justo y qué es injusto. La convivencia requiere, pues, que sea común el sentido en que funcionen las potencias humanas, y por tanto un acuerdo sobre lo que son las cosas y sobre su justicia. Sólo así es posible la felicidad o εὐδαιμονία [...] El sentido de la vida y la felicidad están en juego [...] Conocer la *verdad* acerca de las cosas de la vida, la ciencia que se pregunta por el hombre y el blanco que, como un arquero, debe buscar para su vida, tiene que culminar en una investigación acerca de la *polis*», J. MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, 111-112.

127. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 172. Un comentarista escribe al respecto: «Marías complementa la visión de Ortega manteniendo, sobre todo, el carácter personal de la vida, a diferencia de la cosa y la categoría metafísica que la expresa, a saber la sustancia. Se trata de ver la realidad personal ‘desde dentro’, atendiendo a su sentido para quien constituye el punto de partida de la experiencia, que es el yo. La aprehensión de la vida y de la persona tiende a distinguirla de una forma nítida de la cosa», J. DE SALAS, «Ortega, Marías y la realización ética del individuo», 198.

128. J. MARÍAS, *El oficio del pensamiento*, 203.

129. J. MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, 101.

130. J. MARÍAS, *Persona*, 22.

131. J. MARÍAS, *Persona*, 86-87. Cf. ID., *Antropología metafísica*, 308.

132. Cf. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 271.

lite la distinción que preveía Zubiri entre el concepto *ser* y la *ratio entis* para hacer frente a los inconvenientes de la *analogia entis* al descubrir las peculiares condiciones de ser de esa realidad que denominamos persona<sup>133</sup>. Se trata de ampliar el horizonte del «es», más allá de los límites de la «coseidad», para poder alojar en él al ente humano, sin incurrir en forma alguna de «cosificación o subjetivación que prescindan de la condición real de la persona»<sup>134</sup> u opere una reducción de los aspectos fundamentales de la estructura de la misma: corporeidad, mundanidad, temporalidad y mortalidad<sup>135</sup>. Con matices y alcances diversos, Ortega, Zubiri, Unamuno o Gratry<sup>136</sup>, han proporcionado a nuestro autor la idea de que en el orden trascendental, las cosas y las personas constituyen dos tipos diversos de realidad. De modo que se impone la necesidad de emprender el arduo camino de redescubrimiento de la riqueza ontológica que ostenta el «es» cuando pertenece a una persona en cuanto distinta de las cosas. Es decir, cuando vemos «la persona allí donde aparece: en la *vida humana*»<sup>137</sup>; y en la forma concreta en que se nos muestra: «la forma de realidad de la persona, si se considera su vivencia directa, se podría describir como *permanencia del proyecto*»<sup>138</sup>, aun en medio de la vicisitud biográfica. Es más, al analizar la propuesta zubiriana de esa nueva *ratio*, advierte Marías que la relación del hombre con Dios (religación) es un supuesto fundamental para la ubicación de la persona en el espacio del ser; pues, «en la religación, el hombre, cuyo ser es ser haciéndose, adquiere su libertad, *su relativo ser absoluto*»<sup>139</sup>. O, como dice en otro lugar, «por la religación, al mismo tiempo, *tengo que vivir y puedo vi-*

133. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, 436-445.

134. J. MARÍAS, *Persona*, 66.

135. En este mismo sentido han de ser leídas las propuestas de autores contemporáneos que se refieren a estos mismos aspectos de la estructura de la persona como evidencia de que ésta pertenece a un nivel ontológico diverso del que es propio de la realidad cósmica. Y así para Heidegger, «el Dasein [con que designa el modo de ser del ente hombre] no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser [...] El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo [...] La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea tomándola entre sus manos, sea dejándola perderse», M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 4, 35. Al aclarar el sentido de la intencionalidad en la existencia del Dasein, puede leerse en línea semejante a Marías la advertencia de Heidegger sobre la necesidad de superar ambas tergiversaciones, *objetivación y subjetivación*. Cf. M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, § 9, 94. Por su parte, también Scheler distingue entre el ser del universo y el propio del hombre, que es «el ser superior a sí mismo y al mundo», M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, 72. Teólogos como K. Rahner, han hecho posible una lectura de la filosofía de santo Tomás (metafísica del conocimiento) mostrando en qué sentido se relaciona el *es* de las cosas con el de la existencia humana cuando el hombre se interroga por la realidad propia y circundante. Cf. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 73-92.

136. Cf. J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, 193-199; donde analiza la percepción unamuniana de la noción de sustancia, propia del ser del hombre, como principio dinámico de perseverancia en el ser (afán de perduración) y actividad de la conciencia. Sobre la lectura de la sustancia en clave antropológica en Unamuno y Gratry, y su influencia en Marías: H. CARPINTERO, «Persona y sustancia. Una nota en torno a la obra de Marías», 74-76.

137. J. MARÍAS, *Persona*, 116.

138. J. MARÍAS, *Persona*, 21.

139. J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, 90.

vir»<sup>140</sup>. La referencia a Dios, en su carácter constitutivo, se cuenta entre el repertorio de posibilidades biográficas, haberes o bienes «sustanciales» con que la persona despliega el proyecto en que consiste. De hecho el origen religioso, no teórico, de la idea de Dios, delata que la realidad divina «es una de las posibles que el hombre acepta y hace suyas al vivir»<sup>141</sup>.

Desde esta perspectiva de comprensión de la sustancia para definir *aquel* en que propiamente consiste la persona, se extienden los atributos que definen la condición del proyecto originario en que reside dicha consistencia: elección (libertad), identificación con la propia realidad dramática (autenticidad), exposición a las vicisitudes de la vida (inseguridad), apertura a la realidad (trascendencia en forma de aliedad, alteridad y absoluto), toma de posesión de sí mismo (mismidad). Cada uno de estos atributos hablan de la persona como ser en camino, puesto en la existencia (creado, insiste Marías) «como realidad recibida y absoluta»<sup>142</sup> pero no totalmente dada, parcialmente irreal, capaz de acrecer (o limitar) la *intensidad* de su realidad<sup>143</sup>.

Entendemos por persona una realidad que no es solo real. Una persona «dada» dejaría de serlo. El carácter programático, proyectivo, no es algo que meramente acontezca a la persona, sino que la constituye. La persona no «está ahí», nunca puede como tal estar ahí, sino que está viniendo<sup>144</sup>.

### 3.2 Estructura biográfica de la vida personal

La cima de lo humano (estructura empírica) se encuentra en la estructura proyectiva de la vida personal. Entendiendo el adjetivo «proyectiva» en el marco de resonancias semánticas que Marías otorga al sustantivo «proyecto»: biografía, argumento, drama, quehacer, elección, ilusión, futurición. Resonancias que nos hablan de una realidad en permanente marcha, inagotable, abierta y emergente. La clave a partir de la cual han de ser leídos los caracteres con que se define el ser de la persona es el reconocimiento y asunción de la peculiar condición histórica que afecta la vida del hombre en su movimiento biográfico. Comprender, al menos inicialmente, el fondo –espíritu, en definitiva– que caracteriza al ser personal, exige un acto de justificación que implica la exhibición de los títulos de legitimidad de aquella realidad cuya evidencia se me impone. Sólo así será posible dar cumplida cuenta del quehacer filosófico como visión responsable. La fidelidad a la evidencia inevitable de la persona, irreductible a nada distinto de ella, a la vez que se me pre-

140. J. MARÍAS, *La filosofía del padre Gratry*, 210.

141. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 285. Cf. una síntesis sobre los contextos antropológicos en que emerge la remisión a un Misterio o Fundamento de la realidad: J. GÓMEZ CAFFARENA, *El enigma y el misterio*, 80-85.

142. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 271.

143. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 89.

144. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 45. En sentido muy cercano podemos leer en Mounier: «La persona no es el ser, es movimiento de ser hacia el ser, y sólo es consistente en el ser que divisa», E. MOU- NIER, «El personalismo», en ID., *Obras Completas III*, 508.

senta como arcano, interrogante o problema que hay que salvar<sup>145</sup>, demanda para su comprensión teórica un elenco de categorías comprensivas radicalmente distintas de las que produce un análisis de tipo idealista o positivista. Una vez más, al dotar de contenido teórico a esas categorías, fiel a su método, Marías hace circular su reflexión entre en el plano espontáneo de la experiencia inmediata de la propia vida, y el de las intuiciones metafísicas que mejor pueden dar razón de ella.

Vengamos pues a la descripción de las categorías que sirven a la comprensión de la realidad persona intentando una exposición que establezca entre ellas un cierto orden de gradación lógica.

### 3.2.1 Constantes argumentales de la vida personal

#### a) Mismidad

Con el término mismidad se identifica aquello que es más propio o privativo de una realidad, en sentido riguroso, su verdad<sup>146</sup>. Es el modo en que se hace presente en la persona la inteligibilidad intrínseca que intuye en el ejercicio de su vivir. En varios lugares recuerda Marías la confesión de san Agustín como el mejor modo de enunciar este carácter de la persona: «Mihi quaestio factus sum»<sup>147</sup>. Mismidad no es sinónimo de identidad, pues el hombre no se posee íntegramente: «lo propio de la intimidad es no ser nunca enteramente manifiesta»<sup>148</sup>. Como realidad superior, en cuanto imposible de agotar en su conocimiento, la mismidad no puede ser un objeto hipostasiado de complacencia narcisista, sino el proyecto radical que constituye a cada uno, en el cual verdaderamente consiste. En la mismidad de la persona convergen los atributos de permanencia y argumentalidad<sup>149</sup>; atributos que, como veremos en el caso del amor- enamoramiento, reciben aquellas experiencias que, por dirigirse a la mismidad de la persona, son anuncio y manifestación de ese programa vital en que consiste.

145. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 62.

146. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 170-171. Cf. puede verse una hermosa síntesis de la persona en sus dimensiones de interioridad teniendo en cuenta la visión de Marías en: R. YEPES, «Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales». Por su parte, J.F. Sellés ha estudiado recientemente los rasgos en que coinciden y difieren sobre la concepción de la intimidad, Ortega, Zubiri y Marías: J.F. SELLÉS, «Luces y sombras en tres versiones distintas de la Intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías».

147. SAN AGUSTÍN, *Confessionum*, X, 33, 50: PL 32, 800. Cf. entre otros lugares, J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, 188. Una vez más, san Agustín y san Anselmo son las figuras de la tradición cristiana en que Marías concentra la propuesta de este paradigma antropológico en que la primacía se otorga al hombre interior sin que por ello la evidencia del yo se identifique con la persona en un grado tal que acabe anulándola en una soledad sin compañía (solipsismo idealista). Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 48-49.

148. J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 278.

149. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 23. En este sentido coincide nuestro autor con Heidegger en que mismidad se opone a la concepción de un yo o sí mismo bajo los parámetros de «la identidad [*Selbigkeit*] y permanencia de algo que ya está siempre ahí»; en oposición, por tanto, a una determinación ontológica del sí mismo mediante el esquema sustancialista que hace de él fundamento sustentador. Según la perspectiva del filósofo alemán: «Si el sí-mismo pertenece a las determinaciones esenciales del Dasein, y si la 'esencia' de éste consiste en la *existencia*, entonces la yoidad y la mismidad deberán ser comprendidas *existencialmente*», M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 64, 335-341; las citas se encuentran en las p. 338 y 336 respectivamente.

Conviene notar que, para Marías, no podemos perder de vista el hecho de que el encuentro consigo se da en el seno de una actividad radical en continuo despliegue o apertura: estar viviendo. En coherencia, cuando pregunto *quién soy*, por tanto por la verdad que últimamente me define, en realidad me interrogo por quién puedo ser o quién pretendo ser<sup>150</sup>. Apuntamos este particular porque su recuerdo previene de la confusión de intimidad con ensimismamiento; éste, en realidad, es una de las posibles formas de intimidad. Ortega había llevado la comprensión de la intimidad humana bajo la clave del ensimismamiento, o capacidad distintiva del hombre para estar consigo mismo, al extremo de definir la persona como tejido de *soledad* radical que nos presenta ante los demás como lo «radicalmente otro, lo inaccesible, lo impenetrable»<sup>151</sup>; en rigor, en este esquema lo único que resultaría cierto es la existencia de nuestra persona, pero no de la del otro, del que solo tendríamos noticia por su impenetrabilidad; rozando así Ortega la contradicción con su propia visión, al cerrar el paso hacia mi persona de aquella zona de circunstancia desde la que me encuentro inigualablemente conducido hacia *el dentro* que soy<sup>152</sup>. Escribe Marías:

He insistido sobradamente en la creciente significación que para mí ha tenido siempre la *intimidad*; pero he tenido buen cuidado de advertir que no se la puede confundir con una de sus formas, el ensimismamiento, ya que entre sus sentidos más fuertes se cuenta el de intimidad *con otros*, la aptitud humana –tan sorprendente, si se mira bien– de poder *intimar* con otras personas [...] La vida es «un dentro que se hace fuera»; no se vive dentro de uno mismo, sino *en la vida*, que es circunstancial. El predominio de la intimidad afecta a la manera como las cosas son vividas, pero no aísla de ellas, más bien al contrario: esa intimidad se vuelca sobre los demás –cosas y sobre todo personas–, y con ello hace la vida propia, a la cual acontece tener una esencial dimensión de intimidad<sup>153</sup>.

Ortega se había valido, entre otros recursos, de su capacidad de ensimismamiento, para ilustrar la concepción del hombre como ente que se hace a sí mismo o tiene entre manos su propio quehacer metafísico. Es decir, de penetración en el interior de sí, para la toma de posesión de su originaria condición humana, frente a las estrategias sociales que intentan convertir al hombre en *gente*, esto es, despersonalizarlo, desindividualizarlo, esquematizarlo, masificarlo, mecanizarlo<sup>154</sup>. La

150. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 274.

151. J. ORTEGA Y GASSET, «El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]», OC., X, 218.

152. Tal vez, comenta un estudio crítico, haya que atribuir esta postura de Ortega «a la falta de distinción entre el *yo* y la *intimidad*, pues si bien la intimidad es nativa, el *ego* consciente se adquiere en relación manifestativa con los demás», J.F. SELLÉS, «Luces y sombras en tres versiones distintas de la Intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías», 275.

153. J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias III*, 343. Las palabras entrecomilladas, de las que nuestro autor no da cuenta, son las mismas que leemos en J. ORTEGA Y GASSET, «Goethe, el libertador», OC., V, 147-148: «La contraposición surge en el caso del hombre: es él un dentro que tiene que convertirse en un fuera». La misma percepción fluye en Mounier: «La persona es un 'adentro' que tiene necesidad del 'afuera'», E. MOUNIER, «El personalismo», en ID., *Obras Completas III*, 492.

154. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, «El hombre y la gente», OC., IX, 337.

verdad es que cuando Ortega contrapone alteración a ensimismamiento, su análisis fluctúa entre el ámbito de la sociología y el de la antropología. En sus escritos Marías muestra su deseo de matizar la intuición del maestro con la insistencia en el carácter constitutivamente relacional de la persona. Emplazando, por tanto, el ensimismamiento como una determinación de la persona, no del individuo frente al grupo; procurando así un punto de vista que fortalece, con mayor notoriedad antropológica que el esquema individuo-sociedad, el hecho de que «la *convivencia personal*, es lo primario, anterior a las personas en su aislamiento y a la condición social y colectiva, presente en forma de usos vigencias o instituciones»<sup>155</sup>. Nuestro autor se muestra quizá más cercano a la concepción zubiriana de la mismidad como raíz desde la que la persona sale al encuentro del otro: «No se es sí mismo, sino desde y en una alteridad constitutiva; al ser finito le compete ser lo ‘mismo’ y lo ‘otro’: es la mismidad en la alteridad»<sup>156</sup>.

La mismidad, en suma, no margina la persona de la propia circunstancia –también somática– que constituye la vida humana, pues vivir supone estar y realizarse hacia y desde el mundo. Recordémoslo una vez más, para Marías, mi yo en tanto persona, está definido por la futurición, un peregrinar en la vida bajo la forma de pretensión o proyecto.

«Yo» es el nombre que damos a esa condición programática y viviente. Cuando digo yo, me «preparo» o «dispongo» a ser. Para el hombre, ser es prepararse a ser, *disponerse a ser*, y por eso consiste en disposición y disponibilidad. Cuando decimos «yo», no se trata de un simple punto o centro de la circunstancia, sino que ésta es *mía*: por ser *yo mismo* puede tener algo *mío*. En la persona hay mismidad, pero no identidad: soy *el mismo* pero nunca lo mismo<sup>157</sup>.

Toda persona custodia con celo ese ámbito en que encuentra su afirmación como tal, su diferencia respecto de las demás cosas y personas. Su yo es su todo, la conciencia de sí. Y, no obstante, no se puede soslayar el hecho extraño y paradójico de que mi mismidad tiene su condición de posibilidad fuera de sí, en el otro, más en concreto, en el otro personal.

El otro es «como yo», que soy por principio único, no intercambiable, esencialmente distinto de todo lo demás, de cuanto existe, en polaridad con ello. El más profundo parentesco conmigo brota del descubrimiento de su absoluta alteridad respecto a mí y todos

155. J. MARÍAS, *Persona*, 40.

156. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, 497. Leemos en otro lugar: «Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio ‘sí mismo’, y por razón de sí mismo, algo que concierne a los demás hombres. Y este ‘algo’ es un momento estructural de *mí mismo*. Aquí los demás hombres no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida ‘con’ los demás hombres. El mí mismo ‘desde’ el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás», ID., *Estructura dinámica de la realidad*, 251. Cf. M. GARCÍA MORENTE, «Ensayo sobre la vida privada», *Obras completas* I/2, 425-455; donde se hace una sugerente relectura del ensimismamiento orteguiano como espacio que posibilita la intuición directa de la individualidad personal.

157. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 46; ID., *Persona*, 63.

los demás hombres. [...] El descubrimiento de *una* persona es simultáneamente el mío como tal y, por consiguiente el de *la* persona<sup>158</sup>.

El autodescubrimiento de mi propia condición personal como alteridad nativa está unido, como veremos a continuación, a la condición proyectiva del ser personal; que es aquella constante que permite explicar la inclusión del tú en mi yo a partir de la más inmediata experiencia de vida.

Lo que entiendo por hombre es *alguien que puede ser tú*, y por eso soy yo. Entiendo por hombre alguien que es un proyecto, que ejerce una pretensión sobre la realidad, que es lo que encuentro cuando estoy con alguien, cuando hablo con alguien o, sin verlo, escucho su voz, o leo una carta suya, tal vez de una persona cuya cara nunca he visto, cuyo organismo desconozco, y que tal vez ha muerto. Cuando como dice Quevedo, 'escucho con los ojos a los muertos', encuentro su presión sobre las cosas, el quién que fueron<sup>159</sup>.

De manera que el descubrimiento del otro como persona coincide con el autodescubrimiento de la propia entidad personal. A ese autodescubrimiento del yo en la afirmación y aceptación por el tú contribuye el entorno relacional que, como viviente que soy, urde mi circunstancia vital. El encuentro con el prójimo co-implica siempre su persona, aun cuando ésta, por definición, nos sea rigurosamente inaccesible o permanezca latente. Lo mismo que sucede «al tropezar» con la propia realidad personal.

Al tropezar con la mismidad de la persona, en la cual late su integridad sistemática, sentimos un regusto de eternidad y a la vez un desengaño —entendido no psicológica, sino metafísicamente—: es la imposibilidad de la posesión, la recaída en el tiempo, en el futuro, en el proyecto sin el cual no es ni siquiera lo que es presente<sup>160</sup>.

Entre las relaciones intersubjetivas que contribuyen especialmente a dar cuenta del hondo relieve personal de mi vida, Marías destaca dos: la que se da entre el recién nacido y sus padres, y la relación de amor entre hombre y mujer. Sin prejuicio de que puedan ser relaciones fallidas, ambas dan cuenta de una forma precisa de relación orientada al desvelamiento de la estructura personal de la vida de sus protagonistas. La primera realidad que el recién nacido reconoce en su mundo es la de sus padres, sobre todo la de su madre mediante la visión de su rostro, el timbre de su voz, sus caricias, el canto... Todo contribuye a avivar en el niño la conciencia personal, es decir, el acceso a saber *quién* es en el interés de los otros por él. Por otra parte, la inseguridad de la existencia del niño, su fragilidad, sus reacciones, despiertan en los progenitores la conciencia de que se encuentran ante una realidad totalmente nueva, única,

---

158. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 65. En paralelo a estas apreciaciones de Marías pueden leerse las que realiza Scheler al hablar de la percepción del prójimo: «Lo que percibimos en los seres humanos ajenos con quienes vivimos no son 'ante todo' ni 'cuerpos físicos ajenos' (mientras no nos encontremos metidos precisamente en un estudio médico externo), ni 'yos' ni 'almas' ajenas, sino que son *totalidades unitarias* que intuimos», M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, 346.

159. J. MARÍAS, «La indagación sobre el hombre», *Obras X*, 232-233.

160. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 55.

procedente de ellos pero enteramente distinta de ellos, que se afirma desde sí misma<sup>161</sup>. Pero es sobre todo en la relación mediada por el amor donde mi yo advierte en sí un peculiar espacio revelador de la realidad personal del otro como única. El amor conduce al descubrimiento de la sustancialidad del otro ya que, como veremos más adelante, entre el proyecto personal que encarna cada amante se establece una comunidad de ser que sólo la intensidad de la relación amorosa es capaz de desvelar. El amor se presenta como una experiencia radical privilegiada en que se pone en evidencia la mismidad como ámbito de reciprocidad; es decir, no de posesión o fusión, sino de «la donación de la persona que cada uno es»<sup>162</sup>.

Pero estas formas de relación interpersonal no son el único espacio de acceso a la alteridad constitutiva de la mismidad, sino que, en continuidad con ellas, cabe hablar de otros umbrales de encuentro con la mismidad propia de la persona, a los que Marías califica como experiencias radicales: «Cuando se trata del hombre, el verdadero *principio de individuación* reside en las *experiencias radicales*»<sup>163</sup>. Éstas también «nos ponen frente a nuestra última realidad, y a la vez ante la de las personas que las originan y con las cuales entramos en una relación verdaderamente íntima»<sup>164</sup>. Entre ellas, son éstas las que aparecen destacadas: la posibilidad capital de la *misericordia*, que se expresa en forma de perdón y «nace de la persona, no de juicios, opiniones o razonamientos y se dirige a la otra persona en su mismidad siempre salvable, nunca ‘dada’, inconclusa hasta la muerte»<sup>165</sup>; la posibilidad de *arriesgar la vida* por otro, no desde fuera, sino ante la evidencia interior de que «no se podría hacer otra cosa y seguir siendo uno mismo»<sup>166</sup>; el descubrimiento real de la *muerte* ajena, que da acceso a la experiencia decisiva que es la expectativa de la propia muerte: la pregunta por su realidad, significado y posible destino ulterior<sup>167</sup>; la *experiencia religiosa*, entendida como percepción de sí bajo la mirada de Dios<sup>168</sup>, en las manos de Dios, que es para la persona promoción de su libertad: «el que se siente en su manos siente al mismo tiempo que Dios lo deja libre; más aun, lo pone en libertad, lo enfrenta con ella»<sup>169</sup>.

A la luz de lo ya apuntado al respecto de la diferencia entre mismidad y ensimismamiento, resulta más claro el sentido de esa otra experiencia radical que es la *sole-*

161. Cf. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 37-52; 79-83.

162. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 148.

163. J. MARÍAS, *Persona*, 64. En otro lugar habla de «vivencias saturadas en que se descubre la condición personal; en ellas hace acto de presencia esa realidad que buscamos, que resulta accesible y permite la pregunta por ella misma, sin admitir su suplantación», ID., *Persona*, 109-110.

164. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 120.

165. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 122.

166. J. MARÍAS, *Persona*, 97.

167. Cf. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 162-163. Jaspers habla de la muerte en sentido similar como «situación límite» que, al igual que la duda y el asombro, despereza la conciencia del hombre sobre sí como índice que apunta a la necesidad de remontar el mundo. Cf. K. JASPERS, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, 15-23.

168. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 99.

169. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 168.

*dad*: entendida como retracción a la interioridad personal que nos permite acercarnos a nuestra realidad en sus límites y posibilidades<sup>170</sup>. Para Marías esta experiencia radical nunca es pura. Es decir, si «la apertura a otras personas es condición intrínseca de la vida personal»<sup>171</sup>, la soledad, en tanto experiencia en que se desvela el ser de la persona, jamás puede ser entendida como solipsismo o aislamiento. En rigor, «el hombre no está solo, sino que uno se queda solo»; tiene la posibilidad de retirarse de los demás y del mundo. Ahora bien, «la vida es siempre transitiva, no acontece dentro de uno mismo, sino *desde dentro*»<sup>172</sup>. De modo que la soledad puede considerarse la forma primaria de la biografía, la condición que pone en camino de plenitud esa experiencia radical del encuentro interpersonal que es el amor; aquella en que Marías aprecia la realización máxima del carácter constitutivamente abierto del ser personal. No habría pues que hablar de soledad, sino de «soledad trascendida»<sup>173</sup>.

En síntesis, la mismidad, constante de la vida personal, pone ante nosotros una primera nota decisiva de la persona: mismidad es índice de la inagotabilidad e insondabilidad de la persona, de su particularísimo modo de finitud. No se trata de un hecho psíquico, sino de una vivencia estrictamente metafísica.

Vivir personalmente quiere decir entrar en últimas cuentas consigo mismo, mirar al fondo, y encontrar que no hay fondo. Es la vivencia desazonante de la *infinitud finita*, de la limitación inagotable. El hombre, si es veraz, encuentra que es «poca cosa»; y al mismo tiempo descubre, con asombro y cierto espanto, que es una persona en la que podría ahondar indefinidamente, y si no se hace se tiene la impresión de estar huyendo de uno mismo<sup>174</sup>.

#### b) *Proyectividad*

La proyectividad es un atributo definitorio no sólo de la vida humana (Ortega), sino de la persona. Si bien para hacer de la proyectividad una atribución de la persona, resulta crucial la distinción que lleva a cabo el análisis de la vida humana entre biología o biografía; entre lo dado y la capacidad que define al hombre de actuar *en pero más allá* de lo dado. Los términos proyectividad y proyecto se entienden en continuidad con la comprensión del yo no como mero centro abstracto de una circunstancia, sino como sujeto agente de una acción –vivir– que no es inmediata, ni está ya determinada o decidida, sino por-hacer. Proyectividad identifica ese ca-

170. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 97-98.

171. J. MARÍAS, *Persona*, 40.

172. J. MARÍAS, *Persona*, 42.

173. J. MARÍAS, *Persona*, 43.

174. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 204. Toda esta descripción de la mismidad puede interpretarse como una suerte de moderna traducción *existencial* de lo que Ricardo de San Víctor denomina «incommunicabilis existentia» como definición de lo propio del ser personal frente al mundo animal. Tanto la expresión de Ricardo como la de Marías u otros contemporáneos como, por ejemplo Guardini al decir que la persona «consiste en la forma de la pertenencia a sí», tratan de enunciar una cierta plenitud e intensidad, no totalmente aprehensible, que es propia de la existencia concreta del ser personal. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate* IV, 23, 946C: SC 63, 284; R. GUARDINI, *Mundo y persona*, 109. Cf. J.F. CROSBY, *The Selfhood of the Human Person*, 41-81.

rácter propio de la *vida* humana como tarea, inscrito en el hecho radical de la coexistencia dinámica del yo con las cosas. Proyecto, en cambio, se refiere a la pretensión de ser *alguien* determinado –o quién insustituible–, que es propia del yo (primero en la fórmula orteguiana) ante *su* circunstancia<sup>175</sup>.

Yo soy el que se encuentra en una circunstancia, forzado a hacer algo para vivir; pero como vivir significa algo distinto en cada caso, esa palabra sólo adquiere sentido real cuando se llena de un contenido concreto, que es el proyecto o esquema de mi vida; por tanto, yo soy, por lo pronto, ese proyecto o programa; en otros términos una pretensión. Ser, para el hombre, significa estar en el mundo, hallarse en una circunstancia: vimos que ese «estar» era dinámico, era un «estar haciendo»; ahora vemos que esto supone algo más profundo y previo: ser es *pretender ser*<sup>176</sup>.

«En el hombre lo que es quiere decir primariamente lo que pretende ser, es decir, el proyecto»<sup>177</sup>. Esta pretensión de ser o proyecto que constituye la identidad de la persona cuenta con un repertorio de facilidades o dificultades que exhibe la circunstancia vital en que está la persona, en la medida en que el proyecto se hace efectivo o ejecuta. Marías se refiere al deseo y la imaginación como principales fuerzas motrices del proyecto<sup>178</sup>. Causas de su enriquecimiento y de que el proyecto adquiriera aquella variada tonalidad con la que la persona vive su vida interior y relacional. Conviene notar que Marías prefiere hablar de proyecto más que de *personalidad*, refiriéndose al desarrollo originario del yo como modulador de los datos interiores y externos co-implicados en la pretensión de ser que define al ser personal. De hecho, cuando habla de personalidad no se refiere a una dinámica psicológica, sino como recurso para evidenciar el carácter dinámico e inagotable de la persona. En todo caso, Marías se inclina por el empleo del término *personalización* para indicar: por una parte que la persona no se disuelve ni resuelve en el proceso de proyectarse; por otra que, la peculiar condición de la persona como realidad proyectiva, es decir, expuesta a una circunstancia –propia y ajena– con la que ha de contar, opera ejecutivamente sobre todos los recursos de que dispone para que la vida tenga argumento<sup>179</sup>.

175. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 62. En palabras de un comentarista: «La conocida noción de proyecto, introducida en el pensamiento antropológico por la filosofía existencial, adquiere en Marías una dimensión claramente metafísica, ya que no se trata de que el hombre sea un proyecto o tenga estos o aquellos proyectos, sino que la persona humana, en su realización como tal, es proyectiva», M.C. PAREDES, «Sobre la condición de persona», 175. Y, en efecto, leemos en Marías: «Cuando decimos *yo* (o *tú*), descubrimos que es algo que acontece, no una cosa, no un *subjectum*, soporte inerte o quiescente de los actos. Se ve la estructura proyectiva, no ‘del yo’, sino de mí, y esto puede hacer perder de vista que *yo me proyecto*, que los proyectos brotan o emergen de un núcleo que, aun siendo él mismo proyectivo, no se identifica con *sus* proyectos», J. MARÍAS, *Persona*, 134.

176. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 274.

177. J. MARÍAS, *Tratado sobre la convivencia*, 58.

178. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 392.

179. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 157-166; ID., *Antropología metafísica*, 114. En este sentido Mounier ha definido la persona como «una actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión, que se aprende y se conoce en su acto como movimiento de personalización», E. MOUNIER, «El personalismo», en ID., *Obras Completas* III, 453.

Pero esto no es suficiente. Podría parecer que este dinamismo inherente a la constitución personal acaba haciendo de la persona un ser sin capacidad de auto-poseción, cuando, en realidad, su devenir en cuanto pretensión de ser es en, desde y hacia su mismidad. Esa pretensión de ser supone que la persona se encuentra en una tensión previa, es decir, se encuentra vocada, originariamente llamada por una singular *vocación*. Por vocación entiende Marías «la raíz última de mi proyecto vital, original o recibido, la forma primera y concreta de ser yo»<sup>180</sup>. La vocación favorece que el proyecto vital que pretende la persona emerja de su mismidad, es decir, que sea fruto de una necesidad íntima y no de una imposición externa<sup>181</sup>. En realidad, con la vocación también me encuentro, pero no al estilo con que me hallo con la circunstancia, sino como coincidencia con la mismidad o «Proyecto por excelencia»<sup>182</sup>; lo que Ortega llamaba el «fondo insobornable» que anuda las trayectorias de la biografía de la persona<sup>183</sup>. Hablar de vocación en términos de destino personal, no implica la vulneración de otra constante definitoria del ser personal, la libertad.

180. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 275. Señala aquí nuestro autor cómo en el relato bíblico de la creación, el elemento distintivo del hombre respecto del resto de seres vivos es su designación inicial como «imagen de Dios» y, en cuanto tal, la asignación de un proyecto vital: «Tomó pues Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase» (cf. Gn 2, 15). No es éste un apunte indiferente, pues la idea de creación resulta crucial en Marías para resolver la aporía orteguiana de un yo-vocación que, en movimiento perpetuo, siendo algo por inventar (personaje) exige además llegar a ser. Comenta un estudioso de la obra de Ortega al respecto: «Decir que el yo personal consiste en cumplir una vocación y que este término designa lo mismo que en el lenguaje tradicional, a saber, una llamada o reclamación a ser de una manera y no de otra, no es complicado. Los problemas comienzan al preguntarnos de dónde procede esa voz o llamada imperativa que Ortega describe como ese 'extrañísimo fenómeno de que nos llamamos a nosotros mismos para hacer determinadas cosas'. La respuesta sólo puede ser de una de estas dos fuentes. O trascendente o immanente», J. LASAGA, «Notas sobre la antropología defectible de Ortega», 66. Marías, por su parte, no ve inconveniente en aceptar un concepto de yo-vocación como análogo de esa *imagen de Dios* que somos cada uno según la revelación cristiana.

181. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 398-399.

182. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 274. Creemos que estas palabras del profesor Leonardo Rodríguez se acercan al sentido de lo que Marías entiende como vocación de la persona: «En efecto, frente a la procedencia difusa y centrípeta de toda otra convocatoria, la vocación procede siempre de uno mismo. Es mi yo más verdadero el que me plantea exigencias, el que me reclama ser el que ya soy. El destinatario, lejos de ser universal, es absolutamente individual: soy yo mismo. Si lo característico de la convocatoria es dirigirse a todos sin excepción, lo propio de la vocación es el carácter intransferible. Y en cuanto al contenido de la vocación, aquí ya no se trata de hacer justicia a la realidad en general, sino de ser fiel a uno mismo», L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética de la vida buena*, 40.

183. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, «Ideas sobre Pío Baroja», OC., II, 224-227; ID., «Goethe, el libertador», OC., V, 143-148. Cf. J. MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*, 29. Como hemos hecho ver, el concepto vocación, inicialmente afrontado por Ortega bajo la perspectiva de la vida del héroe o personaje trágico, es muy recurrente en la concepción orteguiana de la vida del hombre como llamada a la verdad sobre la que se asienta originariamente. La vocación como verdad de la propia vida que se posee o ejecuta aparece ligada a los parámetros antropológico-éticos de la autenticidad y la felicidad. Para Ortega el cumplimiento de la propia vocación se identifica con la consecución de la felicidad. Marías se apropia de este esquema aunque, con mayor nitidez que Ortega, subraya la inspiración cristiana del mismo. Así, por ejemplo, habla de la resurrección de la carne en términos de madurez e integridad del proyecto en que consiste la persona, la plenitud de sus posibilidades. Cf. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 93. Sobre la interpretación que hace nuestro autor de la vocación en Ortega puede verse: *Ortega. Circunstancia y vocación*, 398-407. Igualmente resultan de ayuda las relecturas que se encuentran en: J. FERRATER MORA, «Vocación», DF, IV, 3450; A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega*, 170-171.

«El destino tiene que ser adoptado, aceptado, apropiado, hecho ‘mío’; no es objeto de elección, pero tiene que ser elegido; solo así es rigurosamente destino personal o, con otro nombre, *vocación*»<sup>184</sup>. No soy libre de cambiar mi vocación, pero sí de ser fiel o no a ella y, por tanto, a mí mismo, ya que aquella me constituye en mi último ser, aquel que pretendo ser. «La vocación ingresa en el horizonte de la vida como promesa insegura que se podrá cumplir si la persona la acepta y se moviliza hacia ella»<sup>185</sup>. Este fondo imprime a las acciones humanas un sello que las hace decisivas, es decir, no indiferentes para el proyecto que define en su fondo el ser de la persona. Más aun si, como considera Marías, en la ordenación proyectiva de la vida se incluye la muerte, no como accidente inevitable que cercena el proyecto que es la persona, sino como posibilidad misma del proyecto biográfico que, en su esencia, es una estructura abierta<sup>186</sup>. Ahondaremos en la importancia de las acciones y opciones de la persona al referirnos a otra constante de la vida personal, la autenticidad.

### c) *Irrealidad*

Recordemos que el modo en que Marías describe la instalación del hombre en el tiempo, y su caracterización como ser *futurizo*, nos pone en la pista de la categoría de *irrealidad* como constante de la identidad metafísica de la persona. La definición de la persona como ser intrínsecamente proyectivo, como realidad abierta o menesterosa, caracterizada como disposición a ser, conduce a la advertencia de una nueva modulación del modo en que la persona está en lo real: a través de lo irreal, es decir, anticipando su vivir. La persona, en la caracterización que hace Marías de ella como *quién* o *alguien*, no es una realidad hecha de una vez por todas, sino que su consistencia proyectual integra la irrealidad, esto es, la anticipación (elección) de sí para dar respuesta a la vocación que fluye de su mismidad.

Es menester entender la persona como aquella realidad cuya forma consiste en vivir, lejos de toda cosa, realidad dramática en que acontece lo que parecería una contradicción ontológica: la inclusión de la irrealidad por la condición futuriza, la persistencia del pasado a pesar de haber transcurrido. La persona es, pues, una extraña condensación de temporalidad, que se actualiza –es decir, que es real– en cada momento<sup>187</sup>.

La futurición como condición del proyecto biográfico, en continua reanudación, expone la identidad de la persona a una parcela de irrealidad que le es constitutiva y le otorga un grado de realidad incomparablemente superior al de otros vivientes que encontramos atendidos a lo dado o meramente presente<sup>188</sup>. El hecho de que la persona se apropie del tiempo trascendiendo sus tres formas básicas de pasado, presente y futuro, «hace que la realidad de la persona incluya como ingrediente esencial de ella la irrealidad, lo que significa un extrañísimo privilegio ontológico»<sup>189</sup>.

184. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 262. Cf. en sentido similar, ID., *Persona*, 168.

185. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 164.

186. Cf. J. MARÍAS, «Esperanza de la vida», en ID., *La justicia social y otras justicias*, 106.

187. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 177.

188. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 23.

189. J. MARÍAS, *Persona*, 91.

Con esta caracterización Marías está tratando de esclarecer y expresar la modulación propia del ser cuando se dice en el ámbito de lo personal; está tratando de fijar, si se nos permite la expresión, un trascendental decisivo del ser *personal*. No «el yo» que piensa (cuyo órgano de intelección de sí y lo otro es la razón), sino *yo* que vivo (cuyo órgano de intelección de sí y lo otro es la biografía) es el principio en que se anuda la interioridad (inteligibilidad) y exterioridad (sensibilidad) en que se distiende la consistencia de la realidad o mundo. Siguiendo la intuición de Ortega, *yo* forma parte del mundo pero, al mismo tiempo, es principio unificador de sus dos dimensiones: «Yo soy el que unifica y ‘mundifica’ a la vez los dos mundos» que, aunque puedan ser distinguidos, en realidad, «los dos son uno: *el mío*»<sup>190</sup>. De modo que, si la caracterización fundamental del quién o yo (del ser personal) es propensión hacia el futuro, ser perfectamente real y presente pero, al mismo tiempo, habitar primariamente el futuro; a partir de aquí, la distinción clásica entre mundo sensible y mundo inteligible adquiere un sentido nuevo, y su consistencia pasa a indagarse como relación entre el mundo que es y el que no es y será.

Yo estoy en *este* mundo y en el *otro*: el que anticipo, proyecto, imagino, el que no está ahí, el de mañana; y este, el de mis proyectos, ese mundo irreal en el cual soy «yo», es el que confiere mundanidad, su carácter de mundo, a este *mundo* material y presente, que sin el yo futurizo no lo sería<sup>191</sup>.

La idea de irrealidad posee una dilatada trayectoria en la tradición del pensamiento hispano contemporáneo<sup>192</sup>. Buscando nuevos cauces para la razón, Unamuno equipara en sus novelas al hombre con un personaje literario (a Cervantes con su Quijote) que anticipa, aunque sea como ente de ficción, su ser futuro. Marías había advertido, estudiando a Unamuno, que la novela podía asumirse como método para acceder al conocimiento de la esencia que es propia del modo de ser del hombre. Y verificar así un principio fundamental de la fenomenología de Husserl, «según el cual la fantasía y la intuición imaginativa son tan capaces como la intuición de hechos reales para conseguir la aprehensión de las esencias, y aun acaso presentan alguna ventaja»<sup>193</sup>. Con más rigor racional, intentando percibir la vida humana en toda su riqueza, Ortega insta a remontar la restringida

190. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 22.

191. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 23.

192. Cf. J. CONILL, «La irrealidad como realidad virtual en la tradición filosófica española (desde Unamuno y Ortega a Zubiri y Marías)».

193. J. MARÍAS, *Filosofía actual y existencialismo en España*, 179; aquí aparece citado como referencia: E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, § 4. En efecto, Husserl entiende que la intuición imaginativa puede ser tan apta como la intuición procedente de hechos reales para la aprehensión de la esencia de lo real. Es más, la primera puede presentar la ventaja de que la aprehensión no supone la posición de ninguna existencia individual: «El *eidós*, la esencia pura, puede ejemplificarse intuitivamente en datos empíricos, en datos de la percepción, del recuerdo, etc., pero igualmente bien en meros datos de la fantasía. Por ende, podemos, para aprehender una esencia en sí misma y originariamente, partir de las correspondientes intuiciones empíricas, pero igualmente de intuiciones no experimentativas, no aprehensivas de algo existente, antes bien ‘meramente imaginativas’», E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* I, § 4, 23.

visión de lo real propia de positivismo y cientificismo, llamando la atención sobre lo virtual como otro modo de realidad a la que se accede mediante el gesto heroico o proyecto de aventura dramática de aquel hombre que pretende ser lo que no es –se entiende, todavía–, y mora en la irrealidad de la pretensión de sí<sup>194</sup>. La interpretación poética de la realidad permite sobre ella una mirada oblicua y descubrir en ella la coexistencia de real e irreal. En la figura del héroe de ficción Marías advierte presagiada la idea antropológica del proyecto biográfico. Por último, Zubiri, es otro gran eslabón de este análisis del modo en que realidad e irrealidad se integran en el modo de ser del hombre. También Zubiri conecta la proyectividad constitutiva del hombre con el ámbito de la irrealidad. Si bien lleva a cabo una reflexión de mayor complejidad, pues entiende la experiencia de lo irreal como un componente ineludible de la experiencia humana de lo real bajo la denominación de intelección sentiente<sup>195</sup>. En todo caso, para Zubiri el concepto irrealidad no es sinónimo de carencia, sino que «denuncia las pretensiones o presunciones primarias, las tendencias profundas, porque no es totalmente arbitrario el elenco y el tipo de imágenes con que el hombre se mueve en lo irreal»<sup>196</sup> para forjar la realidad que ha proyectado ser<sup>197</sup>.

En suma, para Marías con el término irrealidad se enuncia una característica propia de la realidad que llamamos vida humana, dado que su forma de ser se define intrínsecamente como proyecto, disposición a ser. En ningún caso irrealidad puede equipararse a desinstalación antropológica o, por decirlo así, a una especie de vagabundeo de la persona por un universo de realidad que le sea impropio, no. La irrealidad es una nota esencial del modo en que *mi vida* –en sus caracteres de «in-

194. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, 225-245 (las n. 64-89 contienen el comentario de Marías al texto de Ortega).

195. Cuando Zubiri describe cómo entiende el modo en que el hombre está en la realidad o hace experiencia de ella como espacio en que se integra lo real y lo irreal, descarta tres maneras de comprender dicha experiencia humana de la realidad: la experiencia como percepción del objeto, como concepción del sujeto (en sentido kantiano) y la experiencia como elaboración de la vida (Dilthey). Zubiri prefiere hablar ignacianamente de experiencia como *probación*: correspondencia formal entre la percepción del objeto y la figuración que el sujeto se hace de lo percibido (lo irreal). No es este el lugar para un análisis detallado de la posición de Zubiri. Si traemos aquí esta breve referencia a su peculiar modo de entender la experiencia, es porque una de las acepciones de experiencia que descarta Zubiri es la que prefiere Marías. Para éste, como hemos señalado, experiencia de la realidad equivale a saber de la vida cuyo movimiento interno –esencialmente dramático– permite conocer la realidad no como contenido mental, sino como ingrediente de la condición viviente implicada en la identidad del sujeto. La experiencia de la vida es básicamente objeto de narración, no de explicación. Además es una experiencia sistemática y unitaria, no una serie inconexa de experiencias. Cf. J. MARÍAS, «Un escorzo de la experiencia de la vida». Cf. X. ZUBIRI, *El hombre: lo real y lo irreal*, 133-197. Sobre la experiencia en Zubiri: J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios, su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Montserrat*, 60-66.

196. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 653.

197. En este elenco de nombres no debería omitirse, aunque sea en otra magnitud, el de María Zambrano. También la filósofa malagueña, discípula de Ortega, ha tratado de desasirse de la pérdida de realidad operada por la gnoseología de la modernidad al concentrar en el sujeto las funciones que eran propias del alma, como encarnación de la honda vocación humana a la comunión con la realidad visualizada en sus formas más íntimas y maleables, las propias de la vida del hombre que escapan a la conciencia. Cf. M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 183-190.

dividualidad, singularidad y absoluta posición irreductible»<sup>198</sup>—, organiza la realidad: imaginándola previamente. Entendiendo la imaginación como función de la vida real, incluso en su aspecto perceptivo<sup>199</sup>.

#### d) *Libertad*

En continuidad con el proyecto, la libertad apunta la condición esencial en que la persona es pretensión de ser. El carácter inagotable de la persona, el hecho constitutivo de que nunca termina de ser, es expresión de su libertad. La fórmula paradójica que expresa la condición más admirable de la vocación personal es, según Marías, el hecho de que «me estoy eligiendo *a mí mismo*, se entiende, aquel ‘yo’ que verdaderamente soy, es decir, que tengo que ser»<sup>200</sup>. Uno de los descubrimientos que hace la persona mediante la experiencia de la vida, en su calidad de órgano de percepción de la realidad, es el de «la libertad como *ejercida*»<sup>201</sup>, esto es, como una dimensión incorporada a la realidad de la vida de la persona en tanto complejo conjunto argumental que ha de tomar posesión de sí mediante la elección, entre las posibilidades reales y posibles, de las que son vitalmente verdaderas<sup>202</sup>. La libertad se sostiene en la necesidad insoslayable que tiene la persona de elegir el «quién» que proyecta ser en su vocación radical. Para Marías la libertad gobierna el azar y la necesidad, entendidos en sentido antropológico, que forman parte de las condiciones empíricas de la vida humana<sup>203</sup>. Por otro lado, y como ya hemos apuntado a propósito de la proyectividad, son el deseo y la imaginación quienes movilizan la libertad de la persona. Deseo e imaginación concebidos no como cualidades psíquicas, sino como zonas de la realidad humana más profundas y radicales que la volición y la memoria, respectivamente. «El deseo es abarcador, envolvente; quizás ‘irresponsable’, pero es ‘responsivo’: la fuente de la vitalidad, el principio que nos mueve a todo, incluso a ‘querer’, cuando es con autenticidad»<sup>204</sup>. Por su parte, la imaginación, o comprensión imaginativa, favorece que la figura del proyecto personal que se elige no mutile ningún plano de la circunstancia en que el hombre está y se hace<sup>205</sup>. Y que, por tanto, la proyectividad personal conforme un modelo proyectual en libertad, es decir, contando con las posibilidades de la realidad en su integridad, tanto en sus planos inmediatos como ulteriores. Bajo este punto de vista, vere-

198. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 68.

199. J. MARÍAS, *La imagen de la vida humana*, 12.

200. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 229.

201. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 25.

202. Cf. J. MARÍAS, «Un escorzo de la experiencia de la vida», 138.

203. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 257-262.

204. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 263. No resulta difícil releer aquí, en clave antropológica, la visión aristotélica del *deseo* (ὄρεξις) como motor de aquel movimiento, intrínseco al mismo vivir del hombre, que es propio de su constitución real.

205. Sobre todo esa forma especial de realidad con que cuenta la vida humana a la que hemos denominado irrealidad. Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 26.

mos más adelante cómo la imaginación actúa en la persona como una curiosa y privativa facultad intelectual con proyección escatológica<sup>206</sup>.

Dicho esto, aunque la libertad personal se anuncie como individual y originaria y, por tanto, la persona haya de justificarse primariamente ante sí misma, al dinamismo de la libertad personal no es indiferente la circunstancia social e histórica que envuelve la vida del hombre. La cuestión es si esas condiciones sociales e históricas «que son evidentemente condicionantes... son *determinantes*»<sup>207</sup>. Recuérdese que «mi vida es absolutamente individual o singular, pero en ella encuentro inexorablemente a *los otros*»<sup>208</sup>. O, dicho de otro modo, «la convivencia es *intrínseca* a mi vida, ya que el mundo humano es *social*, compuesto de interpretaciones, y en *mi* vida se da ya una referencia a *otras* vidas»<sup>209</sup>. Efectivamente, cuando nos referimos a la libertad personal en cuanto actuación concreta, ésta depende de un marco suficiente en que poder encauzar sus posibilidades de actuación: las vigencias sociales, preferenciales y credenciales del entorno. Lo cual no significa que la adherencia a dichas vigencias sea necesaria. Pues, como ejercicio en sí y no en razón de lo actuado, la libertad forma parte de la constitución ontológica de la persona. Porque, subraya Marías, es la vida personal la que en último término está llamada a responsabilizarse y justificarse ante sí<sup>210</sup>; es decir, a ser fiel (o no), a reconocer (o abandonar) aquella vocación de ser un *alguien* determinado que me es propuesta inevitablemente –no impuesta– ante mi libertad originaria<sup>211</sup>. Sin prejuicio de la espontaneidad que es propia de la vida personal, la libertad tiene, digámoslo así, un límite interior: ha de responder sí o no a la vocación personal originaria, que ya hemos descrito. Mismidad y autenticidad –como comprobaremos inmediatamente– indican el horizonte ontológico y ético de la vida personal que regula el ejercicio de la libertad como acción de realización y apropiación de la persona. Marías insiste reiteradamente en que es la vida y el modo de ser de la persona individual el hontanar desde el que ha de otearse siempre la libertad<sup>212</sup>. Cuando la persona toma posesión de sí se descubre como ine-

206. Cf. cap. IV, § 4.4.

207. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 53.

208. J. MARÍAS, «La condición social del hombre», *Obras X*, 279.

209. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 68.

210. Responsabilidad y justificación son dos términos que emplea nuestro autor continuamente para expresar las constantes que rigen el juicio moral; el cual es intrínseco a la vida personal en su calidad de argumento que avanza en la impelente necesidad de elección para dar la respuesta más cumplida posible a la verdad que el hombre advierte en sí. Cf. P. ROLDÁN, *Hombre y humanismo en Julián Marías*, 243-244.

211. Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 162-165.

212. Y lo mismo puede decirse del resto de constantes argumentales que estamos analizando, puesto que «no cabe mayor simplificación y falacia que reducir la realidad humana a su dimensión político-social [...] Es la forma más grave e insidiosa de ‘escapismo’: el olvido de aquello en que realmente consiste el hombre, sea cualquiera su organización colectiva», J. MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, 50. Es este un principio esencial del llamado personalismo comunitario que prevé en la noción de persona un horizonte bajo el que la comunidad política habría de concebirse como una vía de tránsito equilibrado entre medios y fines en orden a generar, sino una sociedad feliz, al menos una sociedad habitable para el hombre. Podemos encontrar en Tomás de Aquino una percepción similar cuando afirma: «iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum», *Sth* II-II, q. 61 a.1.

vitabile decisión de ser, y así «la forzosidad del quehacer es, constitutiva e inexorablemente, libertad»<sup>213</sup>. Sólo desde aquí es posible calibrar el grado de libertad que posee la estructura social que cobija al ser personal. En este sentido, reitera Marías que el papel de la comunidad política es el de garantizar, sobre todo, la libertad personal. Según su parecer, la sociedad europea lleva despersonalizándose desde finales del siglo XVII porque

la democracia y el liberalismo han tenido un infortunio original: sus fundadores –empiristas y sus continuadores ‘ilustrados’– creían en la libertad *política*, pero no demasiado en la *humana*, en la que constituye al hombre por ser persona; el olvido de Leibniz fue funesto<sup>214</sup>.

Si la razón vital es una razón práctica que, a diferencia de la razón experimental, no se ciñe única y exclusivamente a los hechos mensurables, sino que persigue explorar la realidad en su fondo radical –en gran medida misterioso–, no puede volver la vista ante el sentido del deber moral; pues, sin él, tampoco se podría hablar de la libertad como determinación de la realidad personal.

#### e) *Autenticidad*

¿Cuál es el imperativo moral que demanda y, a la vez, ha de regir la vida personal en su calidad de proyecto biográfico? Marías encuentra en el término autenticidad el concepto que mejor identifica la *condición moral* de las trayectorias o «cauces a lo largo de los cuales transcurre y se articula una vida, con metas que sirven de orientación y sentido»<sup>215</sup>. La autenticidad aparece estrechamente ligada a la

213. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 461. Marías relee en Ortega esta tesis sobre el tener que elegir, como forzosidad primaria en que el hombre se encuentra ante su vida: «Entiéndase bien, soy por fuerza libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercerla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad», J. ORTEGA Y GASSET, «Historia como sistema», OC., VI, 66.

214. Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 139. No nos es posible aquí entrar en una exposición detallada del modo en que Marías sitúa la consideración de la libertad en el plano socio-político. Para él ha sido un tema de gran trascendencia: en primer lugar, por las condiciones ambientales adversas en que tuvo que desarrollar su labor intelectual en la España de la dictadura; en segundo lugar, por el continuo maltrato al que ha estado sometida la libertad individual y colectiva en la historia socio-política de la Europa del siglo XX. Primero, los totalitarismos de diversas índole, y después lo que llama Marías la «voluntad de primitivismo» de las sociedades avanzadas contemporáneas, han hecho que la libertad humana, como constitutivo antropológico y determinación de la convivencia social, se convierta en una urgencia reflexiva y vital. Cf. sobre la libertad como condición social en nuestro autor, puede verse: *La estructura social*, 207-223; *La justicia social y otras justicias*, 31-70; *El intelectual y su mundo*, 11-38; «El futuro de la libertad», *Obras VII*, 447-471; «Autoridad, libertad y pluralismo», en *Nuevos ensayos de filosofía*, 163-181; «El sistema de las libertades»; «La libertad en juego»; «Libertad humana y libertad política», en *La España real*, 153-180; «Sobre el liberalismo», en *El curso del tiempo II*, 50-53; «La diversas libertades», en *El curso del tiempo II*, 221-224. Entre los estudios sobre este aspecto de la obra de Marías: D. HENARES, *Hombre y sociedad en Julián Marías*, 188-240; J. PÉREZ DUARTE, *Claves del pensamiento político de Julián Marías*, 257-298; I. SÁNCHEZ CÁMARA, «Cristianismo y liberalismo».

215. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 78.

mismidad en cuanto concentración de todos los requisitos –analíticos y empíricos– que integran la condición personal de una vida: «la moral no puede ser la de un ‘ser racional en general’ (*ein vernünftiges Wesen überhaupt*), como pensó el idealismo alemán, sino de la del *hombre*, en las formas reales que se realiza la vida personal»<sup>216</sup>. El juicio moral no se puede emitir al margen de todo aquello que interviene en el sentido y la justificación de los actos humanos; en síntesis, señala Marías, «*mi mundo y mi cuerpo, sin los cuales no soy*», y han de entenderse «desde la unidad superior de la persona de quien son»<sup>217</sup>. Dicho de otro modo, y volviendo sobre la ineludible condición circunstancial del hombre:

La circunstancia forma parte de mí, es decir, del *yo real*, que va a ser precisamente el sujeto de la moralidad. Mi realidad incluye, conmigo, mi circunstancia, es decir, todo lo que encuentro o puedo encontrar, desde mi psique y mi cuerpo hasta el mundo físico, la sociedad y la historia, y la Divinidad en la medida en que aparece en mi vida<sup>218</sup>.

Así pues, la máxima conciencia que la persona puede lograr de la propia identidad al trazar el mapa real de la propia vida (instalación corpóreo-sexuada, temporal, mundana, social y religación a su fundamento trascendente), está íntimamente relacionada con el juicio moral o grado de autenticidad –verdad, hondura, vigor e intensidad–, que afecta a las trayectorias del acontecer personal al tomar posición ante ellas; es decir, el juicio moral está ligado al grado de adherencia fiel a una figura de vida o proyecto vital que se manifiesta (en su circunstancialidad) como llamada originaria y la persona asume e identifica con la propia verdad. «La vida sólo existe como plenitud cuando se adscribe con necesidad a una figura determinada; a esto es a lo que propiamente se llama autenticidad»<sup>219</sup>. En este sentido hace Marías de la autenticidad una categoría central de su concepción ética del ser personal. No es ésta una moral preocupada directamente por la calificación moral de los actos, sino por la figura de vida en que se asientan; esto es, los actos encuentran su justificación en el proyecto vital. Insiste Marías en que son las trayectorias vitales las que son capaces de intensidad o vigor moral, las que pueden falsear o autenticar la vida en su conjunto: «La autenticidad o inautenticidad de las trayectorias da a una vida su moralidad o inmoralidad *global*, la que corresponde a su totalidad sistemática»<sup>220</sup>.

216. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 41.

217. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 48.

218. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 69-70.

219. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 403.

220. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 79. No es nuestra intención entrar en los pormenores del tratamiento de la ética que propone Marías. Ciertamente la aplicación a la ética de la noción de autenticidad no está exenta de algunas ambigüedades cuando se la relaciona con la dinámica de la vida personal. La idea rectora de su ensayo *Tratado de lo mejor* es esta: la recuperación del sentido de la responsabilidad, más allá de todo determinismo, ya sea biológico o teológico, para la vida personal concebida como posibilidad de *hacerse* en libertad. Marías pretende armonizar, sin caer ni en el relativismo moral (situación) ni en la abstracción (valor), la pretensión universal de la moralidad con la circunstancialidad de la vida humana en su instalación empírica y mundana. Es en la integridad de mi circunstancia y mi trayectoria personal donde ha de ubicarse el espacio de moralidad, entendido como opción por el bien en su forma comparativa, esto es, como elección aquí y ahora, en autenticidad, por «lo mejor» de entre las posibilidades que tiene ante sí el ar-

A la espera de un tratamiento más extenso del concepto bíblico «imagen de Dios» en su obra, sí dejamos enunciado el hecho de que nuestro autor considera que los requerimientos de la moral cristiana pueden ser entendidos en esta clave de la autenticidad. Para ello, tras afrontar el prejuicio que presenta la ética cristiana como heterónoma, advierte que una lectura *desde dentro* de la definición del hombre como *imago Dei* y de lo que Dios es como Amor, muestra que lo más propio para el hombre es Dios, y su mismidad, ser su imagen: «apelación a su verdadera realidad»<sup>221</sup>. La lectura de fe que reconoce en el mandamiento supremo del amor a Dios y el amor al prójimo no una imposición ajena sino la respuesta fiel del hombre a su modelo, está en continuidad con la postura teórica que advierte la persona como fenómeno ético originario, llamado a una rigurosa forma de autonomía que se entiende como «liberación de lo que aparte al hombre de sí mismo, de su última y más verdadera realidad»<sup>222</sup>.

#### f) Ilusión

Junto al resto de categorías que sirven en la obra de Marías al propósito de lograr la emergencia de la persona como presencia inteligible, tal vez sea esta categoría la de mayor originalidad. El sentido en que se aplica este término al conocimiento antropológico tiene su origen en la nueva acepción que recibe en la literatura del romanticismo español. Después que la ascética y la mística del Siglo de Oro emplease «ilusión» como sinónimo de engaño (demoníaco), espejismo o pensamiento quimérico<sup>223</sup>, escritores y dramaturgos como José de Espronceda, Calderón de la Barca o

---

gumento de mi proyecto personal aun por realizar. El mayor problema, del que es consciente Marías, se ubica en considerar en la reflexión ética la riqueza de la objetividad evitando desembocar en una *moral de situación* que acabe disolviendo las normas. El logro de la objetividad depende del modo en que se afronte la complejidad del punto de partida: la conjugación entre la circunstancia y el yo real (personal) que es sujeto de la moralidad. Es importante señalar al menos dos convicciones que sustentan esta referencia a la autenticidad: por un lado, aunque el sujeto sea quien elija su propia vida, la elección no depende en exclusiva –o arbitrariamente– del agente, sino de la propia *perspectiva* desde la que se realiza: entendiendo que «lo propio» de la perspectiva dice relación al fondo irreductible (dado) de la persona del agente desde el que se confronta con las valoraciones externas. Por otro lado, lo decisivo para este enfoque no reside en el qué sino en el cómo de la acción. Es decir, la persona ha de exigirse un acto de concentración en sí (entendido como consideración de la circunstancia vital en su globalidad) antes de actuar, para poder valorar las diversas opciones que se dibujan ante ella. Cf. J. DE SALAS, «Ortega, Marías y la realización ética del individuo», 193-202; A.F. GONÇALVES- J.F. SIVIERO, «Ética e pessoa humana segundo o raciovitalismo hispânico: contribuições da filosofia de Julián Marías»; A. CORTINA, «La elección radical». A la luz de lo dicho, particular atención merece su propuesta de fundar una ética del valor, salvaguardando los requisitos de objetividad y autonomía, en el ámbito de la vida humana como espacio (en el sentido de *haber*) de su radicación. Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 29-34, donde se hace un breve repaso a las propuestas de Kant, M. Scheler y N. Hartmann.

221. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 178.

222. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 35.

223. Y es éste, efectivamente, el significado que tiene el vocablo ilusión en *El Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, publicado por Sebastián de Covarrubias en 1611: «Ilusión. Vale tanto como burla, del verbo latino *illudo*, *dis*, *derideo*, *ludibrio habeo*; quando nos representan una cosa en apariencia diferente de lo que es, o por causas secretas de naturaleza, aplicando *activa passivis*, o por alteración del medio o del órgano del sentido, o por vehemente aprehensión de cosa imaginada, que parece tenerla presente. El demonio es gran maestro de ilusiones, por su gran sutileza y agilidad, junto con su malicia, y con ellas ha tentado a muchos santos, los cuales le han vencido con gracia de Dios...», ed., de Martín de Riquer, Barcelona 1943, 731.

José Zorrilla recuperan en sus obras de teatro un sentido más positivo: ilusión equivale a aquello que se estima valioso, que moviliza el interés vital de la persona y contribuye, en su realización, a la felicidad del individuo<sup>224</sup>. La ilusión insufla en la pretensión de felicidad que anida en la persona una promesa que difícilmente se cumple. Por ello, en la literatura romántica, su frustración es sinónimo de fracaso o derrota vital. De ahí que felicidad e infelicidad, ilusión y desilusión convivan y se entrelacen tanto en el drama romántico como en el torso del proyecto vital de la persona que las experimenta. Sobre este trasfondo la ilusión interesa a Marías como posibilidad antropológica que no es confundible con sentimientos de entusiasmo o alegría, tampoco con una simple pretensión de bienestar, sino que es expresión de la intrínseca condición futuriza de la vida personal.

En la vida del hombre el primer plano no está ocupado por la percepción sino por la proyección, por la expectativa ante la realidad que se manifiesta en el espacio dramático de la vida personal. Vivir ilusionadamente es sinónimo de vivir en clave de anticipación, instalado en la espera que anhela la realización de aquello hacia lo que la existencia se ha proyectado resueltamente. La ilusión representa el lado positivo de la condición indigente o menesterosa del hombre que, «no necesita sólo lo que no tiene, sino que *sigue necesitando* lo que tiene, y muy especialmente a las personas»<sup>225</sup>.

La ilusión se define como «deseo con argumento»<sup>226</sup>. Cuando se trata de describir el ser de la persona y se habla de deseo como fuerza motriz del proyecto constitutivo de la vida personal, se corre el riesgo de permanecer en el estrato psíquico, la ilusión, en cambio, sí es capaz de compromiso con esa condición proyectiva de las trayectorias dramáticas de la vida biográfica. La mejor confirmación de ello reside en el ámbito de la relacionalidad y, sobre todo, de la relación de amor entre dos personas. Cuando la ilusión es por *alguien*, ese otro alguien se me muestra como único, irreductible e inconfundible. Cuando además la ilusión es por alguien amado, es decir, hablamos de una relación entre hombre y mujer que pone en juego la condición sexuada-amorosa de ambos, «a la ilusión por la persona amada se añade la ilusión por su ilusión»<sup>227</sup>. La una hace de la otra su propio proyecto, ambas se entrelazan en una única trayectoria vital que es a la vez irreductiblemente dual. En el seno de esa forma decisiva de mostración de la persona que es la realidad del amor que exhibe el enamoramiento, la ilusión actúa manteniendo viva la tensión proyectiva o persistencia programática que caracteriza una experiencia cuando afecta al núcleo más íntimo de la persona o mismidad.

Ese proceso de *descubrimiento*, el de la persona que es objeto de ilusión, *me envuelve a mí*: me voy descubriendo a mí mismo en la medida en que despliego esa interioridad en que yo también consisto, y que yo también tengo que explorar. *Nec ego ipse capio to-*

224. Cf. los testimonios de esta transformación semántica en: J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 10-37.

225. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 52.

226. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 59.

227. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 113.

*tum quod sum*, decía San Agustín. Y lo mismo puede decirse de la persona que suscita la ilusión, la cual se descubre progresivamente, iluminada por ella, siempre que esa ilusión sea conocida y compartida por la persona ilusionante. El descubrimiento personal es, por tanto triple: de la persona por quien se siente ilusión, por parte del que la siente; del sujeto de ella, que se va aclarando y desplegando al hilo de su proyecto ilusionado; finalmente, de la persona ilusionante, a sus propios ojos, a la luz de la ilusión que despierta, en la medida en que la conoce o la adivina<sup>228</sup>.

«El caso límite de la posibilidad de la ilusión es Dios, el gran Ausente, a quien ‘nadie ha visto nunca’ (*Deus nemo vidit unquam*)»<sup>229</sup>. Cuando la ilusión antropológicamente auténtica no se confunde con las ilusiones o lo ilusorio que puede ser vano, cabe entenderla como vía hacia Dios. Además de la fe en Dios, la esperanza de llegar a él y el amor a Dios, Marías hace de la ilusión un espacio humano para lo sagrado; en cuanto la ilusión es el exponente de la «versión inocente, activa, confiada y amorosa hacia la realidad, y sobre todo la realidad personal»<sup>230</sup>, cabe pensar a Dios no como ausencia, sino como Presencia en el ilusionado, en el que se des-vive o acoge su vivir sin restricción alguna ante aquellos con quienes comparte su vivir, en el que se priva de sí y vive desasosegadamente porque «está vuelto a la realidad que lo ilusiona, proyectado hacia ella, con todas sus potencias, sin reservas»<sup>231</sup>. La ilusión por Dios, concluye Marías, está íntimamente vinculada en la obra poética de san Juan de la Cruz al amor de Dios, haciendo que dicho amor sea búsqueda, empresa, expectativa de goce, ausencia excitante que llama al amado, y no una abstracción<sup>232</sup>. En perspectiva de ilusión podría interpretarse «la distinción que hace san Anselmo en el *Monologion* entre fe viva y fe muerta [...] la fe viva es operante, la muerta, ociosa [...] la *operosa fides* vive, porque tiene

228. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 100-101. Cf. SAN AGUSTÍN, *Confessionum*, X, 8, 15: PL 32, 785.

229. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 130.

230. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 138.

231. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 138. En términos de ilusión, muy similares a los de Marías, interpreta O. GONZÁLEZ el deseo como uno de los lugares en que la conciencia actual puede avistar a Dios como acrecimiento de su libertad, esclarecimiento de su ser e iluminación de su futuro. El deseo entendido como ilusión permite interpretar el sentido vital de lo que *desea* el hombre no como falsa proyección de limitaciones, sino como orientación imaginativa (anticipadora), a la luz de la propia experiencia histórica, hacia un Infinito personal co-extensivo a la realización de la existencia humana. «El hombre es acto y voluntad de ser más; se realiza entre su penuria padecida y su plenitud añorada. Oscila entre el ser que es y el deshacimiento hacia lo que todavía no es. Si el vivir puede lograrse en un des-vivirse, el ser es realizado en un des-ser», O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 146-150 (aquí, p. 147).

232. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 133-134. Cita aquí nuestro autor alguna de las canciones del *Cántico espiritual*, en concreto (los subrayados son de Marías): Canción I, «¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido? / Como el ciervo huiste, / habiéndome herido; / salí tras ti clamando, / y eras ido»; Canción XII, «¡Oh cristalina fuente, / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos deseados, / que tengo en mis entrañas dibujados!»; Canción XXXVI: «Gocémonos, Amado, / y vámonos a ver en tu hermosura / al monte y al collado / do mana el agua pura; / entremos más adentro en la espesura»; Canción XXXVII: «Y luego a las subidas / cavernas de la piedra nos iremos / que están bien escondidas, / y allí nos entraremos, / y el mosto de granadas gustaremos»; Canción XXXVIII: «Allí me mostrarías / aquello que mi alma pretendía, / y luego me darías / allí tú, vida mía, / aquello que me diste el otro día». Cf. JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, 914-1075.

vida de amor [...] cree *en* aquello *en* que debe creerse, mientras la fe muerta cree sólo *aquello* que debe creerse»<sup>233</sup>.

En síntesis, también la ilusión se cuenta entre los haberes de la persona, forma parte de su sustancia, y puede contribuir a explicar la condición paradójica del ser personal: entre la plena posesión de sí y la continua pretensión de ser.

La ilusión no termina, no tiene por qué terminar con su realización; esto permite entender qué podría ser la «perfección» de la persona, a pesar de no estar nunca acabada; su plenitud personal sería algo que, llegado a su cima, no concluye ni se agota ni se remansa, sino que sigue manando sin cesar. Esto sería la forma de infinitud que puede ser accesible a una realidad finita<sup>234</sup>.

### g) *Felicidad*

Fiel a su método, y en orden a presentar la felicidad como una categoría esencialmente personal<sup>235</sup>, Marías implica en su reflexión tanto el plano de la experiencia como el metafísico<sup>236</sup>. De modo que si es importante conocer sus causas y sus efectos, tanto en el plano individual como en el social, resulta aun mucho más crucial no confundirlos con el cimiento personal en que arraiga la felicidad: «La felicidad es la gran potencia de unificación, concentración y condensación de la vida»<sup>237</sup> porque tiene su origen en el carácter dramático, argumental o proyectivo de la vida de la persona. La felicidad se encuentra prefigurada en la textura biográfica de la vida personal; afecta al argumento de la vida con independencia de que este alcance su realización con mayor o menor grado de plenitud<sup>238</sup>. «La felicidad

233. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 133. Cf. ANSELMO DE CANTERBURY, *Monologium*, cap. LXXVII.

234. J. MARÍAS, *Persona*, 112.

235. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 286. Además del capítulo dedicado al tema en *Antropología metafísica*, Marías ha consagrado al mismo un extenso ensayo, *La felicidad humana*. Sobre el tratamiento de este tema en nuestro autor puede verse: J. PÉREZ DE CASTRO, *Felicidad y trascendencia en Julián Marías*; C. VALDERREY, «La felicidad en Julián Marías»; A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, «Sobre la felicidad»; P. POUPARD, ed., *Pontificio Consejo para el Diálogo con los No Creyentes. Felicidad y fe cristiana*, 35-43; R. YEPES, «La persona como fuente de autenticidad». Sobre la felicidad como preocupación para la filosofía del presente: L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, «La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea».

236. Aprecia de J. de Salas al recensionar la obra que dedica Marías en exclusiva al tema de la felicidad: «Se muestra la relevancia de la filosofía para la vida cotidiana, sin abandonar con ello la aspiración a un conocimiento último, y correlativamente las tesis metafísicas no sólo se enuncian, sino que encuentran confirmación en el hecho de hacer posible que la instalación del hombre en la realidad resulte más precisa, más lúcida y, en última instancia, mejor orientada que en ausencia de una reflexión de este orden», J. DE SALAS, «Marías, Julián, *La felicidad humana*», *Diario ABC* (19.12.1987) 73.

237. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 256.

238. Al repasar diversas comprensiones de la felicidad desde el punto de vista de la historia del pensamiento universal, Marías advierte que será menester esperar la aparición del cristianismo para que los conceptos capitales de proyecto y amor aparezcan asociados al de felicidad. Nuestro filósofo coincide con Aristóteles en que sólo actuando en armonía con la propia realidad (eligiendo vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros) la persona será verdaderamente feliz. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177 b 35. Igualmente coincide en la consideración aristotélica de la felicidad en términos de dinamismo de la acción humana hacia un fin supremo; de modo que la felicidad, como meta última de la existencia del hombre, se revela como fundamento de la moralidad. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 6,

es aquello a lo que se le dice *sí*, aquello que sentimos como nuestra inexorable realidad»<sup>239</sup>. Éste es el punto en que Marías descubre la pertenencia intrínseca de la felicidad a la humanidad: «La felicidad afecta a la mismidad de la vida. Es donde acontece; las demás cosas afectan a la periferia de la vida, a las múltiples dimensiones en que se realiza y manifiesta. La felicidad es el fondo de la vida»<sup>240</sup>. En este mismo sentido, y en otro lugar, Marías señala la coincidencia entre el fondo metafísico de la persona descrito como pretensión de ser y la irrenunciable necesidad de felicidad que constituye su vida: «En la medida en que la felicidad es la realización de la pretensión, hay que decir que *toda vida es feliz*, o que se vive en el elemento de la felicidad»<sup>241</sup>.

¿Dicho esto, por qué define Marías la felicidad como *imposible necesario*? Porque la íntima co-implicación de la felicidad con la estructura proyectiva de la vida personal hace de aquella no sólo una realidad en la que se *está* y desde la que se *pretende* ser, sino también una realidad aquejada por los caracteres que afectan a esa operación que es vivir (azar, inseguridad, riesgo, sorpresa); y, principalmente, porque, teniendo a la vista la imposibilidad estructural de que el proyecto pueda atender a todas las posibles trayectorias deseadas y deseables que proporcionan a la persona el acceso a lo más propio de sí (mismidad), allá donde se asienta la felicidad, ésta se muestra como imposible: «El hombre es una realidad utópica, que es y no es, que es lo que todavía no es y tal vez no pueda ser. Consiste en ser una realidad proyectiva, futuriza, deseante, nunca lograda, nunca conclusa, en suma utópica. A eso corresponde precisamente la felicidad como imposible necesario»<sup>242</sup>. Por ello, cuando la sociedad contemporánea pone en marcha mecanismos mediante los que reduce la felicidad humana a la opción por lo posible o realizable, inevitablemente la despoja de su contenido personal y la pone a merced de sus condiciones; es decir, la rebaja a nivel de bienestar, etc. Ha sido sobre todo el utilitarismo el que

---

1177 a 12-20. Cf. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 67-102; ID., *Biografía de la filosofía*, 102-103. No obstante, aprecia Marías, en líneas generales la concepción griega y romana de la felicidad consiste en vivir conforme a la naturaleza. La perspectiva es diversa en el Nuevo Testamento. Al analizar el discurso de las bienaventuranzas en Mateo y Lucas (cf. Mt 5, 3-12; Lc 6, 20-23), observa Marías que cada bienaventuranza se asocia a una actitud o conducta de vida muy concreta que recibe la promesa divina de manera inmediata e individual. Además, las bienaventuranzas participan del estilo narrativo del Evangelio, que dota a todos sus enunciados de una fuerte perspectiva promisorio –*futuriza*, insiste Marías– en línea con la dimensión de expectativa propia de la *emunah* hebrea que asiente ante el Dios que cumple lo que promete. Finalmente, concluye Marías, tanto en Pablo con en los evangelios, el carácter promisorio de la felicidad a que está destinada la vida del hombre no se restringe a esta vida en clave de filiación divina, sino que tiene su prolongación en la herencia de la gloria y la participación en la vida divina o deificación. En la resurrección de Cristo culmina la revelación de Dios pues Él, no la serpiente, sí puede ser emisor de la expresión máxima de la felicidad que el hombre puede alcanzar: «seréis Dios». Cf. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 103-113; 352-373. Sobre el sentido de la *emunah* hebrea frente a la *veritas* latina y la ἀλήθεια griega: J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 126-129.

239. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 35.

240. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 278.

241. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 280.

242. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 385.

ha contribuido a elaborar una versión cuantitativa de la felicidad<sup>243</sup>. Vaciada de su dinamismo proyectivo, la felicidad de la persona se convierte en un cheque en blanco donde las vigencias sociales o las preferencias colectivas adquieren la prerrogativa de fijar su valor. De modo que la felicidad se confunde con el placer, el bienestar material, la tranquilidad psicológica o la media estadística<sup>244</sup>.

Como sucede con la ilusión, la más alta forma de felicidad que la persona puede lograr se encuentra en la recepción de uno mismo en un tú: vocación, sentido y destino de *mi* vida personal. «El descubrimiento del yo es subsecuente al hallazgo del tú»<sup>245</sup>. Cuando esta relación interpersonal es entendida como posibilidad de amor posee la máxima significación felicitaría:

La persona que da más felicidad es aquella a quien *podemos amar*; la que permite la realización de la auténtica vocación personal: al elegirla nos elegimos en nuestra mismidad. Por supuesto, deseamos respuesta, reciprocidad; si esto se cumple se realiza la plenitud de la vida, la forma suprema de felicidad<sup>246</sup>.

La menesterosidad constitutiva del ser personal descubre, en clave agustiniana, que la felicidad, como anhelo originario, se encuentra íntimamente vinculada a la entrega a otra felicidad, a otro proyecto con pretensión de felicidad, reconocido como don a la luz del amor. De manera sintética:

Lo decisivo es que la felicidad no es distinta de la realidad de la vida humana. Puede parecer que primero se «es» y luego se es o no se es feliz. No hay tal. La razón fundamental es la *menesterosidad* de la vida. El hombre es indigente y no suficiente; su vida consiste en necesitar –lo que le falta y lo que tiene– para ser él mismo. La mismidad se nutre de alteridad –y por supuesto también de aliedad–: una vez más, yo soy yo y mi circunstancia, y ésta es, tanto como «lo otro», «los otros». El hombre «suficiente» construye así el vacío de sí mismo<sup>247</sup>.

### 3.2.2 *Persona y personaje: imaginación y ficción*

El proyecto, programa vital o estructura biográfica con que Marías identifica el modo de ser con que la persona está en la realidad no es un hecho cerrado; la pregunta por el *quién* está afectada por la experiencia de la vida, cuya exploración metafísica arroja el balance previo del ser como pretensión de ser. El proyecto no es creación de la nada, sino actuación personal a partir del encuentro con mi vida proyectada y la realidad que me circunda, en sus facilidades y objeciones. A la persona «pertenece esa forma de realidad que es el acontecer»<sup>248</sup>. En cuanto acontecimien-

243. Tanto Bacon y Locke en sus orígenes, como J. Bentham y John S. Mill en su desarrollo. Cf. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 145-157.

244. Cf. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 158-169.219-230; ID., *Persona*, 137. En otro lugar ha examinado nuestro autor la interrelación entre lo social y lo individual cuando se trata de la pretensión de felicidad: J. MARÍAS, *La estructura social*, 177-196.

245. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 282.

246. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 294.

247. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 284.

248. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 19.

to, la persona no sólo está vinculada a la percepción sino a la proyección, es decir, incluye esencialmente un *a priori* que Marías identifica como *previvir* o anticipación de sí. Una acción que para la persona consiste en una búsqueda de la imagen más propia de sí (mismidad). En este sentido, la penetración de la proyección en el ámbito de la irrealidad, como abanico de las posibles trayectorias del acontecer de la persona, es una prerrogativa netamente personal: «Nos poseemos personalmente gracias a que *no* nos poseemos nunca de un modo total, sino que estamos viniendo desde la irrealidad del futuro que se anuncia en la realidad de nuestro presente»<sup>249</sup>. La facultad más apropiada con que cuenta el hombre para proyectar en libertad una figura de vida que se le muestre como forma concreta y primaria de ser sí mismo, es la imaginación<sup>250</sup>. «Ya Unamuno adivinó perspicazmente que la imaginación ‘es la facultad más sustancial, la que mete a la sustancia de nuestro espíritu en la sustancia del espíritu de las cosas y de los prójimos’»<sup>251</sup>. El modo propio en que la persona está en la realidad, se concreta en la necesidad de «*imaginar* un proyecto vital, una figura o ‘personaje’ que quiero o pretendo *ser*. El ser humano es pues, por lo pronto, realidad poética, ente de ficción; yo necesito inventar o idear mi vida para poder vivirla»<sup>252</sup>. Marías prevé en sus escritos la compenetración entre la imaginación como función propia y metódica de la consistencia proyectiva de la vida personal, y la imaginación como ficción. Tomando esta segunda acepción en el sentido de introspección literario-estética en el espacio de latencia o irrealidad en que habita el mundo estrictamente personal y resulta, a menudo, vedado al concepto<sup>253</sup>.

La reconstrucción orteguiana de la razón como potencia narrativa al hilo de la reivindicación de la vida del hombre como principal asunto filosófico, y la apuesta dominante entre los intelectuales de la Generación del 98 por el lenguaje evocativo de la literatura para recuperar la unidad –perdida desde Descartes– entre la búsqueda interior de la verdad y la plenitud de lo real, constituyen el telón de fondo del estilo y el modelo narrativo con que Marías piensa la identidad de la persona<sup>254</sup>. La expresividad estética y metafórica –puesta al servicio de la realización imaginativa de la vida– es a las ciencias humanas lo que el experimento a las ciencias de la na-

249. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 53.

250. Cf. sobre la imaginación en su función mediadora entre sensibilidad e intelecto en el pensamiento contemporáneo: V. MELCHIORRE, «Immaginazione II. Analisi fenomenologica», EF, VI, 5534-5539.

251. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 278.

252. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 274.

253. J. MARÍAS, *La imagen de la vida humana*, 12. Cf. H. CARPINTERO, *Cinco aventuras españolas: Ayala, Laín, Aranguren, Ferrater, Marías*, 212-217.

254. En cierto modo el descubrimiento de la razón vital y su esencial carácter narrativo se encuentra incoado en la compenetración que puede advertirse entre historia, expresión literaria y vida del hombre, en la trayectoria que va de las parábolas evangélicas a la novela contemporánea: «El descubrimiento intelectual, filosófico, de la vida humana ha sido posterior a la creación de una espléndida literatura, que alcanzó su máxima aproximación a lo personal en la novela del siglo XIX, florecimiento de la visión narrativa de la vida humana. ¿Hubiese sido posible el descubrimiento de que la razón *vital* es esencialmente narrativa sino se hubiera ejercido desde las parábolas hasta la novela del siglo XIX?», J. MARÍAS, *Persona*, 82; ID., *Razón de la filosofía*, 129-132.

turalidad. En concreto, la ficción literaria permite elaborar «condensaciones evocadoras, donde la acción más profunda –su *sentido*– se remansa y hace transparente»<sup>255</sup>; ensayos de vida (irrealidad) que alteran las condiciones usuales de la realidad humana poniéndola a prueba en diversas trayectorias de sentido; tanteando las fuerzas y poderes que la condicionan, y estimando la posibilidad de discernir el significado de su desenlace final<sup>256</sup>. «La literatura es el más formidable instrumento de dilatación de la vida humana»<sup>257</sup> que, con sus recursos, enriquece el examen teórico de la realidad que emprenden tanto las ciencias de la naturaleza como de lo humano a la hora de indagar lo real, lo posible, lo deseable, lo temible.

La representación imaginativa desvela el vigor que atesora cuando es destilada en un modelo teórico. No obstante, y aunque no se trate de un conocimiento conceptual en sentido estricto, para la antropología permanece válido el recurso al modelo epistemológico de la imaginación literaria (simbólica), pues permite y afianza una comprensión teleológica de la ontología (mismidad) y la ética (autenticidad) que representan la plenitud de la existencia personal<sup>258</sup>.

255. J. MARÍAS, *Al margen de estos clásicos*, 119.

256. El paradigma español de esta experimentación literaria con la vida es el héroe inmortal de Cervantes, Don Quijote de la Mancha. Unamuno y Ortega habían ensayado respectivamente su filosofía de la tragedia y de la razón vital en el personaje (Don Quijote), Marías prefiere para la misma operación, sin embargo, la persona (Cervantes). En ambos casos la sustancia del resultado coincide y se verifica mutuamente. Heroísmo y tragedia son los dos modos de mirar la vida del hombre en que se acusa con peculiar intensidad lo que esa vida es y nos afecta en alguna medida. La heroicidad define la figura del hombre que quiere ser él mismo y, por tanto, forjar un proyecto de vida auténtico; libre de las imposiciones de la herencia o las inercias sociales. «Para ser *él mismo*, el hombre tiene que vivir en ‘perpetua resistencia’ a lo habitual y consueto [...] Esta forma de vida es ‘perenne dolor’, es un ‘desgarrarse de aquella *parte de sí misma* rendida al hábito, prisionera de la materia’; es, sobre todo, ‘inventar una nueva manera de gesto’». Y si la vida del héroe es proyecto vital y pretensión, no hay sitio en ella para la fatalidad; el destino trágico de la vida heroica tiene que ver más bien con la libertad y la voluntad. No se trata de una simple elección (Sartre), sino que «el hombre se siente ‘llamado’, vocado a ser alguien [...] El hombre no elige su destino, que por eso es destino; pero tiene que elegir serle o no fiel, quererlo o no; al héroe –al hombre auténtico– le es esencial quererlo: es auténtico el que quiere su destino, el que adhiere a sí mismo». Tomamos las citas de las notas con que Marías comenta el texto de J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, 227-228 (n. 68) y 233-234 (n. 75).

257. J. MARÍAS, *Ser español*, 358. En sentido muy cercano ha escrito el teólogo René Latourelle: «La literatura, en lo más hondo y específico de su ser, tiene la tarea de profundizar en el misterio del hombre. Surge de la persona, en lo que ésta tiene de más irreductible en su misterio, en donde ella es ante todo silencio y soledad, antes de abrirse a los demás por medio del lenguaje. Es la vida, que toma conciencia de sí misma cuando alcanza su plenitud de expresión», R. LATOURELLE, «Literatura», en ID., ed., *Diccionario de teología fundamental*, 830-831. Tampoco el concilio Vaticano II, como exponente de la conciencia de la Iglesia contemporánea, ha sido ajeno al poder de la literatura y el arte como espacios privilegiados que pretenden adentrarse y estudiar «la índole propia del hombre, sus problemas y su experiencia en el esfuerzo por conocerse mejor y perfeccionarse a sí mismo y al mundo», GS 62, § 3.

258. J. MARÍAS, *La imagen de la vida humana*, 25-32. En su indagación antropológica, Paul Ricoeur es uno de los pensadores contemporáneos que mayor interés ha mostrado por las extraordinarias posibilidades que guarda el paradigma narrativo como mediación para indagar el concepto de identidad personal. En su valoración de la ficción literaria, y salvando la debida distancia de perspectiva entre ambos, su investigación persigue la intuición que guía la obra de Marías. Para Ricoeur la ficción narrativa del teatro o la novela permite poner en juego y determinar la zona en que convergen las dos variables en que se cifra el concepto identidad: la identidad como mismidad (*idem*, qué soy) y la identidad como ipseidad (*ipse*, quién soy). Para Ricoeur la formulación literaria es la que más se asemeja al resultado de la exégesis que hace de sí mismo el

Éste es, en síntesis, el servicio que presta el recurso a lo literario para el esclarecimiento del ser personal. En la prosa o la lírica de Cervantes, Quevedo, Calderón, Shakespeare, Galdós, Bécquer, Unamuno, Antonio Machado, Azorín, Pío Baroja, Juan Ramón Jiménez, Pedro Salinas, Valle-Inclán, Rubén Darío o Luis Rosales, entre otros, nuestro autor encuentra la expresión literaria (ficción) de la certeza filosófica en torno a la persona como proyecto vital al que se asiste; como drama que tiene la exigencia ineludible de hacerse y dar forma a la irreductible originalidad de su pretensión de ser adelantando sus posibilidades (imaginación)<sup>259</sup>. En su amplio estudio sobre la relación entre la persona de Cervantes y el personaje Don Quijote, afirma: «Cervantes hace lo que la filosofía hará, naturalmente de otra manera: introducir *la posibilidad como forma de realidad*»<sup>260</sup>.

Veamos un ejemplo más de este proceder, centrado ahora en la lectura de otro gran referente literario: repasando el teatro de Shakespeare, observa Marías que, más allá del tema del drama, lo que queda erguido frente a nosotros son sus personajes. Hamlet, Julieta, Macbeth, Otelo, el rey Lear... reviven en escena el drama que es y acompaña al hombre.

Los personajes de Shakespeare son *personas*, proyectos de vida que se afanan por ser *alguien*, un *quién* único e inconfundible. Incluso en los secundarios y menores, o en los tomados de la historia, o de otras fábulas pretéritas –no creación de Shakespeare–, alienta una irreductible pretensión personal. Nadie es un *uomo qualunque*, porque para su autor es siempre, tan pronto como pisa la escena, «alguien», un yo que pesa con la gravedad de su ser real sobre las tablas. Sentimos que están allí presentes en cuerpo y alma, y esto quiere decir con su vida entera, distinta de cualquier otra, con una *mismidad* intrínsecamente dramática<sup>261</sup>.

La expresión artística, que algunos pretenden ungir con etéreas trascendencias, no sólo facilita –en su carácter de divertimento– la pretensión de apartamiento o

---

hombre en su vida cotidiana, es decir, el estar aquejado por la dialéctica entre el ipse y el idem en sus elementos constitutivos: la condición corpórea como mediación límite entre sí mismo y el mundo; y la implicación de la alteridad como correlativo ineludible de la ipseidad. Ricoeur coincide con Marías en la continuidad entre la figuración narrativa y el conocimiento de sí: «La mediación narrativa subraya este carácter remarcable del conocimiento de sí de ser una interpretación de sí. La apropiación de la identidad del personaje ficticio por el lector es una de sus formas. Lo que la interpretación narrativa aporta propiamente, es precisamente el carácter de figura del personaje que hace que el de sí, narrativamente interpretado, se encuentre él mismo siendo un *sí figurado* –que se figura tal o tal», P. RICOEUR, «La identidad narrativa», 324. Con mayor amplitud: ID., *Sí mismo como otro*, 106-172.

259. Azorín, con quien Marías mantuvo una estrecha amistad, escribió que «vivir es ver volver». Es decir, la temporalidad humana es exposición a lo posible y construcción de la identidad personal en el retorno del devenir. Cf. J. MARTÍNEZ RUIZ, AZORIN, «Las nubes», en ID., *Castilla*, 163. Cf. J. MARÍAS, «Literatura y vida en Azorín», en ID., *Literatura y generaciones*, 146-154.

260. J. MARÍAS, *Cervantes clave española*, 244.

261. J. MARÍAS, «Shakespeare: hombre como realidad dramática», en ID., *Literatura y generaciones*, 204-205. Cf. J. MARÍAS, «La novela española contemporánea», en ID., *Al margen de estos clásicos*, 333-358; donde Marías critica la novela contemporánea y su tendencia a elaborarse sobre lo que llama un *modelo behaviorista* que opera una reducción del personaje a una actitud o ideología. Son obras que quedan en el umbral de la complejidad proyectiva que es intrínseca a la persona.

evasión de la situación real; conlleva en igual medida la oportunidad de «convertirse a otras [situaciones] imaginadas, y superar así parcialmente la limitación constitutiva de la vida»<sup>262</sup>. La literatura digna de tal nombre parte de la vida –en sus cotidianas pasiones, ilusiones y escepticismos–, y desemboca en la vida, al alcanzar sus dinamismos interiores más profundos. La actividad artística permite el ensayo de posibilidades humanas que reobran sobre la vida efectiva que cada hombre ha de vivir y se encuentra trenzada de «ese modo de ser sutil y extraño que llamamos *posibilidad*»<sup>263</sup>. Además, no conviene olvidar que, «casi siempre, a lo literariamente inverosímil corresponde algo que es filosóficamente falso»<sup>264</sup>.

Cabe añadir a lo anterior que la importancia antropológica que tiene la imaginación queda de manifiesto en el hecho de que, según hemos apuntado ya con Marías, es un condicionante decisivo de la libertad que impulsa el proyecto vital de la persona. La libertad del hombre está condicionada a su capacidad de imaginación. Es más, podemos contribuir a la comprensión analógica de la libertad propia del ser personal de Dios si pensamos en Él, por vía de eminencia, como un ser imaginativo. Si bien, «la imaginación de Dios sería la única imaginación creadora»<sup>265</sup>. La nuestra, conmina Marías, es una sociedad en gran medida *primitiva*, es decir, carente de imaginación, cercada por el aburrimiento. Siendo así, en lo que concierne al contorno social, el margen de libertad al que la persona puede legítimamente aspirar queda muy restringido, pues el exceso de imágenes, noticias, estímulos o la propia densidad de la convivencia, parasitan el imaginario de la persona restando consistencia al sí-mismo que la persona está llamada a desplegar en su proyecto vital. Es como si la persona estuviese avocada a vivir otra vida que no es la suya, que no se le muestra como quehacer propio u orientado hacia a la autenticidad de sí<sup>266</sup>, sino como visitante ajeno que tiende a uniformar su individualidad personal en un magma indiferenciado de gustos, imágenes y preferencias ajenas<sup>267</sup>. La carencia de imaginación es, en definitiva, un factor de despersonalización que desemboca en esa conducta humana crepuscular que consiste básicamente en la dimisión de su condición inexorable e intrínsecamente personal<sup>268</sup>.

---

262. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 407. Según Martin Buber una forma de reciprocidad, generadora del mundo de la relación, es la que corresponde a «la vida con las entidades espirituales, en que la relación carece de lenguaje, pero generando lenguaje». En el caso de la obra literaria, que aspira a la apertura del mundo habitado por las entidades espirituales, *el lenguaje que genera* no es vehículo de una reciprocidad objetiva, sino misteriosa o enigmática que vehicula «el callar escudriñador de la forma», M. BUBER, *Yo y Tú*, 88-89.

263. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 408.

264. J. MARÍAS, *La imagen de la vida humana*, 31.

265. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 264-265.

266. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 400-403.

267. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 266-267.

268. Cf. J. MARÍAS, *La fuerza de la razón*, 185.

#### 4. Síntesis

La pregunta *quién soy* se responde narrando una historia que es incapaz de una respuesta que agote la pregunta, ya que la propia narración de mi identidad no es puramente lineal, sino que la lógica de la vida personal reconoce que el futuro unge permanentemente mi presente bajo la modalidad del proyecto. De modo que soy un ser en tensión hacia el futuro (*utópico*, diría Ortega). Ahora bien, conviene recordar –para arrojar luz sobre la aparente contradicción lógica del discurso–, que la antropología metafísica examinada emplea el término proyecto aplicado al hombre en el sentido primordial de *ser-proyecto*. Definición que no va en detrimento de los diversos *proyectos de ser* que el hombre asume responsablemente para inscribir su vida en un horizonte o destino de sentido. En todo caso se trata de no olvidar que la integración de todas esas trayectorias o posibilidades proyectivas (haber en ejercicio) depende, en último término, de la percepción no falseada que se tenga del ser real de la persona o comprensión de su realidad radical como vida circunstancial. Para obtener esta percepción es necesario un enorme esfuerzo de interpretación del hecho humano para no confundir (pero tampoco aislar) el proyecto originario que somos, y denominamos *personal*, con la implicación del mismo tanto en la compleja dinámica de nuestra bio-psicología como en la de la tradición socio-cultural que habitamos, cuyos contornos determinan la aprehensión del ser que realmente somos como proyecto personal *en libertad*. La antropología metafísica propone que, aun en la sujeción a estos límites, la persona cuenta con aquella capacidad de adueñarse de sí que permite discernir la profunda co-implicación que existe entre el proyecto (mi-vida) y sus condiciones (facilidades y trabas) circunstanciales. El hombre está vertido a un quehacer, es acción, pero desde el fondo exigente de su proyectividad constitutiva: el hombre hace su historia al hilo de su realización como proyecto en autenticidad. Recordemos que caracterizar al hombre como *ser-proyecto* supone considerarlo como *ser-futurizo*: como fundamentalmente lanzado hacia el por-venir desvelando así un horizonte («irreal») de posibilidad que satisfice aquella exigencia de *ser-más* sentida como motor de la construcción biográfica; justamente allí donde la antropología metafísica advierte el carácter trascendente que es intrínseco al proyecto personal. En ello reside, en suma, una de las más profundas diferencias del hombre con el animal, pues para éste no existe perspectiva ni prospectiva; atenido a su morfología biológica, no se apercibe distanciado del mundo circundante. El animal no tiene necesidad alguna de darse sentido porque en él no hay *un dentro* que propicie la transfiguración del cuerpo, el otro, el tiempo y el espacio (o hábitat) en circunstancia en la que descubrirse a *sí-mismo* como *em-presa* (corpóreo-espiritual, inter-subjetiva, mundana e histórica).

## CAPÍTULO III

# ¿QUIÉN SOY YO? EL HOMBRE ES PERSONA ANTE DIOS

---

Cada una de las constantes argumentales que hemos descrito en el capítulo anterior pone ante nosotros la persona como una realidad concreta, capaz de apropiarse –biográficamente– las diversas formas en que *de hecho* está sobre sí viviendo. Ortega reiteró por activa y pasiva que la vida nos es *dada*, pero no nos es dada hecha sino como *tarea*. Es lo que hemos explicado hasta aquí. Pero esta afirmación sobre el carácter vocacional de la vida del hombre no es plenamente satisfactoria ni suficiente cuando se trata de dar razón última del hecho en sí de la *donación* de mi vida. Para Marías, el planteamiento de la identidad biográfica del ser personal no da cuenta de esa identidad en términos de totalidad si no se adentra en la exploración del significado metafísico-antropológico tanto de su origen (*creado*) como de su posible destino (*perdurable*). La identidad de la vida personal no está dada, sino que acontece –es reconocida– bajo el signo de su trascendencia, ya sea en clave de aliedad (ante lo otro) como, sobre todo, de alteridad (ante el otro) y absoluto (ante el fundamento). La existencia de la persona es radicalmente co-existencia. Pues bien, cuando pasamos del plano fenomenológico al de la principalidad ontológica, esto es, a la pregunta por el origen o «latente ‘de dónde’»<sup>1</sup> del ser personal del hombre, cabe preguntarse ante quién o desde quién se puede descubrir la razón última de la existencia misma por la que yo soy persona; ¿en *quién* encuentra o puede reconocer la persona el fundamento originario de su ser y de su vida como realidad que le ha sido dada? En el caso de Marías, la rigurosa fidelidad a la experiencia de la vida no detiene el itinerario de su *antropología metafísica* ante la evidencia de lo dado (los caracteres de mi identidad personal), sino que impulsa un esfuerzo consciente por indagar el *fundamento* de mi realidad, de la que «no soy en modo alguno autor»<sup>2</sup>. La pregunta por el fundamento, al hilo del hecho constitutivo de la *religación*<sup>3</sup>, conduce abier-

---

1. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 442.

2. J. MARÍAS, *Persona*, 140.

3. Si hay una huella permanente de la obra de Zubiri en la antropología de Marías, hay que rastrearla sin duda alguna en la consideración zubiriana del hecho de la *religación* como vía de acceso o dimensión humana fundamental en que se inscribe el problema (religioso) de la realidad *fundamentante*. En la explicación de la religación Zubiri conjuga una doble convicción teórica en la que prefiere denominar «vía de la realidad» (X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 151): por un lado la afirmación metafísica de que el poder de lo

tamente la indagación filosófica a la afirmación de Dios<sup>4</sup>; la cual no sólo parte de la pregunta clásica por la razón suficiente del ser real del mundo (ontología), sino de la evidencia que constata la identidad abisal (origen y destino) que descubrimos en el ser personal. En este segundo ámbito descubre Marías la fecundidad de un diálogo franco entre inmanencia (mundo) y trascendencia (trasmundo), entre la evidencia antropológica (filosofía) y la concepción revelada de la relación de Dios con el hombre (teología).

Veamos cómo da cuenta Marías del dato decisivo de la co-existencia y ejecutividad constitutivas del ser personal cuando la indagación antropológica ha de buscar su raíz última.

## 1. Creación: desde quién

### 1.1 Innovación radical de realidad

Nuestra reflexión viene postulando un modo o modelo de irreductibilidad entitativa con el que, a decir de Marías, la filosofía no ha contado lo suficiente: «la irreductibilidad *personal*»<sup>5</sup>. La persona es irreductible a todo lo que no es ella. De modo que cuando se opera para su intelección con un paradigma comprensivo de *lo que es* que no es el apropiado, existe el riesgo de hacer de la persona una realidad cosificada. La conciencia, el yo, el sujeto, la *res cogitans* o la sustancia se han convertido a lo largo de la historia en atenuantes de la significación estrictamente original del ser personal. Por ello, y para esclarecer un posible anclaje ontológico de este peculiar ser de la persona en su origen, conviene que partamos de la experiencia más inmediata: el hecho de la generación o nacimiento humano. Hay dos acontecimientos decisivos a los que recurre Marías a la hora de trazar la ubicación empírica de la irreductibilidad de la persona: el nacimiento y la muerte. Nos interesamos ahora por el primero. Hagamos el difícil ejercicio de recibir en primera persona el hecho de que hemos nacido. Psicofísica y biológicamente no hay duda, el hijo es reductible o derivable de la realidad de sus padres.

---

real como fuerza de imposición o *noérgica* rebasa las cosas reales y tiene su fundamento en una realidad absolutamente absoluta; y por otro, la constatación antropológica del carácter relativamente absoluto del hombre en virtud de su constitución personal. Es este segundo supuesto zubiriano el que más interesa a la obra de Marías. Zubiri considera que «el ser mismo del hombre es constitutivamente un ser en Dios» (ID., *Naturaleza, Historia, Dios*, 423). Y no fundamentalmente porque posea un órgano para entrar en relación con Dios –ya sea la razón o el sentimiento–, sino porque es persona, porque se encuentra personalmente implantado en el ser. Pero no de una vez por todas, sino como «un ente cuya entidad consiste en tener que realizarse como persona» (ID., *Naturaleza, Historia, Dios*, 427), es decir, que recibe su existencia como una tarea. La vida del hombre tiene una misión y un destino que son posibles no porque la vida genere internamente su propia obligación, sino porque la encuentro remitida a una realidad que se me impone como fundamento último de mi realidad personal. A dicho fundamento es al que me encuentro religado y de él depende, por tanto, mi realización personal. Como el fundamento debe fundar en absoluto mi realidad que es relativa a él, su realidad debe ser absolutamente absoluta. Tal es Dios (cf. ID., *El hombre y Dios*, 165).

4. El mismo Dios que Ortega identificaba levemente con el *Ser fundamental*.

5. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 37.

Pero si pasamos del *qué* al *quién*, la idea de derivación resulta absolutamente ininteligible e incontrolable<sup>6</sup>.

El hijo que es y dice «yo» es absolutamente irreductible al yo del padre y al de la madre, igualmente irreductibles, por supuesto, entre sí. No tiene el menor sentido controlable decir que «viene» de ellos, porque yo no puedo venir de otro yo, sino que éste es un «tú» irreductible. Decir «yo» es formar una oposición polar con toda otra realidad posible o imaginable, y esta polaridad, en forma bilateralmente personal, es precisamente dualidad yo-tú<sup>7</sup>.

Es cierto que el recién nacido no está en posesión de la plenitud de sus estructuras somáticas y que, desde la perspectiva del *quién* (biografía) habrá de ir «*tomando posesión* de su persona [...] en la medida en que es tratado y vivido como tal»<sup>8</sup>. Ahora bien, es persona desde su concepción: «una persona viniente que llegará a su plenitud humana»<sup>9</sup>, alguien irreductible a sus progenitores «y, en este sentido, absoluto, aunque sea un absoluto recibido»<sup>10</sup>. Ya en este horizonte fenoménico del nacer advierte Marías que la persona puede reclamar el título de ser una «innovación radical de realidad»<sup>11</sup>: «la aparición de *una persona* es la de una realidad nueva e irreductible; precisamente lo que entendemos por creación»<sup>12</sup>.

Marías advierte que todas y cada una de las constantes argumentales de la vida personal, formuladas en clave de vocación y destino, carecen del necesario fundamento metafísico si no se reconoce el origen que dota de sentido y contenido al ad-

6. Cf. J. MARÍAS, «El nacimiento y la muerte vistos desde la realidad de la persona», 128.

7. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 37-38. «In generationis biologia personae genealogia inscribitur», JUAN PABLO II, «Litterae Familiis datae ipso volvente sacro Familiae anno MCMXCIV», 9.

8. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 38.

9. Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 98. Expresión, entre otras del autor, para denunciar la monstruosidad moral y antropológica del aborto. Un tema que le preocupó hondamente en la última etapa de su vida a causa de la permisividad social y legislativa con que se ha instalado esta práctica en las sociedades occidentales de la segunda mitad del siglo XX. En su opinión, el síntoma más evidente de la crisis cultural con que se cierra el pasado siglo. En otro lugar podemos leer: «El niño no nacido aún es una realidad *viniente* [...] Y si se dice que el feto no es un 'quién' porque no tiene una vida 'personal', habría que decir lo mismo del niño ya nacido durante muchos meses (y habría que volver a decirlo del hombre durante el sueño profundo, la anestesia, la arterioesclerosis avanzada, la extrema senilidad, no digamos el estado de coma)», J. MARÍAS, «Una visión antropológica del aborto», 11-12; sobre la distinción entre persona y cuerpo en el caso de la maternidad: *Id.*, *La mujer y su sombra*, 84. Cf. J.M. MONFORT, «Julián Marías. Una respuesta responsable al problema del aborto»; donde el autor confronta la postura de Marías con la del filósofo Peter Singer y su planteamiento de la necesidad de desacralizar la vida humana en su supuesto carácter originariamente personal. Huelga señalar que se trata de una preocupación compartida por el magisterio de la Iglesia. Así, por ejemplo, entre otras afirmaciones: «Creatura humana ut persona observanda atque tractanda est inde ab eius conceptione, ac propterea inde ab illo temporis momento ipsi agnoscenda sunt iura personae, quorum primum recensetur ius inviolabile ad vitam, quo unusquisque creatura humana innocens gaudet», CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «Instructio de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda», I, 1.

10. J. MARÍAS, *Persona*, 123. En esta línea podemos leer en Guardini: «La manera en que el niño se desarrolla en el seno materno y sale de él está —pese a todas las coincidencias con el nacimiento de las crías animales— determinada, desde un principio, por el hecho de que en él está dada la persona en forma de proyecto», R. GUARDINI, *Mundo y persona*, 114.

11. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 39.

12. J. MARÍAS, *Persona*, 122.

jetivo «radical» de esa innovación de realidad que representa cada vida personal. Mismidad, proyectividad, irrealidad, libertad, autenticidad, amorosidad, ilusión y felicidad, en definitiva persona, son términos nativos. Todos esos caracteres son constitutivos del hombre, porque la vinculación original de su ser personal no es meramente generativa o de orden natural en sentido restrictivo, sino creatural.

### 1.2 *La persona es criatura*

Así pues, la caracterización que Marías hace de la persona como ser en camino o viniente, constantemente ejecutivo, realización de sí en libertad o pretensión de ser, en definitiva, como efectiva innovación; no sólo se ajusta a la evidencia de lo dado (mi vida como realidad por hacer), sino que corresponde igualmente a la vida humana en su origen latente o constitución primigenia, allí donde la persona se interroga por ese *de dónde* radical respecto del cual se advierte a sí misma como «absoluto recibido». La experiencia humana de la filiación, que marca la persona con el sello de la novedad irreductible, remite a su presentación como modelo de creación por antonomasia. Si la creación responde al modo de aparición propio de realidades nuevas, inderivables e irreductibles a cualquier otra realidad, el ser personal aparece ante nosotros como aquel a quien mejor se ajusta la definición de criatura<sup>13</sup>. Es decir, no es autor de su realidad. Por ello Marías prefiere decir que *soy puesto*, frente a la idea que tiene Fichte de la concepción kantiana del concepto de posición: «el yo se pone y pone el no-yo»<sup>14</sup>. No soy yo quien me pongo, ni pongo lo otro de mí, sino que me encuentro radicalmente conmigo y con lo otro; no soy resultado de mi acción compositiva, lo que hallo es «un diálogo dinámico entre *mí* y lo que no soy yo»<sup>15</sup>; el hecho radical de la co-existencia con mi circunstancia.

Así pues, a juicio del filósofo, me veo como criatura aunque no encuentre al Creador o no me sea accesible de modo inmediato.

En filosofía no podemos *partir* de Dios; a Dios no lo encontramos, y nunca puede ser un punto de partida. Aunque pueda parecer paradójico, metódicamente no es necesario hacer intervenir a Dios desde el comienzo para entender lo que quiere decir creación [...] No podemos demostrar que Dios crea cada persona, porque no «disponemos» de él, no podemos partir de él. Lo evidente es, en cambio, que cada persona significa una radical *novedad*, imposible de reducir a ninguna otra realidad dada; y esto es lo que nos veríamos obligados a llamar «creación». Quiero decir que, prescindiendo momen-

13. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 306. Al evocar la visita por vez primera a una de sus nietas recién nacida, escribe en sus memorias este apunte: «El nacimiento de un niño me produce una profunda alegría por ser, en el sentido más literal *criatura*, el ejemplo visible de lo que significa creación: la aparición de una realidad rigurosamente nueva, de una persona irreductible a todos y a todo, afirmación absoluta, original, aunque reducida a los términos, tiempos y frágiles del recién nacido», J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias* III, 86.

14. J. MARÍAS, *Persona*, 139. Cf. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 298-302. Es posible compartir con Fichte el hecho de que originariamente el yo co-pone o compone el no-yo, es decir, se afirma como existente en la conciencia de su propio acontecer esencialmente co-ejecutivo. No resulta admisible, en cambio, que el yo funde el no-yo. De modo que el primero acabe agotando o encerrando en sí la realidad total de la vida humana donde, en realidad, el auto-reconocimiento del yo es un acto que se funda en la visión del tú.

15. J. MARÍAS, *Persona*, 140.

táneamente del «creador», la creación se impone como manera adecuada de descripción del origen de las realidades personales. La persona como tal se deriva de la «nada» de toda otra realidad, ya que a ninguna de ellas puede reducirse. Si no la vemos como «creada», nos resulta literalmente inexplicable o bien aparece violentamente reducida a lo que no puede ser: una cosa<sup>16</sup>.

Por tanto, el reconocimiento del hecho de que ese *de dónde* radical del proyecto personal humano permita la postrera remisión a un posible Creador y, por ende, al postulado de sus atributos personales como condición de la acción creadora que está en el origen del ser personal, es una preocupación ulterior a una filosofía de la persona, reconoce Marías; si bien, no indiferente. Pues si el ser del hombre se auto-describe en sus estructuras como ser en camino, evento-proyecto dramático o respuesta a una vocación, en definitiva como acontecer trascendente en relación con lo otro (mundo, los otros), cuando nos interesamos por su origen la verdad del nombre persona no sólo no puede tener su fuente en lo intramundano, a lo que es irreductible el proyecto vital humano (como supo ver Ortega), sino que ha de mostrarse vinculada a un evento de carácter *personal* y éste, de rango absoluto. Esto es, a lo divino como co-respondiente a esa forma de trascendencia de que es capaz la vida humana y Marías identifica como *lo absoluto*: «la *omnímoda* trascendencia, el modo de ser de lo que es totalmente irreductible –y no solo en parte o en alguna dimensión– a esa realidad radical que es mi vida, como dinámico quehacer o activa coexistencia del yo y el mundo»<sup>17</sup>. Dicho esto, ¿cabe a la filosofía recabar aquel evento originante en la figura del Dios del monoteísmo bíblico que se revela como Creador personal? Tras conjurar una posible contaminación de horizontes entitativos entre persona y cosa, y esclarecer ese grado de trascendencia que es propio de la vida del hombre –la trascendencia como absoluto–, nuestro autor intenta despejar el camino hacia el Creador que se revela como Persona.

### 1.3 De los dioses a Dios

La idea de Dios constituye un hallazgo primariamente religioso, sin embargo, no parece posible alcanzar una noción precisa de la divinidad al margen de sus implicaciones filosóficas. Ésta es la perspectiva en que opera Marías. En esta línea apunta el proceso de depuración a que es sometida en Grecia la concepción antropomórfica de lo divino y su posterior enriquecimiento por la revelación cristiana<sup>18</sup>. El teísmo griego procede de un ateísmo de los dioses. El pensamiento filosófico genera una serie de conceptos (φύσις, ἀρχή, νόμος) que, aun siendo sospechosos de una impiedad (ἀσέβεια) dotada de profundas imputaciones políticas, tratan de

16. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 38. Palabras de nuestro filósofo que traslucen aquellas otras con que santo Tomás determina el modo en que teología y filosofía se relacionan con las criaturas: «Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo», TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, 4.

17. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 458.

18. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 25-32.

enfrentar las deformaciones antro-po-mitológicas del politeísmo griego: los dioses han llegado a ser demasiado humanos –inmorales– y difíciles de pensar. Ahora bien, este nuevo teísmo filosófico cuya conceptualidad será propicia para la nueva teología cristiana, conlleva un cierto sacrificio de la religión a la razón y, por ende, una inicial despersonalización del principio divino<sup>19</sup>. Los dioses, que son sujeto de diversas narraciones míticas, no solo son inmortales, están dotados de una «*personalidad* que los hace discernibles y permite un trato con ellos [...] son prolongaciones de lo humano y funcionan como líneas de proyección o ideales del hombre»<sup>20</sup>. Son exponente de la riqueza del mundo. En Grecia, el paso de los dioses a Dios conduce en gran medida a la desembocadura en el Dios abstracto de los filósofos que criticaría Pascal.

En aquellos textos en que el monoteísmo parece imponerse claramente, el Dios de Aristóteles es «el primer motor inmóvil», que mueve sin ser movido; es ἐνέργεια (*enérgeia*) o «acto puro»; en resumen, la expresión de las condiciones ontológicas del ente en cuanto tal. Ni creador, ni providente, ni actuante sobre el mundo. En la medida en que es antropomórfico (y lo es porque no puede ser de otra manera), solo retiene una dimensión particular del hombre: la teoría; es νόησις νοήσεως (*nóesis noéseos*), visión de la visión, realidad pensante que se piensa a sí misma, radicalmente suficiente<sup>21</sup>.

Cuando el cristianismo desea proponer un saber de Dios hereda, como método teológico y filosófico, la *via eminentiae* a partir de la idea griega de infinito. Marías sostiene que toda la potencia teórica de conceptos decisivos de la revelación cristiana como son paternidad, creación y amor, corren el riesgo de aminorar su fecundidad teológica y filosófica al contacto con el naturalismo que moviliza el pensamiento griego: la propensión helénica a tomar las cosas como modelo y punto de partida del pensamiento<sup>22</sup>. Aunque el cristianismo pueda pensar en Dios

19. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 30. Será necesario un largo recorrido, señala aquí mismo nuestro autor, hasta que la palabra θεός recupere su identidad como nombre propio; por tanto, su carácter personal. Sin duda el punto culminante o «pléroma» de la mostración de esa identidad personal de Dios se encuentra en el monoteísmo cristiano, cuya novedad no es la visión de Dios como uno y único, sino que reciba un nombre propio y personal, Padre. Cf. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 37-47. De parte de la teología, en esta misma línea reflexiva, permanece como referencia obligada el estudio de K. RAHNER, «Theos en el Nuevo Testamento», ET, I, 89-156.

20. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 280-281. Cf. ID., *La educación sentimental*, 29-45; donde se estudia con ejemplos concretos el modo en que la mitología griega y romana presenta la vida divina, en sus notas personales y sus recursos narrativos, como modelo del horizonte sentimental de la vida humana.

21. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 30-31. Refiriéndose a la novedad del Dios cristiano, ha escrito Benedicto XVI al hilo de Col 2, 8 y la contraposición paulina entre la vida *según Cristo*, frente a la vida *según los elementos del mundo*: «Rationalismus philosophicus deos in ambitum non-existentiae relegaverat. Divinitas diversimode in cosmicis esse viribus cogitabatur, aberrant tamen Deus, ad quem preces effundi possent [...] Non sunt elementa mundi, leges materiae quae tandem terrarum orbem et hominem scilicet, moderatur; nec leges materiae vel evolutionis constituunt extremum impulsus, sed ratio, voluntas, amor–Persona», BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, 5.

22. Ortega había manifestado que el agotamiento del mito y el vaciamiento de ser de los dioses, provoca un hueco insoportable que el hombre llena con las esencias de la naturaleza, puras entidades inteligibles, a las que trasvasa el ser. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, «Principios de metafísica según la razón vital [Lecciones del curso 1935-1936]», OC., IX, 195.

definido en sus atributos de suma perfección, infinitud, omnipotencia, omnisciencia o suma bondad, no es suficiente. Al cristiano no sólo le importan las posesiones, sino las necesidades. Sin poner entre paréntesis la realidad global en que se encuentra –cosmos o naturaleza–, el cristiano hace pasar al primer plano otra forma de realidad, la personal, la única que conoce de modo inmediato o íntimo, aquella que le reclama una justificación última más urgente<sup>23</sup>. Una vez más cabría llamar aquí en causa el testimonio de la figura clave de san Agustín, cuyo máximo desvelo es la cuestión de sí mismo: «la interioridad en que puedo encontrar la huella de Dios y puedo rastrear su realidad, no solo suprema, sino autora de todas las demás y, por supuesto de la mía»<sup>24</sup>. La revelación cristiana adopta como punto de referencia una hermenéutica personal, en la que tiene sentido la pregunta por Dios en relación con algunas determinaciones evidentes que el ser humano percibe en sí y que, como tal, son ineludibles para la filosofía: su condición de innovación radical de realidad conviene a su caracterización por la revelación como criatura e imagen de Dios; su peculiar condición amorosa remite a la definición revelada de Dios como Amor.

#### 1.4 La novedad del Dios cristiano

Aunque en sus comienzos el cristianismo fuese un acontecimiento modesto en lo que respecta a su aspecto exterior, el germen de novedad que encierra obrará de manera decisiva sobre la percepción que el hombre tiene de sí, de su relación con lo divino y de la realidad en que habita. La estricta novedad del monoteísmo cristiano reside en el hecho de que el nombre Dios se presenta como un nombre propio, un nombre personal. De modo que, si bien en su intervención directa en el mundo y en la realidad del hombre es, por supuesto, Creador; su acción creadora

no es primariamente un acto de poder, de su potencia infinita, sino de *amor efusivo* que pone en la existencia realidades nuevas para ser amadas. La inmensa distancia entre el Creador y la criatura, que hace problemática la atribución de *ser* a ambos –a menos que se trate de una analogía incomparablemente más radical que la aristotélica–, está colmada por el vínculo amoroso, por la paternidad que consiste en misericordia ilimitada<sup>25</sup>.

El amor que es el Creador, continua Marías, pone en marcha una relación entre Él y el hombre marcada por la dinámica de la acción divina (gracia) y la aceptación humana (libertad). Pero, repite nuestro filósofo, estamos ante una confesión de fe que –si el pensador no rechaza sino que toma en serio el alcance de la palabra amor–, no desdice de las implicaciones que tiene la evidencia racional que advierte en la persona las notas definitorias de irreductibilidad y amorosidad. Lo comprobaremos en breve al culminar el argumento con la mirada a la definición del hombre como *imagen de Dios* que atesora la revelación. Pero, prosigamos con el Creador pues el modo en que Dios crea y ama hacia afuera no sería posible si no se

23. Cf. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 290.

24. J. MARÍAS, «Filosofía y cristianismo», 26.

25. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 42.

podiese concebir amor en Dios mismo. La fe cristiana reconoce la incomprensibilidad de Dios, Misterio por excelencia y, no obstante, «nunca ha perturbado al cristiano referirse a Dios –al Dios único– ‘en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo’»<sup>26</sup>. Si el cristiano puede «imaginar *relaciones personales* dentro de la Divinidad»<sup>27</sup>, se debe a que ha intentado pensar a Dios «desde lo más próximo, desde su imagen accesible, presente, poseída, inteligible –en rigor, lo único plenamente inteligible–, la idea personal, la *persona humana*»<sup>28</sup>. Y así, por ejemplo, continua Marías en esta clave de lectura, conceptos trinitarios como perikhóresis o circumincesso (o circumincesso) adquieren nueva luz al ser leídos desde abajo, desde la humana experiencia inmediata de lo que llama él la «interpenetración de las personas»<sup>29</sup>; sobre todo en el ámbito del amor recíproco entre los enamorados como forma más intensa de amor personal que supone la donación de sí mismo y la traslación proyectiva del propio argumento al del otro, y viceversa<sup>30</sup>.

Si, como muestra el politeísmo mítico greco-romano, el vigor de la relación religiosa con Dios pasa por la consideración del principio divino en clave de estrecha relación con la humanidad, el cristianismo ofrece una justificación plena de ese componente antropomórfico que parece ineludible. En efecto, la vía antropológica de acceso a Dios tiene su correlato posibilitante decisivo en el acontecimiento de la Encarnación de Dios en Cristo, un evento «saturado de historicidad»<sup>31</sup>. La Encarnación del Hijo significa «la humanización real de Dios» y, a la vez, «la *deificación* del hombre, la elevación de la humanidad a su vinculación real con la Divinidad»<sup>32</sup>. Afirma Marías con cierta perspicacia teológica que Cristo, como hombre en que transparece la condición divina, se presenta a nosotros como «el camino

26. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 45.

27. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 45.

28. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 46. Comentando la incompatibilidad del solipsismo divino con la percepción que la persona humana tiene de sí como ser en relación, concluye Spaemann: «De ahí que el monoteísmo filosófico sea siempre ambivalente. Si no se hace trinitario, tiende necesariamente al panteísmo, pues la idea de una única divinidad unipersonal descansa en un concepto de persona que no advierte sus propios supuestos históricos. De Dios como persona se empezó a hablar cuando se empezó a hablar de tres personas divinas», R. SPAEMANN, *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, 57.

29. J. MARÍAS, *Persona*, 151-155. Cf. ID., *Antropología metafísica*, 230.

30. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 149. Los conceptos *perikhóresis* o *circumincesso* pertenecen al corazón de la comprensión metafísica del misterio trinitario para explicar la inhabitación recíproca entre las personas trinitarias tal y como expone, por ejemplo, de manera plástica el decreto a los jacobitas del concilio de Florencia: «Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio» (DH 1331). Marías propone el recurso a la perikhóresis desde su visión de la persona humana como mismidad esencialmente comunicativa. Y así, rememorando el comportamiento de las Personas en la Trinidad, como realidades que se *inter-penetran* dado su ser personal que es Amor originario, encuentra un modelo eminente de lo personal que relega la definición boeciana y muestra que la persona humana es fundamentalmente *comunicación*, sobre todo a través del amor. Cf. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, 141-143; donde al explicar en qué consiste la vida trinitaria y rememorar la concepción perikhorética de la misma reclama el «símil humano» de la relación entre dos personas enamoradas de las que «se dice que la una ve por los ojos de la otra».

31. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 59.

32. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 63.

efectivamente practicable»<sup>33</sup>; por tanto no como indicio de lo divino que envidia al hombre, al estilo del antropomorfismo mítico, sino como efectiva presencia del Amor en que consiste la realidad de Dios<sup>34</sup>. La Encarnación muestra el carácter decisivo del cristianismo como religión que reclama: (1) la historia en el núcleo de su identidad divina; esto es, como recapitulación del pasado (creación), configuración del presente (encarnación-salvación) y proyección anticipadora de un futuro de plenitud (santificación). Y por todo ello, (2) una vinculación radical de Dios con la condición del hombre a cuya vida, mediante el Hijo que da testimonio de la verdad del hombre y hace de ella apelación a la libertad, ha descubierto en plenitud su carácter esencialmente misivo, siempre inédito e inagotable<sup>35</sup>. En síntesis:

Al pensar en Dios, al volverse hacia él, además del Dios inaccesible, a quien nadie ha visto, *absconditus*, misterioso, el cristiano encuentra, indisolublemente unido a esa realidad, al Hijo de Dios, identificado con el Padre, como hombre accesible, inteligible, con una biografía como la propia, con relación personal con hombres y mujeres, con edades, amistad, relación maestro y discípulos, estados de ánimo, tentaciones, sufrimiento, leyes, Dios y el César [...] *El amor a Dios* es posible y legítimo con una presencia humana. Poder llegar a Dios mediante una figura humana, accesible, abarcable, de la cual los hombres posteriores a la vida terrenal de Cristo pueden tener efectiva nostalgia. El deseo de ver a Dios, no sólo en espejo y enigma, sino «cara a cara», se puede ver como recuperación de lo vivido por algunos hombres y perdido para los demás<sup>36</sup>.

Para el cristianismo la suma perfección de la persona no se plantea en términos de excelencia en el seno del cosmos, como sucede en el ideal ontológico helénico, sino de irreductibilidad y total novedad frente a cualquier otra cosa; en ese carácter irreductible reside la excelencia del ser personal, su dignidad y posición central y diferenciada en el conjunto de la realidad. Pues bien, una de las causas decisivas de la hostilidad del presente al cristianismo, según Marías, reside en la resistencia al

33. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 100. En teología se afirma que la salvación del hombre es un don que Dios hace de sí. Ahora bien, las fuentes de la revelación muestran que las personas divinas actúan en esta donación de manera diferenciada. La actuación de Dios fuera de sí es, ciertamente unitaria, más no indiferenciada. De hecho, sólo el Hijo, no el Padre ni el Espíritu, ha asumido la humanidad. El Hijo ostenta una misión propia y específica. Es más, a partir de la experiencia de la misión del Hijo en la historia, el dogma plantea el vínculo con la procesión eterna del Hijo en el seno de la vida intradivina. La expresión de Marías tiene por ello plena vigencia teológica. Nuestro acceso *efectivamente practicable* al Padre es en la persona del Hijo, que es quien ha sido enviado al mundo gratuita y libremente. Es más, añade nuestro autor, «la paternidad de Dios no se refiere exclusivamente a la primera persona de la Trinidad, al Padre. Es esencial la identidad del Padre con el Hijo, a quien los discípulos tratan como padre: el que lo ha visto ha visto al Padre», J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 53.

34. Cf. Jn 14, 6-9; texto que nuestro autor cita, entre otros, como exponente de la novedad religiosa que aporta el cristianismo al contexto greco-romano: J. MARÍAS, «Filosofía y cristianismo», 19-22.

35. Cf. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 60. Ortega describe con su peculiar estilo expresivo el efecto de la encarnación de Cristo: «Antes que esto ocurriera sólo parecían estimables algunos individuos geniales: sólo la genialidad moral, intelectual o guerrera de éstos valía; por lo demás, ser hombre o ser piedra era suceso indiferente. Pero al encarnarse Dios la categoría de hombre se eleva a un precio insuperable; si Dios se hace hombre, hombre es lo más que se puede ser», J. ORTEGA Y GASSET, «Pedagogía social como programa político», OC., II, 101.

36. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 64.

hecho de que la inteligibilidad del ser irreductible del hombre pasa por el reconocimiento de su raíz como fruto de un don, de un acto de suma gratuidad que inscribe en él el atributo de la libertad y la consiguiente responsabilidad. El oscurecimiento de la concepción de Dios como persona, que afecta a los propios cristianos, implica inevitablemente el rechazo de los atributos de su criatura: «*libre*, responsable, capaz de santificación o de condenación, destinada a una vida perdurable y a la participación en la divina; una *persona* irreductible a toda ‘cosa’»<sup>37</sup>. Todo deísmo, continua Marías, y con especial relevancia a partir del siglo XVIII, que presenta a Dios como un Ser supremo impersonal adolece de una vacuidad religiosa que amenaza con la degradación de la idea del hombre al estado de organismo sometido al mero devenir de lo biológico-natural.

### 1.5 *La persona es imagen de Dios*

Para la revelación judeo-cristiana, todo lo que el griego llama realidad, es secundario. El mundo es una realidad recibida, *creada*. Así se expresa en clave religiosa la Escritura. Marías recuerda al respecto las expresiones de Gn 1, 1: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra»; y 2M 7, 28: «Te ruego hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia»<sup>38</sup>. La confrontación del modelo de la revelación (religioso) con el de la desvelación (filosófico), hará necesario que el cristianismo acote el contorno de un término llamado a convertirse en un concepto filosófico decisivo. De hecho, términos como ποιέω (hacer, producir, dar vida, dar origen), κτίσις (creación), κτίσμα (criatura), *creare* o *creatio* reciben en el cristianismo un sentido más concreto que el que tienen en las lenguas clásicas. Marías se refiere a Filón y Plotino como dos figuras conectadas con judaísmo y cristianismo que son exponente de la dificultad que tiene la mente griega para comprender la concepción revelada del mundo como *creatio ex nihilo*. Plotino recurre a la concepción del mundo como emanación de la realidad divina: «la realidad del Uno se expande, en formas decrecientes, hasta el grado ínfimo que es la materia»<sup>39</sup>. Ahora bien, aunque el mundo aparezca como producto de la Divinidad, y no simplemente como ordenado, la acción de producción se explica desde el Uno, pero no de la nada. «De ahí el concepto de *emanación*, la forma concreta del panteísmo neoplatónico, que es, en definitiva, el intento de pensar la creación sin la nada»<sup>40</sup>. Tampoco Filón, según Marías, llega a pensar suficientemente la noción de la nada. Aprovecha el concepto de creación que presenta el Génesis aunque, en el fondo se trata de una de las posibles modalidades de explicar la

37. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 115.

38. Se trata, como es sabido, de la exhortación de la madre de los macabeos a su joven vástago para aceptar el suplicio antes que desobedecer la Ley de Dios. Comenta la *Biblia de Jerusalén* que la expresión literal del texto de Macabeos es «‘no de cosas que existían’, primera afirmación explícita de la creación *ex nihilo*», p. 654. Cf. CCE 297.

39. J. MARÍAS, «Filosofía y cristianismo», 13.

40. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 96-97.

realidad del mundo: «el mundo es un mundo producido o no, ordenado o movido; es un mundo que existe desde siempre o no; que va a terminar o no; hay un juego de posiciones entre el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo»<sup>41</sup>. Aunque considera la revelación como fuente de saber, en sus escritos suele atenerse al empleo de términos de larga tradición en la filosofía griega: γένεσις (origen, principio, fuente de vida) o δημιουργός (dios artesano o creador).

La tradición cristiana es, en cambio, mucho más precisa; tanto en la elaboración del dogma<sup>42</sup> como en la teología de los Padres<sup>43</sup>.

La noción de *creatio ex nihilo* –*ex nihilo sui et subjecti*, como aclararán después los escolásticos– se opone de un lado a la «generación» del Hijo y del otro al concepto neoplatónico de «emanación». No se trata de una derivación de la propia realidad divina, ni tampoco de la mera fabricación de un mundo partiendo de una materia, (ἐξ οὐ), sino de un «llamar» a la existencia o «poner» en la existencia. La dificultad de pensar esta noción era casi insalvable para el pensamiento griego, principalmente a causa del sentido relativamente débil que tienen las expresiones griegas con que se ha designado la nada: no ya μὴ ὄν, sino incluso la más fuerte οὐκ ὄν. La tentación es interpretar la nada como una «quasi-materia» cuando se dice que Dios creó el mundo de la nada [...] ¿Por qué hay algo y no más bien la nada?, esta es la pregunta decisiva. El ente griego está amenazado por el movimiento o cambio, κίνησις y el «no ser»; la realidad cristiana está amenazada por la nada. Y a la tesis *ex nihilo nihil fit* corresponde la tesis *ex nihilo omne ens qua ens fit*, precisamente cuando se introduce la infinita potencia creadora de Dios<sup>44</sup>.

41. J. MARÍAS, «Filosofía y cristianismo», 13. De hecho, al presentar la expresión de Sb 11, 17 («pues bien podía tu mano omnipotente –que había creado el mundo de materia informe– enviar contra ellos mandadas de osos o leones intrépidos»), comenta la *Biblia de Jerusalén*: «Expresión filosófica parcialmente inspirada en Platón (*Timeo* 51 A) y corriente en la época para designar el estado indiferenciado de la materia, que se suponía eterna. El autor no tiene ninguna razón para sustraer la materia a la actividad creadora y piensa, sin duda, en la organización del mundo partiendo de la masa caótica, Gn 1, 1», p. 982.

42. A este respecto apunta Marías cómo los símbolos apostólicos reservan el término *monogenés* en referencia a la filiación de Cristo: «Desde muy pronto, la raíz génesis queda reservada para la filiación divina, precisamente como contrapuesta a la creación: en casi todos los símbolos apostólicos, desde las más antiguas versiones del Credo, se llama a Cristo *monogenés, unigenitus*, y ya desde el Niceno se añade expresamente: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα». J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 34-35. Cf. DH 125. Para entender esta clausula nicena en el contexto polémico antiarriano: J.N.D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, 247-313.

43. Nuestro autor ha podido leer estas palabras –en su traducción de *El conocimiento de Dios* de Gratry– a propósito de la teodicea agustiniana: «San Agustín dice audazmente, apoyado en la fe católica, y también porque la razón lo quiere y la idea de infinito lo prueba: *Dios ha hecho todo de la nada*. Se entiende que aquí San Agustín evita el absurdo de los sofistas de todos los tiempos que tienen a la nada por algo. Se explica: La criatura no sale de la naturaleza divina, sino de la nada («Cum dicitur Deus de nihilo fecisse quae fecit, non dici aliud, nisi quia de se ipso non fecit», *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, V, 31: PL 45, 1470). Ser creado de la nada es lo mismo que no ser de la misma naturaleza que Dios («Hoc est cuique naturae de nihilo factam esse, quod est naturam Dei non esse», *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, V, 42: PL 45, 1479). Cuando se dice: Dios ha hecho todo de la nada, no se dice otra cosa que esto: No tenía nada fuera de sí para hacer su obra; la ha hecho porque ha querido («Cum enim dicitur: Deus ex nihilo fecit, nihil aliud dicitur, nisi, Non erat unde faceret, et tamen quia voluit fecit», *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, 1, 3: PL, 42, 671). Esto es lo que los padres griegos expresan así: ‘Hizo los entes que no eran’ (Τὰ ὄντα ἐποίησεν ἐκ μὴ ὄντων)», A. GRATRY, *El conocimiento de Dios*, 131.

44. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 35.

Entre Creador y criatura existe una irreductibilidad total. Ser puesto en la existencia permite hablar de un fuera radical, que es a lo que denominamos trascendencia frente a cualquier forma de panteísmo. A ese fuera radical (respecto del Creador) no es ajena la criatura humana y, no obstante, en la sucesión de actos creadores, la creación del hombre adopta rasgos distintivos. Y así, en la forma expresiva de Gn 1, 26, Marías subraya constantemente dos datos: en lo que se refiere a Dios, la forma *hagamos* (al hombre), que no sólo connota en el sujeto divino un rasgo de vida personal (intrínsecamente relacional), sino que apunta a una acción de creación que no es instantánea; más bien habría que hablar de una «empresa», pues se trata de dar lugar a una realidad no acabada, siempre quehacer<sup>45</sup>; en referencia al hombre, la expresión creado *a imagen y semejanza* de Dios. «Ciertamente finito –comenta Marías–, pero con esa remota semejanza que lo indefinido y no terminado tiene con lo infinito»<sup>46</sup>. Por ello define a la persona como «imagen finita de la infinitud»<sup>47</sup>. «El ‘modelo’ del hombre no es una idea en la mente divina, sino *Dios mismo*»<sup>48</sup>. La noción imagen de Dios coincide con la evidencia antropológica que contempla la vida humana como realidad arcana en cuanto siempre abierta a nuevas posibilidades por ensayar. En su inmediato sentido biográfico, la vida del hombre es proyectiva, futuriza, viniente, consistente en la anticipación de quién se pretende ser, fontanal: «la vida no se limita a ser o acontecer, sino que lo que hace es *manar*. Su inagotabilidad real es la que permite la inacabable contemplación [de la persona] en forma de descubrimiento»<sup>49</sup>. Es en la fontalidad de *su* vida donde la persona encuentra la justificación más honda

45. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 255. Marías había leído el término *empresa* en Ortega. Su maestro había definido como tal al hombre cuyo destino concreto es el de salvar su circunstancia. La referencia del yo a su circunstancia no es meramente intencional, sino que ha de hablarse más bien de co-existencia o mutua pertenencia. La vida del hombre está llamada a buscar su ubicación en el entorno en clave de quehacer o proyecto, cuyo fin es la apropiación del mismo, proyección de sentido o significación –personalización, apostilla Marías–, a partir de la pretensión de ser *alguien*. Bajo esta perspectiva, el *hagamos* que impulsa la acción creadora de Dios respecto del hombre, revela la estructura proyectual de la vida personal como pretensión de ser sí mismo: «El *destino* del hombre, de cada hombre, cuando es fiel a su situación, es decir, su destino *concreto* y circunstancial, es imponer a lo real su proyecto personal, dar sentido a lo que por sí sólo no lo tiene, extraer el *logos* a lo inerte, brutal e ‘i-lógico’, convertir eso que simplemente ‘hay ahí en torno mío’ en verdadero *mundo*, en *vida humana personal*», J. MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, 400–401. La fe afirma que la realidad que es fruto de la acción creadora se define como realidad en camino de perfección: «Creatio propriam habet bonitatem propriamque perfectionem, sed e Creatoris manibus prorsus absoluta non exiit. Creata est ‘*in statu viae*’ versus perfectionem ultimam adhuc obtinendam, ad quam Deus illam destinavit», CCE 302.

46. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 44.

47. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 176. Expresión con un contenido similar al modo con que santo Tomás explica que la semejanza entre Dios y el hombre no es de igualdad, pues el ejemplar es infinitamente superior a lo imitado: «Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari: non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta», *Sth*, I, q. 93 a. 1.

48. J. MARÍAS, «La persona humana como *imago Dei*», 311.

49. J. MARÍAS, *Persona*, 74.

de su condición *arcana* que Marías interpreta como «extrema *intimidad*» a la que pertenece «la posibilidad de *trascendencia* más allá de toda realidad dada», la «adivinación de una infinitud que impide dar por concluida una persona y así une a ella un reducto de misterio»<sup>50</sup>. Y, aunque para la razón filosófica «la presencia del Creador no esté dada»<sup>51</sup>, cuando se trata de una razón fundada y fiel a la experiencia de la vida del hombre –como espacio único de novedad inagotable en medio del mundo–, esa misma razón *de la vida* está abierta a la consideración de que es vitalmente pensable no sólo que posee en Dios un *fundamento*, sino que puede identificar en Él la acción del Creador que confiere a la criatura «una posición intermedia sumamente extraña»<sup>52</sup>: la *medietas ontologica* en que el hombre se descubre al explorar su mismidad personal<sup>53</sup>.

Más aun, si Dios es Amor y la forma más reveladora en que se descubre el núcleo entitativo del ser personal es el amor, la semejanza por la que el hombre es imagen de Dios ha de ser reconocida como reflejo de ese amor esencial que identifica el ser de Dios, que es rastreable en la visión que el hombre tiene de sí y, finalmente, marca la dinámica de la mutua relación que ambos mantienen. Con estas claves, el filósofo que relee la relación entre Dios y el hombre puede escribir:

*Dios y el hombre aparecen como realidades amorosas y personales.* Personales en el sentido de que se les puede aplicar –al hombre de modo directo, a Dios de manera analógica o por eminencia– palabras como «quién» o como «yo» y «tú». Y ese amor es efusivo, fontanal, es algo que mana y se difunde; que se difunde (o mejor, efunde), pero que no es emanación; que pone en la existencia realidades distintas de Dios. Es decir, el modo de efusión de ese amor divino es tal, que hace ser, da realidad a lo que no es él mismo. No es que Dios se ame a sí mismo, se difunda a sí mismo, como el Uno de Plotino. Esto, mejor o peor, lo entendería un griego, pero no es esto. Tan no lo es, que Dios pone en la existencia, no solo «algo», sino a *alguien* que se le puede enfrentar. La criatura se puede poner frente a Dios y decirle: «No». Y, por su parte, el amor humano consiste en proyectarse hacia el otro –o con el otro–; está nutrido de *alteridad*. El hombre creado por Dios, radicalmente dependiente de él, en cuanto criatura, una vez creado, en cuanto yo, es absoluto: está ante Dios, lo puede amar, lo puede negar, se le puede oponer. Una vez que ha recibido su realidad, la tiene como propia y ha de hacerla a lo largo de su vida<sup>54</sup>.

50. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 75. La intuición de Marías sintoniza con la distinción que realiza la teología patrística sobre el sentido distinto que tienen en el Génesis los términos imagen y semejanza; afirmando que la Escritura marca así la necesidad originaria del hombre como ser en camino, imagen de Dios, pero no perfecta en cuanto semejanza. Cf. W. SEIBEL, «El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado original», *MyS*, II, 627-628; M. SCHMAUS, *Teología dogmática. Dios Creador* II, § 125, 308-310.

51. J. MARÍAS, *Persona*, 174.

52. J. MARÍAS, «Filosofía y cristianismo», 30.

53. La *medietas* que también la fe ubica en la percepción radical de sí como persona o quién: «Humanum individuum, quia est ad imaginem Dei, dignitatem habet *personae*: non est solum res aliqua, sed aliquis. Capax est se cognoscendi, se possidendi et se libere donandi atque in communionem ingrediendi cum aliis personis, est per gratiam ad Foedus cum suo Creatore vocatus, ad Illi fidei et amoris offerendum responsum quod nullus alius suo loco praebere postest», CCE 357.

54. J. MARÍAS, «Filosofía y cristianismo», 31.

La capacidad creatural de decirse no a sí mismo, de ponerse frente a la alteridad que *fundamenta* en ultimidad mi pretensión de ser y decirle no, forma parte de la veracidad amorosa de mi ser personal y posibilita el ejercicio más radical de libertad: como recuperación o pérdida de uno mismo en el acercamiento o distanciamiento al Tú. Sin duda estas posibilidades de relación están ligadas a la *semejanza* con el Creador<sup>55</sup>. En efecto la imagen no es un simple bosquejo, sino que, en su raíz, participa de la naturaleza *personal* del Creador y, por tanto puede representarlo o, negativamente, sustituirlo. Es así como Marías hace frente, como decíamos, al prejuicio que considera la ética cristiana como heterónoma, mostrando una vez más cómo una afirmación de revelación, por tanto prefilosófica, puede anudarse a la indagación racional que descubre la condición personal del hombre en sus caracteres de unicidad, dignidad y libertad<sup>56</sup>. En efecto, al mirar al modelo (Dios), la persona humana descubre la altísima dignidad que ostenta. Si el hombre es *imago Dei*, todo aquello que procede de Dios no puede serle ajeno, sino lo más suyo, su *autós*, lo más radicalmente propio, esto es, su mismidad. Dando un paso más, Marías expone que las exigencias de la moral cristiana pueden ser asumidas a la luz de la clave antropológica de la autenticidad<sup>57</sup>. Si hallamos a Dios, sin violencia alguna, formando parte de nuestra identidad más íntima, alejarse de él equivale a ser

55. Escribe O. González en su contribución a un libro-homenaje a Marías: «El hombre está destinado a la *semejanza* con Dios siendo ésta el resultado de un ejercicio de su libertad, querida por Dios como real participación en su gloria y como condición para que su diálogo con el hombre sea entre dos protagonistas de igual dignidad: el Dios que llama, con su iniciativa y autonomía, y el hombre que responde, dotado igualmente de iniciativa y autonomía, que no por ser participadas de las de su creador son menos reales», O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «El hombre: El Arquetipo y la Imagen», 144.

56. Ortega, aunque sea de paso, interpreta la denominación *imagen de Dios* en el hombre como nostalgia de lo divino o sentimiento de falta de aquello que le es menester. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, «Sobre ensimismarse o alterarse», O.C., V, 251-252. Efectivamente, Ortega hace notar, a la manera de Schleiermacher, que la auto-comprensión del hombre ante Dios manifiesta su condición de «ser dependiente» que lucha por auto-superarse ante el modelo de lo infinito. Ahora bien, insistir en concentrar el sentido del concepto *imagen de Dios* en esa consideración antropológica puede oscurecer su aspecto principal de llamada a la vivencia humana de la libertad como camino de plenitud—desde Dios— más allá de la necesidad de compensar una falta o privación. Éste es el matiz al que la reflexión de Marías se acerca al considerar que el hombre, aun consciente de su limitación y su abocación vital a un siempre *poder ser más*, en la experiencia de su concreta existencia personal se vive como ser libre e ilusionado; y lo hace de dentro a fuera, es decir, consciente de la *textura divina* de su mundo interior. Tanto Graty como Zubiri proporcionan a Marías esta tonalidad de la relación del hombre con Dios. Del primero aprende a leer la *imagen de Dios* como exhortación divina al alma humana—huella de la Trinidad— a un crecimiento indefinido que es deseo, búsqueda, inquietud y esperanza, no sólo necesidad: «La recherche, le désir, l'inquiétude, l'espérance, sont ici-bas le fond de notre vie. Le désir est la racine de l'âme, sa source, sa première force», J. MARIAS, *La filosofía del padre Graty*, 133. De Zubiri escucha «que el hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida [...] Va a Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona», X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 344. Sobre el modelo orteguiano de interpretación de la imagen de Dios: M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, 274-276.

57. Con la referencia al Modelo divino que el hombre ve reflejado en sí, Marías ha extraído explícitamente del discurso filosófico (de Ortega) sobre la *autenticidad* las exigencias que lo liberan del peligro de permanecer anclado en una mera mirada introspectiva.

hostil a la sollicitación de aquello que somos de manera inexorable e intransferible, de nuestra vocación: a la que podemos ser libremente fieles o abandonar<sup>58</sup>. Ciertamente esta lectura adquiere aun mayor calidad expresiva y se torna aun más sugestiva cuando, como veremos, Marías define la persona humana como *criatura amorosa* y califica el amor que Dios es como *efusivo*; en continuidad con el supuesto de que también el amor humano es esencialmente efusivo y, como tal, lo propone y asume igualmente la comprensión y vivencia propia del cristianismo:

Lo decisivo es el *amor*. Todavía no se ha pensado lo suficiente sobre esa posibilidad y realidad, tan extraña, que no parece necesitar justificación en la vida, pero sí reclama, si se hace teoría, una justificación *intelectual*. El cristianismo condensa todo, 'la ley y los profetas', en el doble precepto del amor a Dios y al prójimo («como a uno mismo», no se olvide). Se trata de un amor *efusivo*, que consiste en dar y, sobre todo, en darse. Aquí encontramos la imagen del acto creador<sup>59</sup>.

Una ética antropológica que contempla el argumento último –radical– de la vida humana en la consecución de un quién insustituible; que no habla de contraposición entre ser y deber (*Sein und Sollen*), sino de la ubicación en el corazón de la realidad humana de la *posibilidad* de ser<sup>60</sup>; y presenta la persona como un *hacerse* abierto al futuro no un *factum*; una ética así, no puede obviar la aportación que la ética cristiana puede hacer a una filosofía de la persona<sup>61</sup>. Marías, en concreto, cifra esta aportación en dos términos inseparables: irrevocabilidad y reversibilidad. La irrevocabilidad supone que la moralidad que pertenece intrínsecamente a la vida no reside solo en los motivos inmediatos presentes en cada acto, sino que la clave última de la moralidad reside en el *sistema* total de la vida o proyecto radical en que ésta consiste<sup>62</sup>. Este argumento adquiere su alcance máximo cuando la vida del hombre se sitúa frente a las ultimidades y trata de tomar posesión del significado que porta para el proyecto vital la expectativa ante el fin de la vida terrena. La reversibilidad guarda relación con la posibilidad religiosa de la conversión o *metanoia*, es decir, de regreso sobre la vida pasada para arrepentirse o solidarizarse con ella. La reversibilidad manifiesta una cualidad de la persona humana relevante para la ética: la libertad ante uno mismo. Y constituye «el ejercicio más radical de la *libertad*, inexorablemente unida a la *verdad*, porque es la recuperación de *uno mismo*, la vuelta a la autenticidad»<sup>63</sup>.

En síntesis, estos son los pasos del recorrido que ha seguido nuestro autor hasta aquí: (1) la evidencia de la irreductibilidad del ser personal del hombre excluye que pueda tener su origen en un principio impersonal; o, lo que es lo mismo, no se puede hablar de una derivación intramundana del principio de personalidad; (2) por otro lado, tampoco cabe pensar en la persona como ente absolutamente único, en el

58. Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 165.

59. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 178.

60. Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 140.

61. Cf. puede verse un comentario sobre la aportación de Marías a la ética cristiana junto a las de otros filósofos y teólogos en: R. HERNÁNDEZ URIGÜEN, «Sobre lo específico cristiano en la ética».

62. Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 169.

63. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 179.

sentido de aislado, pues pertenece a la vida humana el hecho originario de su auto-reconocimiento como ser co-existente, ya sea bajo la forma de aliedad, de alteridad o de absoluto; (3) el principio divino o Creador se ha revelado en la novedad cristiana como comunión de personas; (4) entre Creador y criatura existe una relación de semejanza que ha de entenderse en clave de continuidad responsiva: en el ámbito del ser (amor) y de la relación (persona).

## 2. Amor: *hacia quién*

### 2.1 *Entre Marcel y Ortega*

En su contribución al volumen dedicado a la obra de Gabriel Marcel por *The Library of Living Philosophers*, Marías afronta el tema del amor en la reflexión del filósofo francés. Muestra gran aprecio por una obra cuyos temas no sólo han sido formulados en el plano de la teoría, sino también en el de la imaginación literaria (o representación virtual de la vida humana). Es más, cuando se trata del amor, si bien Marcel jamás abandona la perspectiva estrictamente personal, el juicio teórico se enriquece cuando el filósofo acude al lenguaje de la dramaturgia. Y así, observa Marías, junto a la consideración del amor que aparece en *Journal métaphysique* y *Le Mystère de l'être*: como realidad indisociable de la fe en Dios, forma de conocimiento o fuerza motriz de una fidelidad personal que hace frente al misterio de la muerte; hay que tener en cuenta la perspectiva más concreta del amor como experiencia vital arraigada en la condición corporal-sexuada de los amantes que aparece con más nitidez en *L'Iconoclaste*, *Le Quatuor en fa dièse* o *Verse un autre royaume*. En este sentido, Marías observa un notable contraste con el tratamiento del tema en su maestro Ortega. Pues éste suele referirse fundamentalmente al amor a partir de su mostración bajo la forma de la relación que se entabla entre hombre y mujer, por tanto como experiencia de enamoramiento. El amor intersexual es para Ortega el analogado principal de cualquier otra forma de amor.

Para Marías, ninguna de las dos posturas es plenamente satisfactoria; incluso puede decirse que él mismo ha intentado una posición que una los logros de ambas y compense sus carencias individuales. Reconoce que aunque Marcel ha hecho del ser encarnado un dato central de su metafísica, adoptando como cauce de reflexión no la lógica del pensar, sino la propia de la existencia encarnada; sin embargo, apenas ha prestado atención al modo efectivo en que la realidad del amor se inserta en la vida en su disyuntividad original de hombre y mujer, esto es, en su respectiva condición sexuada:

Debería haber prestado más atención a un tema tan significativo como el de la vinculación entre amor y cuerpo o, mejor dicho, estructura corpórea de la vida humana [...] Como representante de una filosofía atenta a lo concreto y al ser encarnado de la persona corpórea, habría podido hacer una importante contribución a esa comprensión tan fundamental del fenómeno humano. Más aun, podría haber hecho depender los diversos tipos de amor, incluido el amor de Dios, de la situación radical en se encuentran los seres humanos a sí mismos y

les constituye, como despliegue intrínseco de ese proceso dramático en que acontece la vida humana como disyunción polar, y provee el fundamento de la vida en común<sup>64</sup>.

En su respuesta al requerimiento de Marías, Gabriel Marcel reconoce que su aproximación teórica al amor ha estado marcada por una perspectiva metafísica y teológica. También otorga a Marías que en sus obras de teatro, sin embargo, asumió desde el inicio otro horizonte:

Creo que para comprender lo que he pensado sobre el amor y las incertidumbres que me han asaltado al respecto, resultaría más aconsejable, hablando en general, acudir a mis obras de teatro que a mis escritos filosóficos. Queda aun una extensa tarea por hacer en este sentido, de manera particular en lo que respecta a *Le Coeur des autres* y *Un Homme de Dieu*<sup>65</sup>.

En cuanto a la sexualidad, también asume Marcel que no le ha dedicado espacio en sus escritos filosóficos; y sigue: «No obstante, creo que partiendo de lo que he señalado sobre el *corps-propre*, sobre el cuerpo propio, otros podrían extraer las oportunas consecuencias para la importante cuestión de la sexualidad humana»<sup>66</sup>. La trayectoria de Marías ha recogido, sin duda, el testigo de esta tarea para la que fue esencial el magisterio de Ortega.

Cierto, Ortega se ha ocupado del amor partiendo del significado que tiene al respecto el impulso sexual y el entramado de condiciones afectivas o «geometría sentimental» que envuelve la relación amorosa entre hombre y mujer: deseo, voluntad, imaginación, intención. No obstante, reconoce Marías, a partir de la consideración de los aspectos pulsionales, afectivos e instintivos, también Ortega «distingue el verdadero amor del amor-pasión, del amor-vanidad, del cariño, del afecto. El amor como tal, objeto de elección, es un amor inalienable. Como se ve no es ajeno a Ortega el amor como algo radical y que afecta al fondo de la persona»<sup>67</sup>. No es difícil

64. J. MARÍAS, «Love in Marcel and Ortega», 566-567. Cf. J. MARÍAS, «Gabriel Marcel: un siglo», en ID., *El curso del tiempo* II, 393.

65. G. MARCEL, «Reply to Julián Marías», 571.

66. G. MARCEL, «Reply to Julián Marías», 572.

67. J. MARÍAS, *Acerca de Ortega*, 262. En efecto, criticando la que consideraba en su época una excesiva psicologización del amor, Ortega distingue entre el enamoramiento como fenómeno de atención, ensimismamiento o concentración del amante en el amado, y el amor como realidad electiva, o acceso al ser de la persona. En realidad ambos aspectos se encuentran en continuidad, pues como fenómeno de atención el enamoramiento se describe como espacio de fluencia cálida hacia la otra persona, de actuación hacia lo amado, de emigración hacia el otro, o como acto centrífugo del alma; es decir, favorece la comprensión del amor, en sentido estricto, como realidad electiva tanto de la propia mismidad como de la del amado. En este sentido, el amor brota del centro de la persona y se encamina al centro mismo del ser del otro. Permite penetrar en el fondo de lo que somos con mayor radicalidad que nuestras ideas (razón) y deseos (voluntad). Tal es así que, señala Ortega: «Probablemente, no hay más que otra cosa aun más íntima que el amor: la que pudiera llamarse 'sentimiento metafísico', o sea, la impresión radical, última, básica, que tenemos del Universo», J. ORTEGA Y GASSET, «La elección en amor», OC., V, 503. En estas expresiones, no es difícil advertir en Ortega resonancias de Platón (el amor en su dimensión cósmica) y san Agustín (el amor como fuerza primaria de la misteriosa intimidad del hombre). En línea similar a Marías, el humanista contemporáneo español Rof Carballo se ha referido a la visión orteguiana del amor como «barrunto del problema del otro», J. ROF CARBALLO, *El hombre como encuentro*, 264. Puede completarse la perspectiva acudiendo al estudio de L. CARCHIDI, «Estudios sobre el amor. Radici letterarie e filosofiche del tema dell'amore in José Ortega y Gasset».

leer aquí, como exploraremos a continuación, las consideraciones de Marías sobre el enraizamiento de la referencialidad al otro, constitutiva de la vida personal, en la experiencia y realidad del amor.

Pero el tratamiento de Marías no se limita a lo que podríamos llamar el significado del amor en la inmanencia. En línea de Gabriel Marcel y su consideración del hombre como *homo viator* –realidad argumental, dice Marías–, se puede objetar a Ortega no haber explorado hasta sus últimas consecuencias la afirmación de que la vida es una realidad proyectiva: «se podría pedir a Ortega que añadiese a su idea del amor como descubrimiento la idea argumental del proyecto que no cesa de proyectar»<sup>68</sup>. En Marías, la verosimilitud de una vida que no deja de proyectar, sorteando el umbral de la muerte, pasa por asumir la radicalidad con que el amor cualifica la persona como persistencia en su pretensión de ser. Gusta Marías de repetir la frase de Gabriel Marcel que atesora esta intuición: «Toi que j'aime, tu ne mourras pas»<sup>69</sup>.

## 2.2 Amor y enamoramiento

La percepción agustiniana del amor como *peso* que moviliza el alma hacia el lugar que le pertenece<sup>70</sup>, sirve a Marías como intuición para, en el plano de la razón natural, exponer su visión del amor como cima de esa irreductible pretensión de ser que corresponde al ser personal. Pero para que el amor muestre su carácter de peso esencial en el dinamismo argumental del proyecto personal, es decir, como principio que colma la necesidad más decisiva –la del tú personal–, que afecta la co-existencia originaria que marca la biografía del yo personal, es necesario desentrañar el sentido de aquel espacio en que el amor se manifiesta más originariamente como pretensión de identidad: la experiencia del enamoramiento o lenguaje inmediato del amor en el seno de la relación interpersonal entre hombre y mujer.

Recordemos que es en la morfología de este término español donde mejor encuentra Marías concentrada la concepción del amor como instalación personal: el *en*-amoramiento indica el *en*-dónde se instala –o mora– la persona que ama y la proyección hacia la persona amada. Hablando del enamoramiento como espacio relacional –en relativa independencia de la vida psíquica– abierto entre sujetos que se reconocen mutuamente como parte de sí, señala Marías:

El enamoramiento consiste en que la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto. No es simplemente que ciertos actos míos se refieran a ella, ni siquiera cuando esos actos sean «amorosos»; yo puedo amar a una persona de la cual no estoy enamorado [...] Otra cosa es que al mirarme a *mí* mismo, es decir, al proyecto vital en que consisto, me descubra inexorablemente envuelto *en* esa otra persona; no es

68. J. MARÍAS, *Acerca de Ortega*, 264.

69. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 299; ID., *La felicidad humana*, 347. Es el modo en que se expresa uno de los personajes teatrales de G. Marcel en *La Mort de Demain*.

70. «Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror», SAN AGUSTÍN, *Confessionum XIII*, 9, 10: PL 32, 849.

simplemente que me proyecte *hacia* ella, sino que me proyecto *con* ella, que al proyectarme me encuentro con ella como inseparable de mí. Sin ella, propiamente no *soy yo*. Lo cual quiere decir, literalmente, que soy *otro* que el que antes –antes de enamorarme– era. El enamoramiento consiste, pues, en un cambio de *mi* realidad, lo que podríamos llamar una variación ontológica<sup>71</sup>.

La inicial manifestación del amor como expresión de la necesidad erótica que tiene cada sexo de proyectarse hacia el otro es, en el enamoramiento, índice de la identidad de la persona que ama en tanto elección de sí y, a la vez, camino que lleva a un reconocimiento verdadero del quién que es y se ha reconocido en el amado o amada<sup>72</sup>. Al describir la relación entre los amantes, insinúa Marías que «habría que volver al concepto de amor *sensible*, que los teólogos han definido como la ‘complacencia del apetito sensitivo en un bien aprehendido sensiblemente’»<sup>73</sup>. Si la relación de amor se dirige a la persona como *alguien corporal* es precisamente porque se da una complacencia sensible en el otro que impide su sustitución por una abstracción y favorece su reconocimiento en su concreta configuración empírico-proyectiva.

Como Ortega, también Marías cree firmemente en la clarividencia de la elección de amor, como el acto humano que mejor revela el quién del enamorado: «El enamoramiento es la confianza radical que hace un hombre o una mujer respecto a su intimidad, y en la elección revelamos lo que última, radicalmente somos: nuestro fondo insobornable»<sup>74</sup>. El amor hace que el enamorado «sea en la plenitud de su verdad (*alétheia*)»<sup>75</sup>. Plenitud de ser condicionada a que el amor se dirija a la

71. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 224. Podemos alargar la reflexión con esta expresión de Mounier: «El acto de amor es la certidumbre más fuerte del hombre, el *cogito* existencial irrefutable: Amo luego el ser es y la vida vale (la pena de ser vivida). No me confirma sólo por el movimiento mediante el cual lo establezco, sino por el ser que en él el otro me concede», E. MOUNIER, «El personalismo», en ID., *Obras Completas III*, 477-478.

72. Cervantes, fino observador de humanidad, expresa este mismo juego de amor entre expresión exterior y verdad interior en el diálogo que mantiene don Quijote con Sancho cuando éste es enviado por su señor al encuentro con la amada Dulcinea: «Has de saber, Sancho, si no lo sabes, que entre los amantes las acciones y movimientos exteriores que muestran cuando de sus amores se trata son certísimos correos que traen las nuevas de lo que allá en el interior del alma pasa», M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha II*, cap. X, 764.

73. J. MARÍAS, *La mujer y su sombra*, 146. En este paso remite Marías a una de las tendencias o apetitos de que habla santo Tomás al estudiar las pasiones humanas como constantes operantes e idénticas en los hombres de todos los tiempos: se trata del apetito sensitivo, de índole corporal, que se complace en un bien particular aprehendido sensiblemente. Cf. *Sth I-II*, q. 26 a. 1.

74. J. MARÍAS, *Acerca de Ortega*, 266-267. En este sentido, afirma Ortega: «Es, pues, el amor, por su misma esencia, elección. Y como brota del centro personal, de la profundidad anímica, los principios selectivos que la deciden son a la vez las preferencias más íntimas y arcanas que forman nuestro carácter individual», J. ORTEGA Y GASSET, «La elección en amor», OC, V, 504. Y en otro lugar: «El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades», J. ORTEGA Y GASSET, «El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]», OC., X, 166.

75. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 226. Para Ortega: «El amor implica una íntima adhesión a cierto tipo de vida humana que nos parece el mejor y que hayamos preformado, insinuado en otro ser», J. ORTEGA Y GASSET, «La elección de amor», OC., V, 506.

mismidad del otro sin pretensión de disolución o posesión; pues, el amor personal, comprendido desde la menesterosidad humana, desde la mutua necesidad entre hombre y mujer, sólo cabe como *efusión*. La metáfora de la efusión es la que mejor responde a la proyectividad que define la identidad de la persona<sup>76</sup>. Entendido como efusión, el amor se me presenta como estar derramado o vertido hacia el otro en grado superlativo, es decir, desde la propia mismidad, desde lo que tengo o soy, mi haber o sustancia. De este modo cabe definir el amor como la paradoja de la «posesión efusiva»<sup>77</sup>. Pensamos que es éste el momento justo en que podemos transcribir un texto en que esta comprensión del amor se funde con la definición de la persona como ser feliz que ya hemos afrontado. Un ejemplo de cómo el pensamiento gira sobre sí ansioso por iluminar en lo posible todos los recovecos de la existencia personal. Veamos:

No hay más modo de «posesión» de una persona que su inclusión en la textura de nuestra propia vida, que se vierte sobre ella y la envuelve; si puedo hacer a otra persona «mía» es porque, en virtud de la efusión, la he incorporado a mi vida, me he hecho previamente «suyo». Ésta es la fórmula de la felicidad. Cuando me proyecto a mí mismo efusivamente sobre la realidad –y primariamente sobre la realidad personal–, doy efectividad a mi yo como pretensión y lo hago henchirse de realidad. Al decirle sí a esa realidad y recibir su respuesta, siento que se supera su condición azarosa, precisamente porque *me* es absolutamente necesaria, y esa necesidad viene de que en ese azar me elijo a mí mismo y llego plenamente a ser. De ahí la *complacencia* que sobreviene y es el halo sentimental de esa relación metafísica que llamamos amor. En ese «sí» incondicional, absoluto, libre a inexorable, efusivo y por ello posesivo, hecho de donación, gozoso e indiferente a cualquier dolor secundario, todo afirmación y complacencia, consiste la felicidad<sup>78</sup>.

A esto llama Marías la consideración recíproca entre hombre y mujer *sub specie amoris*, en el horizonte de su referencia mutua que se asienta en el reconocimiento del carácter esencialmente *enamorado* de su respectiva proyectividad<sup>79</sup>. Mientras *yo pienso* representándome al otro, estoy siempre ante el riesgo de sustituir su realidad por la imagen que me he hecho de él, mi concepto de él (estado). En cambio, cuando *yo amo* al otro, entonces salgo realmente de mi yo para entrar

76. Marías comparte esta apreciación con gran parte de lo que se ha dado en llamar personalismo contemporáneo. El amor como espacio de encuentro con el otro pone en comunión real a los que se aman sin que se dé entre ellos identificación en el sentido de indistinción ontológica. El mismo análisis fenomenológico y psicológico de la experiencia personal del amor corrobora este extremo. Y así, puede definirse la estructura del amor intersexuado como *instalación proyectiva* con Marías, puede hablarse de *comunión* con Nédoncelle, de *intención unitiva* con von Hildebrand, de *coejecución* con Scheler, de *relación-con* entre dos vocaciones personales que responden amorosamente ante el mismo misterio que les constituye, con Marcel, de *nostreidad coimpliativa* con Laín, o de *apropiación* con Zubiri. Cf. M. NÉDONCELLE, *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona*, 33-49; D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, 163-188; M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, 231-234; G. MARCEL, *El misterio del ser*, 159-178; P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro. Otridad y proximidad II*, 265-338; X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 302-311.

77. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 288.

78. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 288.

79. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 230.

en el tú del otro sin suprimir o sustituir su realidad (acto)<sup>80</sup>. En otro lugar, como ya hemos recordado, describe nuestro autor el efecto de la relación de amor como «interpenetración entre las personas»<sup>81</sup>. Podría decirse, si se nos permite secundar a Marías en esta licencia semántica traída de la teología trinitaria, que el fruto del enamoramiento así entendido es una relación perijorética entre las personas que se aman; es decir, una relación no exterior sino íntima, que implica no la fusión o disolución de la persona de cada amante, sino su mutua participación en un mismo fondo o sustrato vital; «una extraña trasmigración»<sup>82</sup> del yo al tú, y viceversa, que no anula la distinción, e invita a la indagación –imaginativa e ilusionada– de «la textura de esa persona que ha entrado en el mundo propio»<sup>83</sup>. Pues,

los enamorados no quieren nunca disolver su personalidad en la del otro, o absorberla en la propia, sino al contrario: para el que está enamorado es delicia suprema la persona amada como tal, en ella se complace, en su realidad irreductible, en su *presencia y figura*, como sabía muy bien San Juan de la Cruz, únicas que curan la dolencia de amor. Presencia y figura son lo contrario de absorción o fusión<sup>84</sup>.

La relación de amor entre enamorados es el ejemplo más acabado del modo en que la persona del otro radica en mi vida. La otra persona no sólo es lo que encuentro en mi mundo, sino que es la única realidad que me encuentra en tanto centro de otro ámbito de ser o área ontológica en que yo mismo me encuentro virtualmente radicado. La persona que me encuentra «no es solo algo *otro* que yo –un *aliud*–, sino que es un *alter*, para quien yo mismo en mi realidad originaria funciono como otro alter. La alteridad es, pues, esencialmente recíproca»<sup>85</sup>. Si el amor no se reduce a sentimiento, en su dimensión más profunda significa un acto de donación de la persona que cada uno es, pudiendo ser descrito como íntima asociación y proyección conjunta sin prejuicio de la persistencia de la yoidad personal de cada amante

80. En la proyección mutua entre los amantes, varón y mujer, que supone el culmen de la relación de amor, ubica Marías el máximo grado de autenticidad –de moralidad, en definitiva– que puede atribuirse a la instalación corpórea de la persona en tanto realidad sexuada. En tal caso, hombre y mujer se reconocen como dos formas de vida humana, igualmente personales, referenciadas e inseparables y, al mismo tiempo, en su condición irreductible. Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 59-65.

81. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 104.151-155.

82. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 149.

83. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 191. Cf. ID., *Miguel de Unamuno*, 62-64.

84. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 227. Aunque de manera puntual, Marías critica el que, en su visión del amor, Ortega deslize la idea de fusión o cercanía indistinta entre los amantes. Así, por ejemplo, podemos leer: «¿Qué es amor, sino hacer de otro nuestro centro y fundir nuestra perspectiva con la suya?», J. ORTEGA Y GASSET, «Vitalidad, alma, espíritu», OC., II, 584. O también: «Mientras en todos los otros casos de la vida nada repugnamos tanto como ver invadidos por otro ser las fronteras de nuestra existencia individual, la delicia del amor consiste en sentirse metafísicamente poroso para otra individualidad, de suerte que sólo en la fusión de ambas, sólo en una ‘individualidad de dos’, halla satisfacción», J. ORTEGA Y GASSET, «Amor en Stendhal», OC., V, 474. Reconoce Marías que las expresiones de Ortega mantienen cierta dosis de ambigüedad; no obstante, insiste en que el amor genera un espacio de dualidad referida o alteridad compartida; que los enamorados «viven en una circunstancia, pero cada uno desde sí mismo, es decir desde su propio centro. Creo que la dualidad de centros persiste, en una misteriosa ‘doble excentricidad’ compartida», J. MARÍAS, «La ‘Geometría sentimental’ de Ortega», 17.

85. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 457.

que es el objeto precioso de su amor. El amor así entendido queda descrito como «*travase* de dos intimidades que nunca dejan de serlo, porque la dualidad es absolutamente esencial en el amor»<sup>86</sup>.

Con gran realismo, reconoce Marías los peligros que acechan a esta realidad capital de la vida personal en la conciencia de que toda relación personal es penúltima, nunca acabada: descontentos, decepciones parciales, resistencia a abrir la intimidad o dejar al otro leer en el propio interior, dar por supuesto el conocimiento de la otra persona, etc. Hablando en clave de actualidad social, uno de los peligros que acechan al amor es la concesión de esta denominación a una versión primitiva del mismo fijada en una sexualidad indiferenciada, múltiple, pasajera y despojada de su justificación humana<sup>87</sup>; la relación de amor queda así marcada por

86. J. MARIAS, *La educación sentimental*, 281. En este registro, volvemos a encontrar recogida en Marías una intuición orteguiana (la de la alteridad no suprimible del yo respecto del otro) que contrasta con la idea de la fusión amorosa que acabamos de reseñar en el propio Ortega frente a la que Marías mostraba reserva. Todo un signo de la maleabilidad del pensamiento orteguiano. Intentemos acercarnos a este nuevo matiz. El subrayado de la alteridad del otro responde a la intención de Ortega de destacarse explícitamente de Husserl y de su concepción de la com-presencia corporalmente mediada entre *ego* y *alter ego*. Ambos comparten un mismo punto de partida, la intencionalidad del sujeto o la vida como realidad radical, y coinciden en que la aparición del otro en mi universo demanda un espacio de mediación que supera lo meramente psicológico e involucra la identidad corpórea de ambas partes. Ahora bien, según Ortega, Husserl no ha llegado a advertir que la diferencia entre mi cuerpo y el del otro no solo tiene que ver con la *perspectiva* (razón de topografía), es decir con el hecho de que mi *aquí* pueda proyectarse o transponerse analógicamente en el *allí* del otro (cf. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, § 53-54, 164-169), sino con el hecho de que el cuerpo forma parte del haber distintivo y particular (razón de propiedad) con que yo (y el otro) vivo en mi circunstancia; el cuerpo no sólo delimita mi periferia, sino «que es un cuerpo que es carne y la carne, sobre las otras señales parejas a las que los demás cuerpos nos hacen, tiene el enigmático don de señalarnos un *intus*, un *dentro* o *intimidad* [...] el cuerpo de lo que va a sernos otro hombre, o el otro, es un riquísimo ‘campo de expresividad’». De modo que la aparición del otro no es a partir de mi ego como apercepción analógica, sino a través de la diferencia entre mi cuerpo y el del otro que Husserl, según Ortega, habría identificado sin motivo. Susceptible ante todo viso de solipsismo idealista, Ortega duda que el otro pueda ser un verdadero alter ego, subrayando el polo de su alteridad, irreductibilidad y trascendencia en lugar de su yoidad, que es quien nos permite acceder a él. Creemos que el modo en que Marías describe el vector personal de la mismidad o verdad última de la vida personal (que Ortega presenta básicamente como soledad) en sus notas de argumentalidad y permanencia, estancia y realización en y desde el mundo y, sobre todo, de auto-descubrimiento de mi proyecto de ser en el descubrimiento (amoroso) del otro, permite moderar la sospecha orteguiana de que el otro yo solo se me hace patente en mi mundo primordial o estrato donde el hombre accede a su verdad que es su íntima soledad. Y que, por tanto, el otro y su mundo aparecen como no-yo. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, «El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]», OC., X, 182-254 (texto citado, p. 214). Comenta un estudio crítico sobre este escrito de Ortega: «Desde estos presupuestos, ¿cómo saber si quiera que el otro es también radical soledad? ¿Cómo dirimir la paradoja de que, por un lado, el hombre sea tal en un entorno o circunstancia y, por otro, no disponga de otra vía de salvación que la soledad? Parece contradictorio que, en esta obra, Ortega hipostasie a ésta y, a la vez, pretenda establecer una relación entre los sujetos. La única forma de solventar esta cuestión es pensar que no existe soledad al margen de la intersubjetividad», M.C. LÓPEZ, «El problema de la intersubjetividad en Ortega», 219-220. «El ideal de la relación interhumana –escribe otro pensador cercano a Marías y Ortega– no consiste en que el otro sea como yo, alter ego de mi ego o ‘conciencia de sí’ en que la mía se duplique, sino en que, por la virtud transfiguradora y clarificante del mutuo amor, él y yo –y, por supuesto, todos los demás– poseamos en transparente comunión la mismidad de nuestra propia perfección personal», P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro. Otredad y proximidad* II, 330.

87. Cf. J. MARIAS, *Tratado de lo mejor*, 93-99.

el *a priori* de la independencia cuando, en realidad, apunta a la radical dependencia mutua, que nace del ejercicio de la más honda libertad personal<sup>88</sup>. No obstante, el amor auténtico o radicado en la mismidad personal, que se presenta como irrenunciable, sobrepuja las dificultades al instalarse precisamente en el espacio de incondicionalidad que alberga el núcleo de la persona: «El amor, cuando lo es en rigor, se dirige a la mismidad de la persona; eso explica la posibilidad de su permanencia, de su continuidad a lo largo de un argumento que es la exploración indefinida de esa mismidad inagotable»<sup>89</sup>.

En lo tocante a la mostración del amor en la imaginación literaria, Marías ha dedicado páginas penetrantes a poetas y novelistas de diversas épocas, en cuya obra ha creído encontrar no sólo un modo de comprender las dinámicas y estructuras más profundas e íntimas de la vida personal, desde donde se llega a los demás; sino un antídoto ante un presente dominado por la tosquedad, la monotonía, la sequedad, un prosaísmo y elementalidad afectiva que impide explorar y discriminar el amor del séquito de los sentimientos. Desde el *Ars amatoria* de Ovidio hasta la poesía amorosa de Pedro Salinas, nuestro autor muestra la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi* del amor que encierran las vivencias virtuales de la aprehensión imaginativa como ensayo de una vida llamada al cultivo de la intimidad en grado máximo, esto es, abierta al otro<sup>90</sup>. Comentando el estilo poético de Pedro Salinas, se interroga:

Esa estilización literaria del amor, ¿no ha reobrado sobre el amor mismo? Mejor dicho, ¿no se trata de un esfuerzo del amor por constituirse y descubrir su forma auténtica, por hallar su lenguaje y su propio contenido, más que nada su acento? Si es así, la lírica amorosa representativa de cada momento revela el secreto de una parcela del alma del tiempo<sup>91</sup>.

Un apunte final. Todas y cada una de las afirmaciones que acabamos de recoger y comentar acerca del amor en su calidad antropológica no son solamente afirmaciones de teoría. Marías también las ha hecho funcionar y las ha verificado en su experiencia personal. Él mismo ha escrito en sus memorias que al morir su esposa en 1977 sintió que quedaba mutilado y destruido su «propio proyecto personal»,

88. Cf. J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 276.

89. J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 277-278.

90. En *La educación sentimental*, rememorando la novela de título homónimo de Gustave Flaubert, Marías hace un repaso diacrónico de multitud de testimonios de la literatura universal que, a su juicio, no deberían quedar al margen de la tarea crucial que todo hombre y sociedad siempre ha tenido y tiene: el saber de sí que evite la enajenación de la riqueza que alberga la vida humana en su interior. Particularmente delicioso es el cap. IX, *La España del Siglo de Oro*, donde se recaba el testimonio del teatro de Calderón, de Lope de Vega, y los versos de Quevedo y Góngora. Todos ellos transmiten conmovedoras representaciones del amor a las que hay que volver «si se quiere sentir algo de un misterio que se trasparenta sin acabar de revelarse», J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 124.

91. J. MARÍAS, «Una forma de amor: la poesía de Pedro Salinas», en ID., *Al margen de estos clásicos*, 315. El matrimonio Marías mantuvo una relación personal muy cercana con el que fuera profesor de la Universidad de Madrid en los años en que Marías y su esposa asisten como alumnos. Relación de amistad que se prolongaría en el exilio norteamericano del poeta. Cf. sobre la estrecha relación que existe entre la poética amorosa de Pedro Salinas y la teoría del amor personal en Marías: N. GÓMEZ ÁLVAREZ, «La poética de Pedro Salinas y el tema del amor personal en la antropología de Julián Marías».

apoderándose de él «una abrumadora impresión de soledad» que nunca le abandonaría<sup>92</sup>. Marías gustaba decir que las relaciones personales que entabló a lo largo de su vida fueron fuente de inspiración filosófica. La más intensa de ellas fue, lógicamente, la mantenida con su esposa (amada). Cabe pensar que la desaparición de la esposa constituyese un impulso vital no desdeñable para la progresiva concentración del pensamiento de Marías en la concepción personal del hombre, la implicación de lo divino en el dinamismo antropológico y el sentido de las cuestiones escatológicas: muerte y supervivencia.

### 2.3 *El amor humano como atalaya del Amor divino*

Un espacio abierto a una reflexión *viva* sobre el amor, de no menor trascendencia literaria, es el que ha reclamado la mística. El carácter excéntrico del amor que Marías advierte enraizado en la estructura argumental de la vida personal, es aprovechado por el místico como vector que encauza y abre dicha estructura de alteridad hacia lo absoluto que, aun radicado en la circunstancia de mi vida es, no obstante, una realidad independiente de ella. La dinámica del amor humano como espacio de profundo autoreconocimiento en la donación de sí al otro, permite recurrir a él como referente excepcional y único en la indagación del carácter coexistencial de la persona en el plano de la ultimidad, esto es, ante Dios. Más aun si Dios se revela como Amor que se da y el hombre se reconoce como imagen finita –amorosa– de lo infinito.

En el libro titulado *La felicidad humana* dedica Marías un capítulo a la mística cristiana. Nuestro autor reconoce que la experiencia que invoca el místico no es transferible; en realidad sólo él tiene la ventura de gozar de la unión sobrenatural con Dios. Mas, aunque el místico experimente algo que en rigor no se puede decir, ha tratado de transmitir su experiencia, en no pocas ocasiones en clave poética. A Marías le interesa subrayar, y también a nosotros ahora, cómo la felicidad inefable que experimenta el místico en la relación divina tiene en la experiencia del amor humano su analogado principal. Comentando a san Juan de la Cruz en *Llama de amor viva*, nota Marías que el recurso al diálogo entre el amado y la amada, entre Dios (esposo) y el alma (esposa), el juego de ausencia, presencia, lejanía y búsqueda del objeto de amor, tiene su referencia originaria en el amor entre hombre y mujer; es justamente desde la condición sexuada de la vida humana desde donde es posible entender todo otro amor. A decir de Marías, para comprender el contenido del poema místico hay que evitar una doble tentación: tanto la búsqueda inmediata de un simbolismo teológico, como la tendencia a reducirlo a un sentido literalmente sexual sobre el que ha operado un mecanismo de sublimación. Ambas interpretaciones pueden ser legítimas. Sin embargo,

no se trata en modo alguno de que ese amor a Dios sea una sublimación del amor entre hombre y mujer, sino de algo esencialmente diferente. Es que si no hubiera esa dimensión antropológica, la realidad humana sería diferente y, por tanto, el carácter de su amor. Este se origina en la radical menesterosidad e indigencia del varón y de la mujer, que se nece-

---

92. Cf. J. MARIAS, *Una vida presente. Memorias III*, 79-85.

sitan recíprocamente para ser lo que son. Ésta es la forma en que lo humano adquiere la condición de criatura amorosa. No se eche en olvido la constante referencia en los versos de san Juan a esa quejumbre, esa necesidad: los ojos soñados, la presencia y la figura<sup>93</sup>.

Comentando las *Bodas del alma* de Ruysbroeck, Marías advierte una idea del amor como unidad con Dios que apela tanto a la sensibilidad como a la intimidad del hombre: «El amor sensible es el gusto y el apetito extraordinarios de Dios como el de un Bien eterno en que todo está contenido»<sup>94</sup>. Angelus Silesius ha hablado de la «necesidad» que tiene Dios del hombre al que ama, mostrando que no sólo se da el amor del hombre a Dios, sino uno más fuerte de Dios hacia el hombre: «Yo sé que Dios no puede vivir sin mí un instante; morirá si yo muero de pena y sentimiento»<sup>95</sup>. Santa Teresa de Jesús ha visto en la expresión del *Cantar de los Cantares*, «béseme con el beso de su boca», la mejor manera de expresar el deseo amoroso de Dios por parte del alma que está abrasada de amor<sup>96</sup>.

La mística cristiana ha generado una vinculación explícita entre el amor humano como máxima evocación de la íntima identidad de la persona humana, y el Amor que es en sí Dios, en su consistencia personal y, como tal, se nos da a conocer. Como hemos comenzado a mostrar al hablar de la novedad del Dios cristiano, Marías ha confrontado en clave dialogal la evidencia religiosa de la Persona divina que crea por amor (revelación), con las implicaciones racionales de la condición esencialmente amorosa de la persona creada (desvelación). Para ello reconoce, en un ejercicio de honestidad intelectual, que la evidencia religiosa no puede ser leída al margen del contexto al que pertenece, es decir, dentro del supuesto de la fe. Es más, esta lectura es la que garantiza que las consecuencias racionales de la evidencia revelada puedan llegar a alcanzar validez independiente en otro área del saber<sup>97</sup>.

#### 2.4 Dios es Amor

Cuando se trata del hombre la noción cristiana de Dios como Creador no se limita a su condición de Autor de una realidad distinta de sí. El hombre no es solo una criatura, él mismo percibe que su realidad, aun siendo propia, «es recibida, fundada en un acto de amor efusivo de Dios»<sup>98</sup>. Al confrontar su lectura del hombre con la revelación, Marías muestra que a la transitividad del amor humano, tal y como desvela el enamoramiento en tanto acontecimiento de alcance personal, corresponde la difusividad del amor divino<sup>99</sup>.

93. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 143. Cf. cap. II, § 3.2.1 (f).

94. Cf. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 132. Cf. J. RUYSBROECK, *Bodas del alma*, cap. XII.

95. Nuestro autor reporta la expresión original: «Ich weiss, dass ohne mich Gott nich ein Nu kann leben./Werd ich zunicht, er muss von Not den Geist aufgeben», J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 133. Cf. J. A. SILESUS, *El peregrino querubínico*, 70-71.

96. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 135. Cf. TERESA DE JESÚS, «Meditaciones sobre los cantares», *Obras Completas II*, cap. I, 11-13.

97. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 43.

98. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 49-50.

99. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 93.

La palabra clave para el cristianismo es amor. El *ágape* del Nuevo Testamento no se limita al amor que se debe a Dios, ni al que une a los hombres entre sí. «Los griegos pensaron que el amor –eros– es un dios. El cristianismo dice, y con extrema gravedad, que *Dios es amor*»<sup>100</sup>. Leyendo la fuerza que atesora el testimonio de san Juan en 1 Jn 4, 8 y 16<sup>101</sup>, Marías recuerda que la percepción decisiva que posee el Nuevo Testamento de esa extraña forma de realidad que es el amor se dirige a la identidad de Dios: «dice *lo que Dios es*, podríamos decir su ‘consistencia’»<sup>102</sup>. Alternando la mirada reflexiva entre el hombre y Dios, Marías vuelve a recordar que el amor humano, que es el que nos resulta más próximo, no es un sentimiento, sino «origen de una transformación *metafísica* de lo que *somos*»<sup>103</sup>. Éste es el punto desde el que invita tanto a la filosofía como a la teología a comprender la realidad divina. A partir de aquí se entienden las afirmaciones joánicas: porque Dios consiste en amor, se manifiesta como amor (Hijo amado) y nos hace participar en el amor. En clave de analogía con el amor humano, puede pensarse que también en la realidad personal de Dios es el amor quien moviliza la vida divina como realidad argumental, capaz de historia, de descubrirse en el otro divino (Trinidad), de asumir en sí la identidad proyectiva del otro humano (Encarnación) y de reconocer en él un ser dialogante con su propia mismidad. El Dios de la revelación cristiana es una persona que se identifica como tal: «Yo soy el que soy», y «Yo soy la verdad»; aserto inverosímil en boca de una divinidad griega<sup>104</sup>. Por ello es posible pensar en el hombre, con todo rigor, como tú de Dios. Y no solo en un momento inicial (creación), sino a lo largo de su existencia, de manera constante o argumental (salvación). Providencia y paternidad son los atributos divinos en que se puede fijar la efusividad del amor que Dios es en sí y en relación a su criatura.

El dios aristotélico ni es creador ni se ocupa del mundo. En cambio el Dios cristiano es providente, vela por la realidad creada y la conoce<sup>105</sup>. En ningún caso el desvelo *personal* de Dios por la persona creada conculca la legítima autonomía que corresponde a los dos protagonistas de toda relación personal. Es aquí donde

100. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 96. El modelo griego del amor (platónico) no es descendente, sino ascendente. El *eros* platónico da cuenta de un movimiento hacia arriba que no identifica la divinidad en sí, sino el amor que los hombres le profesan. Refiriéndose de modo similar a la identidad del Dios de Aristóteles, el filósofo español J. Xirau, profesor en la universidad de Barcelona y contemporáneo de los maestros de Marías en Madrid, ha escrito: «Dios no es erótico ni filósofo. Puesto que todo lo tiene no puede aspirar a nada. Su perfección suprema excluye todo anhelo. No es posible afirmar que el mundo es obra del amor de Dios ni tan siquiera cálculo de la mente divina. Es contradictoria y carece, por lo tanto, de sentido la idea de un amor de Dios hacia las criaturas. Dios suscita el amor. Atrae con atracción suprema. No ama ni puede amar. Se limita a enamorar», J. XIRAU, *Amor y mundo*, 29.

101. Éste es el texto bíblico con que el Papa Benedicto XVI ha iniciado su primera encíclica: «Deus caritas est, et, qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo manet» (1 Io 4, 16). Haec *Primae Epistulae Ioannis* verba singulari quidem perspicuitate veluti fidei christianae centrum aperiunt: christianam Dei imaginem atque etiam congruentem hominis imaginem eiusque itineris», BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 1.

102. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 97.

103. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 97.

104. Cf. J. MARÍAS, «Filosofía y cristianismo», 30. Cf. Ex 3, 14; Jn 14, 6.

105. Cf. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 292.

radica el sentido de la desazonante cuestión de cómo conciliar maldad y providencia: ¿es conciliable la providencia divina con el hecho sobrecogedor de la maldad, mas aun si ésta tiene su origen conductor y promotor en deseos, voluntades y acciones humanas?<sup>106</sup> Para la fe cristiana, la realidad es puesta en la existencia por una conciencia personal, creadora y libre que, a su vez, «entrega lo pensado a la libertad de su ser propio y autónomo»<sup>107</sup>. Como vimos, la libertad es una constante esencial del proyecto personal vinculada a la necesidad insoslayable que tiene la persona de elegir el «quién» que pretende ser en su vocación radical. A la esencia de la libertad pertenece la posibilidad de que la trama y la urdimbre de una existencia personal desemboque en una figura que difiera del proyecto originario. Lo que no significa que éste quede invalidado en su propósito inicial. Más aun en el caso de la relación de Dios con el hombre donde el amor de éste «es un amor previamente *correspondido*: el divino es ‘anterior’ al humano, incluso a la misma existencia del hombre»<sup>108</sup>. Esta incondicionalidad del amor divino es la que permite que el movimiento de Dios hacia la criatura sea absolutamente gratuito, tanto en origen como en ofrecimiento de destino. De modo que el Dios cristiano no es, como el de Aristóteles, el que mueve sin ser movido. El amor de Dios, el movimiento previo del amor divino, responde en libertad a las esperanzas más íntimas (divinas) que mueven el corazón del hombre. La ausencia de personalidad en la vida divina, no sólo inmoviliza el ser de Dios, sino que deja en suspenso la esperanza personal humana de poder ser radicalmente amado<sup>109</sup>; no solo de ver la luz más allá de la sombra de la caverna, sino de ser acogido en ella y por ella en su integridad, como *alguien corporal*.

En el capítulo anterior hemos aludido al modo en que Marías gusta describir la experiencia religiosa como percepción de sí bajo la mirada de Dios, ante quien el hombre se siente sostenido por sus manos y acompañado en libertad<sup>110</sup>; y a la persona creada como *empresa* o tarea continua, propia e intransferible que descubre ante el otro la propia identidad de modo último y radical. Cuando el hombre pierde el sentido *personal* último de la realidad y la historia, y olvida la inmediatez de su relación personal con Dios (Padre, para el cristiano) difícilmente puede pensar en la providencia divina como «compañía»<sup>111</sup>, y aceptar el peso de la responsabilidad que supone la libertad de poder elegir en primera persona el quién que se pretende ser, más allá de todo determinismo biológico, social, político, económico o teológico<sup>112</sup>.

106. Cf. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 51.

107. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 134.

108. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 53.

109. Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 26. Tras parangonar la condición de lo divino en Grecia e Israel, concluye María Zambrano con hondo sentir místico: «El amor, ese movimiento, el más esencial de todos los que padece la vida humana, donde se resume la condición del hombre –el ser que entre todos se mueve– no será amor enteramente, si el que se mueve, no logra al fin mover. Si es que no hay un Dios que sea movido por el hombre», M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 181.

110. Cf. J. MARÍAS, *Sobre el cristianismo*, 17

111. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 52.

112. Cf. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 125-131. Cf. ID., *Tratado de lo mejor*, 135-140.

## 2.5 *La persona es «criatura amorosa»*

La razón exige ver las cosas como *realidad* y no meros estímulos, y descubrir las *conexiones* entre sus elementos integrantes. Si se usa la razón en este sentido, se llega a una «definición» *cristiana* de hombre que propongo desde algún tiempo: *criatura amorosa*. Se trata de establecer la conexión entre dos textos religiosos capitales: el relato de la creación en el Génesis y la I Epístola de San Juan en el Nuevo Testamento<sup>113</sup>.

Con esta aquilatada definición Marías trata de articular una última palabra que pueda responder al enérgico esfuerzo de originalidad teórica que reclama la persona si pretendemos entender su identidad sustancial: tanto el hecho inexplicable de la aparición de cada persona (desde), como la indigencia y menesterosidad de su realidad al necesitar de otra realidad personal para vivir, es decir, para poder ser más (hacia)<sup>114</sup>. Por otra parte, la expresión criatura amorosa denota un estilo muy concreto de filosofar: no solo por haber hecho del amor el fundamento de lo personal como área de realidad cualitativamente superior al de las cosas, sino porque lo ha hecho en sintonía con la cosmovisión de la revelación cristiana en la que prevalece la centralidad del aspecto amoroso en la concepción personal de Dios y de su relación con el hombre<sup>115</sup>. Ciertamente respetando para ello el proceder filosófico que no tiene otra vía que la ascendente; pero sin ocultar por esto la sintonía que es posible establecer al respecto tanto con el Nuevo Testamento como con la reflexión del maestro san Agustín, pues también en ambas instancias desde lo antropológicamente vivido –es decir, ante el carácter enigmático y desbordante de la propia vida humana–, es posible mirar a Dios como su condición de posibilidad. Esto es, en su identidad personal como Amor radical presente en la mismidad de cada persona. En la condición amorosa de la persona creada y su requerimiento de alteridad –de extensas implicaciones éticas– es posible anclar la vivencia de una alteridad radical a la que reconocerse religado en ultimidad. «Desde la noción de criatura amorosa se abre para el hombre el horizonte del amor inteligente y justo como plenitud de su condición»<sup>116</sup>. El amor

113. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 101; ID., *Persona*, 176.

114. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 140.

115. En el ámbito de la razón filosófica en torno a la plausibilidad de la fe en Dios, H. Bergson escribe estas palabras: «A esta indicación [Dios es amor] se acogerá el filósofo que tenga a Dios por persona y que sin embargo no quiera caer en un grosero antropomorfismo», H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 248. En M. Buber podemos leer: «La designación de Dios como persona es imprescindible para todo aquel que como yo con el término ‘Dios’ no designa ningún principio, aunque místicos como Eckhart de vez en cuando equiparan con Él al ‘ser’, y para todo aquel que como yo no designa con el término ‘Dios’ ninguna idea, aunque filósofos como Platón pudieran tenerle ocasionalmente como tal idea; es imprescindible sobre todo para el que, como yo, con el término ‘Dios’ designa Aquel que –sea de la manera que fuere– por medio de actos creacionales, reveladores, salvíficos, se nos aparece a nosotros los seres humanos en una relación inmediata y de este modo nos posibilita entrar con Él en una relación inmediata. Este fundamento y sentido de nuestra existencia constituye en todo tiempo una mutualidad como sólo ella puede darse entre personas», M. BUBER, *Yo y Tú*, 115.

116. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 104. Juan Pablo II también ha trazado esta misma continuidad de sentido entre las afirmaciones del libro del Génesis y la primera Carta de san Juan: «Quod homo, creatus uti vir et mulier, imago est Dei, non significat tantummodo quemvis eorum singillatim esse similem Deo, utpote ratione praeditum et liberum; significat etiam virum et mulierem, uti ‘unitatem duorum’

interhumano es la infraestructura antropológica, racionalmente interrogable y narrable, donde es posible advertir, la coherencia entre una condición vital radical de la persona humana (amorosa) y su Fundamento en Dios-Amor. La Primera Carta de Juan a la que nos hemos referido sabe perfectamente que la dinámica del amor humano no es disociable de la concepción de Dios como Amor: «quien no ama, no conoce a Dios; porque Dios es amor»<sup>117</sup>.

Al definir la persona como criatura amorosa Marías da a entender que la metafísica de la vida está en posesión de una intuición antropológica más cercana a la visión del hombre propia de la revelación cristiana que la asimilación griega de la identidad existencial de la persona a la identidad metafísica del ente; pues «es menester entender la persona como aquella realidad cuya forma consiste en vivir»<sup>118</sup>. El ser personal es un ser viviente, y la persona cuya vida es transcurso consciente (razón vital), tiene por ello una estructura biográfica. De ahí la insistencia de que en la medida en que la persona toma posesión, aunque sea proyectivamente (esto es, abierta a aquel espacio de *irrealidad* que no es sinónimo de seguridad sino de elección y riesgo), de todo el espectro de su vivir –origen y destino–, puede entrever con mayor nitidez la realidad de Dios (fundamento) radicada en su vida. En este sentido, cuando Marías aplica la mirada de la razón a nuestra realidad personal emplea en ocasiones otra expresión –de cierta resonancia en la tradición cristiana– para definirla: «abismo adivinado»<sup>119</sup>. Una hermosa expresión castellana con la que se evoca el carácter originariamente divino de la persona como realidad donada e inagotable. El verbo castellano adivinar pertenece a la familia etimológica de

---

creatos in communi humana natura, vocatos esse ad vivendum in amoris communiione sicque ad indicandam communionem amoris, quae in Deo est, cuius virtute tres Personae amant inter se in intimo uniceae vitae divinae mysterio. Pater, Filius et Spiritus Sanctus, unus Deus ob divinitatis unitatem, personae sunt propter divinas inscrutabiles relationes. Hoc solo modo comprehensibilis fit veritas Deum esse amorem in se ipso (cf. *1 Io 4, 16*)», JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 7.

117. El término neotestamentario «ágape» aúna en sí la vivencia del amor interhumano y la denominación más precisa del misterio de Dios; la continuidad indisoluble entre ambos. Es posible entender así la trascendencia filosófica de las expresiones de 1Jn 4, 8 y 16. Algo contra lo que la exégesis no presenta objeciones, aunque esta lectura pueda ir más allá de la comprensión del texto en su contexto. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Cartas de Juan. Versión, introducción y comentario*, 252-277: el supremo acto amoroso de Dios, la encarnación en el Hijo, coincide con la plena revelación de lo que es el amor, y de su eficacia (proyección ética) como fuerza existencial en el mundo. La mostración del amor no sólo como esencia del misterio divino, sino como actuación o movimiento vital de Dios en el mundo (cuyo principal efecto es la capacitación para la filiación), se opone a la percepción gnóstica de la acción divina al margen de la carne del Hijo. Cf. sobre el contexto gnóstico del escrito joánico puede verse del mismo Schnackenburg, p. 58-74.

118. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 177.

119. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 203. Entre las posibles definiciones de hombre, precisamente san Agustín emplea la del *hombre-abismo* como exponente del lugar intermedio que ocupa el hombre en la configuración ontológica del universo: «In quadam quippe medietate posita est, infra se habens corporalem creaturam, supra se autem sui et corporis Creatorem», SAN AGUSTÍN, *Epist.* 140, 2, 3: PL 33, 539. Puede consultarse una explicación de esta caracterización agustiniana del hombre en la antología elaborada por E. PRZYWARA, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, 434-435. Con el padre H. de Lubac es posible trazar toda una historia de testimonios, desde los Padres de la Iglesia hasta nuestros días, que fijan en la abisalidad del ser del hombre el rasgo que mejor le identifica como imagen de Dios, abismo que responde al abismo de la divinidad. Cf. H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, 227-241.

la palabra dios. La adivinación, como forma de conocimiento intuitivo era considerada en la antigüedad un don de Dios. Adivinar equivale a vislumbrar, traslucir o desvelar el enigma que encierra una realidad que no está a nuestro inmediato alcance y que, como tal, pertenece al ámbito de lo misterioso y escondido por excelencia, esto es, a la vida divina. Lo adivinado es, por ello, un don que procede de la magnificencia dadivosa de la divinidad. La definición revelada del hombre como imagen de Dios nos lo muestra como reflejo finito de lo infinito, en definitiva, como don que reproduce en sí el mismo carácter abismático del modelo; es decir, el carácter de realidad sin reposo, insatisfecha, penúltima y excéntrica, en síntesis, amorosa; pues el modelo se ha manifestado a su imagen como don de Amor que da de sí y, por ello, atrae hacia sí, como única respuesta colmada del *hacia quién* que moviliza el ser de la persona creada. «Con razón propone J. Marías definir al hombre como ‘criatura amorosa’ a título más radical y exacto que ‘animal racional’, como imagen que es de Dios»<sup>120</sup>.

### 3. Recapitulación: «Opacidad y transparencia»

Tras responder en los capítulos segundo y tercero al primer interrogante que concentra el meollo problemático de la vida personal, podemos inferir que el afán del pensador ha sido el de ayudar al hombre a descubrir e intentar conceptuar su radical diferencia respecto de otros modos de realidad, a adquirir conciencia de su ser sí-mismo y capacidad de auto-representarse –imaginativamente– las posibilidades de su existencia individual, integrando en ella el condicionante de su ubicación social y el humus credencial en que se funda. Aunque no parta explícitamente de la consideración que hace Heidegger del hombre como pregunta por el ser<sup>121</sup>, Marías entiende que la vida del hombre no es posible sin conciencia de sí<sup>122</sup>, rastreable a partir de la experiencia desde la que se vive de hecho: «Mi vida no es posible sin la aprehensión de sí misma, sin proyección imaginativa, sin transparencia como *tal* vida, es decir, como vida *humana*»<sup>123</sup>. Por ello es necesario atender generosamente a lo que la realidad, en la experiencia de la vida, nos desvela. Marías ha visto con extraordinaria clarividencia que el gran desafío para la humanidad del momento presente reside en la capacidad de administración y gobierno de la vida individual. La salvación de la circunstancia que preconizaba Ortega y, a la postre, *me* salva, tiene hoy su mayor enemigo en la dificultad ambiente para definir la realidad de la persona en un mundo saturado de medios, recursos e información que, paradójicamente, no contribuyen al conocimiento de sí y, por tanto, a la serena articulación de un proyecto vital responsivo de la pretensión de ser que preside la entidad personal

120. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y la alteridad*, 152.

121. Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 2, 28-31.

122. O como señala Platón: «Una vida sin examen no tiene objeto vivirla», PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 38 a.

123. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 69.

del hombre. En este sentido permanece válido, en lo esencial, el contenido de *La rebelión de las masas* donde Ortega diseña el ideal de una vida que se afirma arriesgando y decidiendo. Las nociones de estructura empírica de la vida humana, estructura proyectivo-biográfica del yo personal, instalación vectorial, condición, vocación, experiencia radical, ilusión, mismidad, autenticidad, futurición, etc., apuntan a una labor intelectual que en su *forma* ha elegido instalarse en la frontera que media entre lo fenoménico y lo analítico al atender los ingredientes de la realidad «yo humano»; y, en su *fondo*, ha decidido cuestionar la metafísica que actúa bajo el supuesto pre-saber de que *el ser es*, tratando de responder al desfondamiento interior que afecta al hombre como individuo concreto y en continua búsqueda de ser, como engaste corpóreo-espiritual de «opacidad y transparencia»<sup>124</sup>, como futurición de sí mismo, como permanente no idéntico, como persona.

---

124. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 24.



## CAPÍTULO IV

# ¿QUÉ VA A SER DE MÍ? PERSONA Y VIDA PERDURABLE

---

¿Cómo se articula y qué sentido adquiere *tener que morir* en un pensamiento movilizado en su fundamento por la consideración de la vida del hombre como realidad radical? ¿Acaso la vida proyectada como pretensión constante de ser, la felicidad como vía de sentido, la autenticidad como imperativo de veracidad y, sobre todo, el amor en cuanto demanda de alteridad como absoluto, están destinados a quedar fijados al umbral resignado de la muerte? Estos son los interrogantes que ha de afrontar una filosofía del hombre que no teme abrir sus puertas a la cuestión del destino último de la vida personal.

Seguimos a nuestro autor: tras tomar el pulso a la percepción contemporánea –social y teórica– en torno al sentido del morir humano, procuraremos iluminar qué aporta a dicho sentido una perspectiva *biográfica* de la muerte, desde la que es posible postular la *perdurabilidad* del yo personal y su posible conexión con aquella existencia eterna que es promesa de Dios.

### 1. Un mundo post-mortal

Son pocas las certezas que impregnan la vida del hombre. La que golpea con más insistencia trágica a su puerta y se deja sentir omnipresente es, sin duda alguna, la de su propia muerte. Para el ser humano, no obstante el saber de su muerte, el trance final no está despojado, en absoluto, del halo de misterio que lo acompaña. Para experimentarlo en primera persona y confrontarse ante su lívida astucia no es necesario estar al borde de una situación mortal, basta dedicarle un recuerdo en la desaparición del ser querido o tratar de aferrarlo en un instante de lucidez intelectual. Misterio escurridizo, impenetrable, como lo es en definitiva el hombre que hace de la muerte tema de conversación, de meditación o de voluntario olvido. Por ello aventurar una palabra sobre la muerte, encararse con lo que los antiguos llamaban una *meditatio mortis*, es siempre una tarea atrevida, arriesgada y, no obstante, absolutamente vital. De mayor alcance, si cabe, cuando, ante su muerte, el hombre parece instalado en la indiferencia intelectual y el pragmatismo vital que pretende despojar a la muerte de su carácter o significado humano. Para poder emprender una *meditatio* sobre la muerte se ha de tomar conciencia de la percepción que de ella tiene nuestro mundo. Marías lo ha hecho en un doble ámbito, veamos.

## 1.1 Filosofía y muerte

Si hay un tema al que la filosofía contemporánea ha dedicado un notable esfuerzo de comprensión es, sin duda, el de la muerte del hombre<sup>1</sup>. Ahora bien, se ha producido un notable cambio de perspectiva respecto de etapas anteriores. Si la inmensa influencia del pensamiento griego en Occidente provocó durante siglos que fuese la creencia en la inmortalidad del alma la que atrajese toda la atención filosófica y teológica en el tratamiento de la muerte del hombre, desde finales del siglo XIX asistimos al nacimiento de un discurso sobre la muerte en el que ésta es abordada en sí misma y por sí misma o en su relación interna con la vida, y no sólo como pórtico de una eventual vida ultraterrena o de una presunta inmortalidad. Ha sido la moderna crítica al hecho religioso, en general y, a la perspectiva ultraterrena de la fe cristiana en particular, el punto de partida de esta situación inédita<sup>2</sup>. Marías es plenamente consciente de este nuevo estadio de reflexión: en primer lugar, por mantener contacto con pensadores contemporáneos que representan en sus escritos este nuevo tratamiento; en segundo lugar, por el interés directo que su obra tiene en desentrañar el sentido de este hecho plenamente humano que es, además, condición de todo pensamiento que pretenda veracidad.

### 1.1.1 Entre Unamuno y Ortega

En el terreno de las cuestiones últimas, son los esfuerzos intelectuales de Miguel de Unamuno y Ortega los que prolonga fundamentalmente Julián Marías. Digámoslo sintéticamente. En Unamuno encuentra el coraje intelectual que se aventura en la pregunta por el sentido de la muerte y la pervivencia en un momento histórico interesado por el hombre no como unidad de sentido, sino como organismo o entidad psicológica.

A finales del siglo XIX y principios del XX, el supuesto científico general era la aniquilación del hombre tras la muerte. Quedaba a salvo, ciertamente, la creencia como algo gratuito y más o menos sentimental, algo que se miraba con condescendencia. La cuestión de la muerte y la inmortalidad —que son una misma— parecía indecente (*quod non decet*)<sup>3</sup>.

Unamuno recupera al hombre concreto, de carne y hueso, como centro de gravedad, como sujeto y objeto supremo de toda filosofía. Por ello, en el fondo, coin-

1. Uno de los estudios más exhaustivos sobre el tema realizados en perspectiva teológico-filosófica en el contexto español sigue siendo el de J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*. Cf. entre los estudios panorámicos, desde el punto de vista filosófico: G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*. En perspectiva teológica: F. BRANCATO, *La questione della morte nella teologia contemporanea*.

2. Benedicto XVI se ha referido a dos procesos revolucionarios que han intentado clausurar el expediente de la esperanza cristiana sustituyéndolo por la fe en el progreso: la revolución francesa, en su intento de instaurar la hegemonía de una razón y una libertad al margen de cualquier tutela religiosa; y la revolución proletaria con su interpretación materialista de la historia. Pues bien, ninguna futurología secular ha conseguido sustituir el interrogante que anida en el corazón de la fe cristiana y de la humanidad —¿qué podemos esperar?— por la fe en los logros de un progreso que, en su pretensión de autonomía, se ha convertido en una amenaza para la existencia del mundo y del hombre. Cf. BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, 16-22.

3. J. MARIAS, «La 'meditatio mortis', tema de nuestro tiempo», 42.

cide con Ortega en que la significación de la vida humana trasciende de lo orgánico hacia lo biográfico, que la vida ha de ser interpretada como drama circunstancial o diálogo dinámico entre el quién que soy y el mundo que habito, es decir, todo aquello con lo que hago mi vida. Ambos pensadores navegan en el océano de la vida, manteniendo a proa el continente del sentido. Pero, según Marías, tanto uno como otro, trazan travesías incompletas; incapaces de una mirada amplia al horizonte, cercenan la posibilidad de plantear radicalmente el problema de la muerte. Por el irracionalismo o intelectualismo desesperado que le asedia, Unamuno es incapaz de llevar al terreno de la teoría, cuando se lo propone, una interpretación adecuada del problema de la muerte humana, prefiriendo el campo experimental, más maleable, de la narrativa y la poesía para investigar la significación personal de la muerte. O, como expone Marías, pierde una perspectiva inicialmente prometedora mediante argumentos indirectos.

Unamuno planteaba la cuestión en el elemento del sentido, es decir, desde el punto de vista de la vida, la cual, para ser vivida, necesita tenerlo y a la vez, paradójicamente, es quien lo descubre y lo «da» a toda realidad, que lo tiene en función de ella. Lo malo es que, en lugar de instalarse en esta perspectiva a la cual había llegado y desde ella plantear su «única cuestión», cuando se sentía con ánimo teórico Unamuno le volvía la espalda y se ponía a examinar las doctrinas escolásticas o las de los sensualistas, como si desde ese punto de vista fuesen relevantes los argumentos sobre la simplicidad o composición del alma o sobre las asociaciones o sobre las presuntas experiencias que atestiguarían la supervivencia de la muerte corporal<sup>4</sup>.

Aun reaccionando contra el irracionalismo de Unamuno, tampoco el autor de las *Meditaciones del Quijote* logra una presentación satisfactoria de la muerte en el seno de su visión de la vida humana como espacio genealógico de la razón y el sentido. Ortega mostró con evidencia que el sentido primario del saber para el hombre, en tanto *saber a qué atenerse*, reside en la proyección anticipativa de la vida, por tanto en la consideración de cada instante futuro como posibilidad de presente. Lo que sucede es que,

toda certidumbre es penúltima, insuficiente y, si se toman las cosas con rigor, *incertidumbre* mientras no sepa qué va a ser de mí. Los proyectos de la vida se encadenan y llevan a otros, y sólo adquieren su sentido en función del proyecto total que envuelve mi vida entera. Pero es enteramente ilusorio fingir que la proyección se interrumpe cuando se llega al momento de la muerte y no sigue adelante. El sentido de todo lo que yo hago en mi vida depende de que haya o no un «mañana» –y de cómo se anticipe ese mañana–, de que cada uno de esos haceres está apoyado, si vale la expresión, en una realidad que no fallará. Todo está definido por un «por qué» y un «para qué», y es imposible evitar una *evacuatio* de todos ellos si no se sabe cuál es el último y definitivo. Si la categoría suprema de las cosas humanas es la *importancia*, la perspectiva de la aniquilación significaría que nada la tendría verdaderamente, puesto que un *día dejaría de tenerla*. Todo sería cuestión de esperar<sup>5</sup>.

4. J. MARÍAS, «La ‘meditatio mortis’, tema de nuestro tiempo», 45.

5. J. MARÍAS, «La ‘meditatio mortis’, tema de nuestro tiempo», 46.

Ciertamente no puede afirmarse que Ortega obviase la importancia que poseen para la vida del hombre los interrogantes decisivos que le acompañan y la necesidad de sondear el sentido en todo el espectro de la vida personal<sup>6</sup>. Ahora bien, teniendo la posibilidad de enfrentar el tema de la muerte desde la perspectiva adecuada: la vida humana en forma rigurosa y conceptual, más allá de su mediación biológica, psíquica o histórica; sin embargo, «no planteó de frente el tema de la muerte»<sup>7</sup>. Si comprender significa descubrir la función de algo en mi vida, no parece aceptable suspender el juicio sobre un hecho vital tan decisivo como es la muerte. Con estos antecedentes, la labor que emprende Marías consiste en sortear estas frustraciones, y hacer converger en un problema filosófico crucial para el discernimiento de la realidad irreductible de la persona, la pasión por la vida de Ortega con la perspicacia existencial de Unamuno<sup>8</sup>. La muerte vuelve a poner a prueba el significado antropológico no sólo de la vida como fondo metafísico, sino de otros temas clave para Marías: la consistencia última de la persona como proyecto vital, su felicidad, su carácter amoroso y la relación que le vincula a la promesa salvífica del Dios cristiano.

6. «Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. De aquí que sea al hombre materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una visión integral del Universo [...] ¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo, adónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál es el sentido esencial de la vida? No podemos alentar confinados en una zona de temas intermedios, secundarios. Necesitamos una perspectiva íntegra, con primero y último plano, no un paisaje mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpitación incitadora de las postreras lontananzas. Sin puntos cardinales, nuestros pasos carecerían de orientación», J. ORTEGA Y GASSET, «¿Qué es filosofía?», OC., VIII, 263.

7. J. MARÍAS, «La 'meditatio mortis', tema de nuestro tiempo», 49. Escribe un comentarista: «La posición de Marías en torno a la muerte representa no sólo una cristianización de la idea capital de la metafísica orteguiana, sino su más congruente radicalización, al extraer una consecuencia que al maestro le fue ajena», J.L. CABALLERO, «Notas para una valoración crítica de la filosofía de Julián Marías. Razón vital y estructura empírica», 43. Ortega no llegó a elaborar una reflexión sobre la muerte. Tal vez se debiese a su interés por desvincularse tanto de la postura trágica de Unamuno como de la visión del Heidegger de *Ser y tiempo*. Ciertamente Ortega no sintió demasiada atracción por las filosofías existencialistas. Quizás este apunte del pensador puede servir para comprobar el contraste: «Heidegger ha desapercibido siempre que la realidad Vida tiene desde luego el sorprendente carácter de que no sólo es en todo instante 'Muerte posible' y, por tanto, absoluto peligro, sino que esa muerte está en la mano de la Vida, es decir, que en la Vida puede darse la Muerte. Pero si fuese sólo Muerte eso no sería posible sino inevitable –esto es, que la Vida, el hombre, no viviría más que el instante preciso para suicidarse. Aun admitiendo –con reservas, cuya enunciación es aquí inoportuna– que la Vida es el fenómeno del ente mortal y, por tanto, peligro viviente y Nada existiendo, resulta que sólo puede ser esto si es además aceptación del peligro, consagración jovial y fecunda de la Muerte. La vida es precisamente la unidad radical y antagónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir *malgré tout*, peligro y jocundo desafío al peligro, 'desesperación' y fiesta, en suma, 'angustia' y 'deporte'. Por eso desde mis primeros escritos he opuesto a la exclusividad de un 'sentido trágico de la vida', que Unamuno retóricamente propalaba, un sentido deportivo y festival de la existencia, que mis lectores, claro está, leían como una frase meramente literaria [...] El deporte es un esfuerzo muy rudo, a veces mortal, que se busca porque sí. ¡Tenía razón Nietzsche! '¡Esto es la Vida? ¡Buena, venga otra vez!' La vida es sentirse morir y gritar a la vez: da capo!», J. ORTEGA Y GASSET, «La idea de principio en Leibniz», OC., IX, 1140-1142.

8. Junto a Marías podemos encontrar embarcados en este mismo esfuerzo los nombres de X. Zubiri, P. Laín Entralgo, J.L. López Aranguren y J. Ferrater Mora. Cf. E. BONETE, «Reflexión sobre la muerte en la filosofía española actual»; ID., «Implicaciones éticas de la muerte (reflexiones desde la filosofía española)».

### 1.1.2 Frente al «mortalismo» existencialista

Para completar esta visión del contexto filosófico cabe apuntar que Marías se muestra muy crítico, aunque no con la deseable exhaustividad, con la presentación del tema de la muerte que hace el existencialismo de mediados del siglo XX. Ciertamente se siente más cercano a Heidegger que, por ejemplo, a Sartre en quien advierte una «tendencia mortalista» que cercena las posibilidades de considerar francamente, sin esquemas previos, el fenómeno de la vida tal como se nos presenta. A saber, una realidad abierta a un doble horizonte posible, tanto a la aniquilación como a la inmortalidad. «El *onus probandi* corresponde tanto al que afirma una cosa como la otra»<sup>9</sup>. Y así escribe:

El «mortalismo» que intenta reducir la vida a la muerte simplemente porque ésta es «segura», violenta la realidad de las cosas e invierte la perspectiva auténtica: la muerte es «de la vida», es algo que le pasa a la vida o, mejor dicho, algo que acontece al hombre que vive<sup>10</sup>.

La filosofía existencial pone en entredicho la consideración de la muerte como un hecho impersonal o ajeno al hombre concreto, acercándose a ella desde la propia subjetividad<sup>11</sup>. Ahora bien, lo que ocurre con estos pensadores es que la comprensión de la mortalidad no se mueve en la perspectiva estrictamente biográfica a la que Marías se atiene en todo momento. Aquella en que, junto al verbo *ser*, es posible afirmar, en continuidad con la teoría analítica de la vida humana, la valencia metafísica del verbo *estar* como inclusivo de la efectividad actual del ser aquí y ahora (existencia). De ahí que cuando Marías insinúa la posibilidad de traducir *Sein zum Tode* no como «ser para la muerte», sino con la expresión castellana «estar a la muerte»<sup>12</sup>, entiende que se trata no de una traición a la expresión alemana de Heidegger, sino de una traducción más sensible a la perspectiva del *vivir* a la

9. J. MARÍAS, «La filosofía actual y el ateísmo», en ID., *Nuevos ensayos de filosofía*, 85. En este sentido, cuando Sartre afirma que *l'homme est une passion inutile* se pregunta nuestro autor si tal afirmación puede sostenerse «fundándose en un curioso resto de materialismo conciliable con una extrema 'desrealización'», J. MARÍAS, «La 'meditatio mortis', tema de nuestro tiempo», 47. Nuestro autor ha pretendido mostrar el modo en que es posible entender la vida humana, en sus estructuras, como apertura a la inmortalidad cuando además, a diferencia de Sartre, no se desestima la presencia operante de Dios en ella. En este sentido Marías prefiere asociarse con Unamuno al «hermoso riesgo» platónico de ser inmortales: «καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος», PLATÓN, *Fedón* 114 d 69. Cf. J. MARÍAS, «La 'meditatio mortis', tema de nuestro tiempo», 47; M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, 153. En esta misma página Unamuno alude a esta referencia platónica como germen de la apuesta pascaliana por la verdad del cristianismo, cuya racionalidad queda verificada en la inmensa ganancia—la vida infinita—que promete la fe en la existencia de Dios. Cf. B. PASCAL, *Pensées*, § 233.

10. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 297.

11. Podemos leer en Heidegger: «La muerte, en la medida en que ella 'es', es por esencia cada vez la mía», M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 48, 265. Y, un poco más adelante: «El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein [*Zu-Ende-sein*], sino un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente [*Sein zum Tode*]. La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es», M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 48, 266. Puede verse una síntesis de la visión heideggeriana sobre la muerte en el discurrir reflexivo no sólo de *Ser y tiempo*, sino de otros escritos posteriores, en: J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, 79-90; G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, 51-59. 194-201.

12. Cf. J. MARÍAS, «Estar a la muerte», *Obras III*, 170-171; ID., «Miguel de Unamuno», 249.

que pretende anclar la certeza de la irreductibilidad del ser del hombre al cosmos que comparte con Heidegger. Vivir, en tanto aquello que le pasa al hombre es, en todo momento, un estar a la muerte, dar razón de ella *por* la vida y *para* la vida. «Cuando la vida, con la integridad de su horizonte –incluso la escatología– es sentida como algo lleno y coherente, la muerte ocupa su lugar *dentro de la perspectiva de la vida* y en función de ella»<sup>13</sup>. Cuando la vida humana es «incapaz de dar razón de sí misma, aparece proyectada hacia la muerte, simplemente porque ésta es su ineludible final. Y, con una radical inversión de los términos, se interpreta la vida *en función de la muerte, por y para ella*»<sup>14</sup>.

Es el modo que tiene nuestro autor de, en primer lugar, poner la muerte bajo la perspectiva del proyecto vital que define en su raíz el modo de ser de la persona: la relación de mi yo y su circunstancia; y, en segunda instancia, de prevenirse una vez más ante el verbo ser, al que ronda el riesgo de referirse a la vida humana como si de una esencia inactual se tratase. Insiste Marías en que *estar* no indica necesariamente un estado pasajero y relativo, pues el estado en que se está remite a una realidad que se ha hecho actual en mí<sup>15</sup>.

Concluamos. Como vamos a estudiar en lo que sigue, con Heidegger y Jaspers, pero sobre todo, con Marcel y Zubiri, Marías comparte, en el fondo, un mismo interés: ayudar al hombre a redescubrir la propia muerte como su más auténtica y genuina posibilidad de ser o asunción del propio destino personal («libertad para la muerte»<sup>16</sup>) al aceptarla como «situación límite»<sup>17</sup> de su estructura empírico-proyectiva y, como tal, de su apertura a la trascendencia<sup>18</sup>. La muerte no tiene un significado puramente negativo, sino que es, más bien, una clave hermenéutica decisiva para la comprensión de la existencia; no carente, por tanto, de relevancia ontológica. Marías se ha unido a la línea reflexiva que ha procurado romper con la concepción de la muerte como contradicción (Feuerbach) o absurdo (Sartre), para asumir su percepción como posibilidad de la vida. Éste es el horizonte filosófico sobre el que la teo-

13. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 114.

14. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 115.

15. No es este el lugar para dilucidar si el verbo *estar* dice con mayor fidelidad el ser del *Dasein* dado que *estar* implica, según Marías, la efectividad actual del ser. Es una tarea que rebasa nuestro propósito y capacidad. Más aun cuando el propio Marías no ha profundizado en ello lo suficiente. No obstante, no parece descaminado remitir la génesis de este paso al horizonte reflexivo descubierto por Ortega y Marías en la noción aristotélica de *enérgeia*. Cf. cap. II, § 3.1. No se olvide en todo caso lo ya apuntado en el cap. II, § 2.2 (n. 16).

16. «No sólo un *estar a la muerte*, sino una *libertad para la muerte* (*Freiheit zum Tode*)», J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 422.

17. K. JASPERS, *La filosofía*, 17. «La existencia es para Jaspers –comenta Marías– lo que nunca es objeto; se las tiene que haber consigo misma y con su trascendencia. Le interesan a Jaspers especialmente las ‘situaciones límite’ o fronterizas (*Grenzsituationen*), que no se pueden modificar, que pertenecen a la *Existenz* pero significan el paso a la trascendencia –determinación histórica de la existencia, muerte, padecimiento, lucha, culpa», J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 425.

18. Cf. J. MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, 78. Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 657-671; G. MARCEL, *Homo viator*, 297-312; Cf. R. SPAEMANN, *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, 127: «La anticipación de la muerte posibilita que adoptemos una actitud respecto de nuestra vida como un todo. Permite *tener* la vida, que es el ser de la persona».

logía del siglo pasado ha redefinido a partir de la revelación la posibilidad que tiene el hombre de afrontar la propia muerte y asumirla como desvelamiento del destino de plenitud anhelado y prefigurado en la vida de la gracia, que acompaña a su vez las opciones existenciales que va construyendo el hombre en el contexto de su historia personal en clave de libertad y búsqueda de felicidad<sup>19</sup>.

## 1.2 Sociedad y muerte

Si el pensamiento de la pasada centuria ha dedicado denodados esfuerzos a pensar un posible sentido para la muerte del hombre, resulta paradójico comprobar que durante esos mismos decenios se ha fraguado una inmensa operación por la que ha sido prácticamente expulsada de la vida efectiva del hombre. Tal vez entre los factores que han contribuido a ello no tengan importancia menor los tonos grises con que una parte del existencialismo ha planteado en el plano intelectual la reflexión sobre el sentido de la muerte.

Según Marías, a partir del decenio de los sesenta, la muerte desaparece del horizonte intelectual europeo y, en consecuencia, de las principales manifestaciones culturales, como la literatura y el cine. Pero, entiéndase bien, la que queda desatendida o anulada es la perspectiva de la muerte como realidad que grava sobre la persona: «la muerte *personal* –‘mi’ muerte, la muerte ‘propia’, *der eigene Tod* de que hablaba Rilke– desaparece sustituida por un proceso exterior»<sup>20</sup>. Cuando la muerte es muerte de cualquiera, abstracta, de nadie, en realidad no es un hecho humano, sino un dato cuantificable, manejable, administrativo y, en definitiva, disminuido en su realidad; despojado de su carácter esencialmente biográfico y personal<sup>21</sup>.

¿A qué causas es atribuible esta situación contemporánea de marginalidad? No se debe, como cabría esperar aceptando la lección de la historia, a una afirmación enérgica de la vida como delicia o placer que pide en sí eternidad (Nietzsche), o fuente de hermosura en la que se desea permanecer (Goethe). La causa hay que buscarla más bien en una época que se ha dotado de complejas técnicas sociales mediante las que puede conseguirse la manipulación de las vigencias. Nuestra sociedad de la información se ha embarcado en una gigantesca operación de *despersonalización*, es decir, de desarraigo de la vida personal respecto de su verdadera

19. No permitimos recordar aquí una obra en plena sintonía con esta línea de pensamiento: K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*. El teólogo alemán ha mostrado que, aunque la filosofía existencial nos deja en el umbral de la Trascendencia, sirve a la teología un modo de proceder y una visión de todo lo humano a la que ésta no puede ni debe cerrarse. En efecto, permite elaborar una antropología de la muerte que no olvide que soy yo el que muere, el protagonista de ese drama que involucra toda mi vida. Pues como declara el concilio Vaticano II: «Ante la muerte, el enigma de la condición humana alcanza su culmen», GS 18. En el esclarecimiento del acontecimiento de la muerte en toda su complejidad –metafísica, histórica, personal y teológica– está en juego la posibilidad de verificabilidad antropológica de la verdad revelada acerca del destino del hombre a la comunión plena con Dios y, por ende, el rescate del mismo de la orfandad mortal en la que lo ha abandonado una especulación aséptica de lo real que pretende cerrar el horizonte humano a la Trascendencia.

20. J. MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, 74.

21. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 51.

estructura como realidad finita que, no obstante, pretende infinitud y eternidad. Son las zonas intermedias las que adquieren preponderancia situándonos ante el riesgo monstruoso de que «las realidades instrumentales se conviertan en la finalidad suprema»<sup>22</sup> (lo político, lo económico, lo técnico). O, dicho de otro modo, que el hombre instale la complacencia de su vida en lo limitado<sup>23</sup>. Es la instalación en estos planos intermedios la que torna fraudulenta la pretensión de ser que define la vida de la persona como afán de verdad, esto es, de autenticidad que asume la muerte como «exigida por una figura de vida terrenal que se quiere vivir, o por el acceso a la *otra vida*»<sup>24</sup>. De ahí que, cuando el valor de la vida se confía a los planos intermedios, es decir, pierde de vista la irreductibilidad que le pertenece en origen y destino, se cierne inevitablemente sobre ella el riesgo de una doble deformación del sentido de su final: o bien se considera frívolamente la muerte y se relaja el juicio que merecerían algunas de sus manifestaciones (suicidio, pena de muerte, aborto y asesinato); o bien se cae en una adoración de la muerte o tanatolatría que instala al hombre en la falsa convicción de que la muerte es una realidad primaria y decisivamente última. En definitiva, no es que la muerte haya desaparecido sin más, es que ha quedado reducida a la unidimensionalidad de lo fáctico. Sucede que,

si el hombre se olvida de que tiene que morir, si no se cuida de poner la muerte en su lugar, de ordenar su vida teniéndola en cuenta, su vida entera es un radical desorden, una suplantación, una verdadera alienación y enajenamiento [...] La muerte nos pone cara a cara con el sentido de nuestra vida, con su configuración, su escala de valores, su perspectiva real de importancia<sup>25</sup>.

La amputación de la muerte impide poner a prueba el valor del proyecto de la vida personal que, en cierto modo, queda vaciado de sí o, como escribe nuestro autor en otro lugar, «sin *terminus ad quem*, podríamos decir sin contraste, sin horizonte»<sup>26</sup>. Más aun, no puede resultar indiferente a la consistencia de la vida personal que la muerte se asuma como acontecimiento definitivo y aniquilador que disuelve la persona en la nada, o como tránsito hacia una vida perdurable que proyecta la persona a la esperanza.

22. J. MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, 79.

23. Cf. J. MARÍAS, «La felicidad humana, mundo y paraíso», en ID., *Ensayos de teoría*, 101.

24. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 114; ID., *La justicia social y otras justicias*, 99.

25. J. MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, 79. Una apreciación similar encontramos en Scheler quien, al preguntarse por qué palidece para el hombre contemporáneo la idea de una supervivencia tras la muerte, observa que en realidad lo que sucede es que el hombre ha dejado de vivir en vista de la muerte: «El hombre moderno no cree en la supervivencia y en una superación de la muerte por ella, tan sólo y en la medida en que no tiene ante sí, intuitivamente, su muerte, tan sólo y en la medida en que no vive ‘en vista de la muerte’; o, dicho más apuradamente, en la medida en que por su modo de vida y por la clase de sus ocupaciones *expele* de la zona clara de su conciencia, hasta dejarlo reducido a un puro *juicio* de que ‘sabemos que hemos de morir’, el *hecho* actual e *intuitivamente* presente a aquélla de la certeza de la muerte. Pero donde la muerte misma no está dada en esta forma inmediata, donde su acercamiento sólo está dado como un saber que surge de cuando en cuando, tiene que palidecer también la idea de un superación de la muerte en la supervivencia», M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, 16.

26. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 180.

## 2. Muerte y mundo personal

El panorama cambia notablemente cuando recalamos en la experiencia más inmediata, esto es, en la vida de la persona como realidad localizada y en continua interacción con su circunstancia, la propia que incluye la del otro. En este plano, en principio, no interesa la muerte del hombre *in genere*, sino la del prójimo individual: «única que se me da como un hecho inmediato y originario, y por eso plantea las cuestiones ulteriores»<sup>27</sup>. Volver la vista al acontecimiento del morir en primera persona confirma, una vez más, que *quien* yo pretendo ser queda al descubierto al confrontarme con el otro, al constatar lo que significa su inclusión en la contextura de mi estructura personal proyectiva. En este sentido, reflexiona Marías sobre el extraño modo privativo de presencia de los muertos en el mundo personal de los vivos: «La muerte ajena es un hecho de mi vida, en la medida en que esta es convivencia, y se presenta como soledad mía respecto del muerto y soledad del que muere solo»<sup>28</sup>. Cualquier explicación teórica de la muerte, ya sea en plano físico o metafísico, ha de ayudarnos a comprender «ese hecho –como tal ininteligible– de nuestra convivencia y esa latencia futura de nuestra vida individual que se presenta como límite de ella *a parte post*, como último término del proyecto vital y horizonte que da unidad y figura al vivir»<sup>29</sup>. En este sentido, la desesperación que provoca la muerte se ubica en el cese de la convivencia con el que muere, con la persona a la que se quiere como la propia y cuya ausencia afecta a la constitución co-existencial de mi ser personal. De ahí que, ante la muerte, «la verdadera impotencia, no es el no poder salvar, sino no poder estar con el que muere: es el abismo»<sup>30</sup>.

El modo en que se percibe la muerte del otro permite calibrar si la relación yo-tú llegó a instalarse en el ámbito de lo estrictamente personal. Si es así, al preguntar por la realidad del otro (muerto-ausente) mi mirada se prolonga hasta ese mundo fronterizo sin el cual, el que consideramos real, se encuentra incompleto, mutilado<sup>31</sup>.

Si tenemos presente que el hombre es real e irreal a la vez, que vive en un mundo efectivo y perceptible y también, no menos, en el mundo irreal de la posibilidad, concretamente en el futuro imaginado, anticipado e inseguro, se comprende esto muy bien. Los muertos son la otra vertiente: la de un pasado no extinguido, que sigue siendo actual en nuestra vida, acaso con una fuerza superior a la de lo presente<sup>32</sup>.

27. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 442.

28. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 445. «La muerte es, por lo pronto, la soledad que queda de una compañía que hubo; como si dijéramos: de un fuego, la ceniza», J. ORTEGA Y GASSET, «En torno a Galileo», OC., VI, 416.

29. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 445.

30. J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, 61. Unamuno había captado muy bien en sus novelas, apunta Marías, que el verdadero nudo trágico de la vida no se funda en la misma muerte, inevitable en definitiva, sino en la posibilidad de pasar a través de ella y colocarnos a su espalda para observarla consumada, y captar así la posibilidad de saber anticipadamente lo que nos aguarda al otro lado, más en concreto, saber si podemos recuperar el trato vital con el ausente del que tras la muerte solo nos quedó un rastro de soledad.

31. Marías describe, ante el fallecimiento de la esposa, cómo la muerte del ser querido pone en liza tanto la potencia inscrita en la relación personal que se ha mantenido con el ahora ausente, como la intuición de la perdurabilidad de su vida. Cf. J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias III*, 67-68.

32. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 91.

La experiencia religiosa de la humanidad contrasta con la extendida consideración contemporánea de que la realidad personal se extingue con la muerte, siendo el recuerdo su único lugar de permanencia. El cristianismo profesa, entre las verdades de fe, «la comunidad de los santos»<sup>33</sup>. Es decir, su preocupación por el destino de los muertos. Aun está Marías más interesado en subrayar el alcance antropológico de la fe religiosa en su dimensión escatológica:

La religiosidad efectiva, auténtica, condiciona las relaciones personales entre los vivos. Es enteramente distinta la realidad del que vemos como destinado a pervivir que la del que consideramos destinado a la aniquilación. Ante una persona viviente, pero mortal, no nos relacionamos de igual modo si creemos que va a ser *alguien* para siempre, en una forma o en otra, o si pensamos que dentro de algún tiempo no tendrá realidad –y yo tampoco–, y por tanto nuestra relación desaparecerá en absoluto<sup>34</sup>.

Conviene recordar lo que ya hemos apuntado: el retroceso de la creencia en la perduración relega a la marginalidad la consideración del otro, con quien me relaciono, como persona. Es decir, como realidad irreducible e indestructible.

Finalmente, ante la muerte del otro, sobre todo la de aquellas personas que son parte esencial de *mi* mundo, no sólo advierto el hondo alcance de la muerte como acontecimiento que me afecta, que me pasa *a mí*, sino que se me revela su incomprendibilidad; la muerte provoca en mí una fuerte impresión de injusticia, de pérdida absurda. «La razón de esto es que la persona vivida como tal, y así ocurre con la propia, es en un sentido extraño algo *absoluto*, y su negación o supresión parece sin sentido, algo contradictorio»<sup>35</sup>. ¿Cómo afrontar esta contradicción? Será necesario acudir de nuevo a una explicación de la realidad e identidad de la persona que permita la calificación de la muerte no como suceso que condena a la inexistencia o la cuestiona en su vocación de perduración, sino como acontecer que pertenece a la totalidad de mi vida y contribuye a esclarecer el interrogante ¿qué va a ser de mi?

### 3. La persona ante la muerte

#### 3.1 Premisa metafísica

La vida, por su carácter de cierto absoluto, pues vivir consiste en cierta absoluta posición, reclama y exige una infinitud. La vida no puede renunciar a sí misma, esto es, afirmandose a la vez subrepticamente. Por esta razón, la vida humana exige intrínsecamente su perduración; dicho con otras palabras pertenece a la vida la exigencia de su propia inmortalidad, justamente a la vez que se afirma como mortal, que se ve como «los días contados» y anticipa imaginativamente la muerte. Hay que tomar a la vez todos los dispares términos de la cuestión, si no se quiere falsearla. Sea cualquiera la solución que se de al problema, estos son sus datos. El olvido de ello en una u otra de sus partes es una forma

33. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 92.

34. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 93-94.

35. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 202.

radical de inautenticidad, que reviste dos manifestaciones opuestas: la que da por descontada la aniquilación y la que da por igualmente descontada y obvia la pervivencia, es decir, sin fe viva en ella<sup>36</sup>.

El texto que acabamos de transcribir fue escrito en 1952 y, como hemos señalado, es exponente de una posición teórica enfrentada a cualquier otra postura que pretenda restar textura metafísica a la vida humana. No obstante, la progresiva adquisición de una comprensión más honda y penetrante de las instalaciones empíricas y la estructura proyectiva (personal) de la vida humana, permite poner en primer plano la constitución del viviente como realidad personal lanzada cada día al drama de vivir y, por ello, a la asunción –personalización podríamos decir–, de ese doble carácter de la vida que es propia del hombre: apertura proyectiva sin *fin*, al tiempo que camino hacia un *final* que sanciona su caducidad empírica. Pensar a fondo en la persona que vive y muere trae consigo la apertura de la metafísica al interrogante antropológico. Y así, escribe nuestro autor en su último libro teórico al preguntarse por la muerte:

¿Qué significa esto? Ese final, ¿equivale a una extinción? ¿Podría serlo de la realidad radical? Hay que buscar algo más; pero precisamente no puede ser «algo», sino una realidad bien distinta, irreductible, de otro orden: lo que llamamos *alguien*, y que la lengua distingue espontánea y radicalmente. ¿Significa la muerte, el término de la vida, la aniquilación de ese alguien, de ese «yo» que vivió en y con su circunstancia, en el ámbito de la realidad íntegra ordenada en torno suyo?<sup>37</sup>

Estos interrogantes denotan que el interés primario no reside en el hecho en sí del morir, sino en la identidad de aquel que muere; preguntar por la muerte es traer a primer plano la indagación de la densidad y validez última de quien la sufre. La muerte nos aboca a probar la irrevocabilidad de cada hombre. Para ello es menester, en primer lugar, considerar que mi vida, raíz donde se funda y concentra el proyecto que configura mi persona, cuenta con la muerte y, por tanto, se despliega en vista de ella. Como reconoce Marías «sólo puedo dar razón de mi vida apelando a su totalidad y, por tanto, en vista de ese horizonte de ultimidades»<sup>38</sup>. Pero sabiendo que la muerte se encuentra radicada en mi vida. Yo no soy un ser para la muerte, sino para la vida, en la cual acontece que *me* muero.

El descubrimiento, la amenaza, la certeza de la muerte, todo eso acontece en mi vida y no al revés. Por tanto, es un error interpretar la vida desde la muerte o para la muerte. No. Lo que es real es la vida. La muerte es segura, la muerte es cierta, sí, pero le pasa a la vida, la encuentro en mi vida<sup>39</sup>.

Para poder hablar de ella con sentido, la muerte tiene que aparecer, revelarse, constituirse, ser hallada en mi vida, aun cuando la muerte pueda suponer su aniquilación. Sólo puedo referirme a ella en cuanto incardinada en su realidad radical, mi

36. J. MARÍAS, «La felicidad humana, mundo y paraíso», en ID., *Ensayos de teoría*, 104.

37. J. MARÍAS, *Persona*, 14.

38. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 440.

39. J. MARÍAS, «El nacimiento y la muerte vistos desde la realidad de la persona», 130.

vida: «si mi vida es la realidad radical, solo ella puede dar razón de las realidades radicadas; una de ellas, por muy singular que sea, aunque parezca consistir en su término y destrucción, es la muerte»<sup>40</sup>. Ésta sólo es interpretable a la luz de su raíz, que es mi vida.

Mi vida es la realidad radical; la muerte, sea cualquiera su significación ulterior, está «radicada» en ella, la encuentro en su ámbito o área; por consiguiente, solo como expectativa, anticipación, inminencia o posibilidad; en otras palabras, como un «contenido» de mi vida, como un ingrediente de ella. Ésta es, precisamente, la interpretación *radical* de la muerte: su interpretación en su raíz que es mi vida<sup>41</sup>.

Mi vida es concebida, por tanto, como totalidad que me permite afrontar y asumir la muerte como parte de la vida terrena sobre la que reobra ordenando esa escala de preferencias y trayectorias mediante las que el hombre ha pretendido responder a la pregunta ¿quién soy?<sup>42</sup>; pero también, veremos más adelante, como umbral, preludio, anticipación o postulado de una posible vida posmortal. Ésta es la doble perspectiva de que se vale Marías al interpretar la vida de Cervantes y, por ende, la proyección de la misma en su más famosa creación literaria, Don Quijote. Ante el instante final, en ambos aflora la solidaridad con su vida pasada y sus proyectos, la plena posesión de ella, así como el deseo de vivir que cuenta con seguir proyectándose hacia adelante. Así puede interpretarse en su expresión literaria a Cervantes, el hombre que al dedicar el *Persiles* a su protector, el Conde de Lemos, el 19 de abril de 1616, se sabe ya con el pie en el estribo de la muerte:

Este hombre a punto de morir, puesto ya el pie en el estribo, está persuadido de que la historia no termina ahí y concluye con una apelación a la otra vida. Sabe quién es, quién ha querido ser, y lo sigue queriendo. No se olvide esta frase: «llevo la vida sobre el deseo que tengo de vivir»; en este mundo o en el otro. No es una fe automática o abstracta en la mortalidad, en la perduración; es el deseo que tiene de vivir. Se despide del lector, de este mundo, de todo lo que ha vivido con estas palabras sin igual: «Adiós, gracias; adiós, donaires; adiós, regocijaos amigos; que yo me voy muriendo y deseando veros presto contentos en la otra vida». Sigue proyectando, sigue esperando contra toda esperanza, porque ya no la tiene en este mundo pero la prolonga, la traslada al otro, a ese otro que seguirá siendo el suyo, con los regocijados amigos a quienes espera ver *contentos*. Sabe quién es, quién ha querido ser y, repito, lo sigue queriendo; y quiere ser ese, *ese mismo*<sup>43</sup>.

Para poder llegar a saber en primera persona qué significa morir, he de interpretar la muerte dentro de mi vida. Ésta se me presenta con el carácter de una historia única, en libre impulso hacia adelante que, crece en densidad, precisamente, no a pesar, sino en la media en que la muerte se encuentra espiritualmente presente en

40. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 289.

41. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 305. «La respuesta a la pregunta qué es morir no puede darse sino desde la respuesta a la pregunta qué es vivir», X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 669.

42. Cf. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 203.

43. J. MARÍAS, *Cervantes clave española*, 129-130; *Ser español*, 85-87; «Una visión cristiana del Quijote», *Obras VII*, 608-613.

mi vida. No podía ser de otro modo en el seno de un pensamiento antropológico que reclama su estricto fundamento en la metafísica de la razón vital<sup>44</sup>.

Dicho esto, y dando un paso más, reconocer la muerte como afincada en mi vida permite ensayar su significado en perspectiva antropológica: tanto ante la estructura empírica de la vida humana, como frente a la estructura proyectiva –estrictamente biográfica– de la vida personal. Porque, en rigor, «sucede que no es *mi vida* la que desemboca inexorablemente en la muerte; es *el hombre que yo soy*»<sup>45</sup>.

### 3.2 Mortalidad y estructura empírica

Recordémoslo de nuevo: cada una de las instalaciones o constantes en cuyo conjunto organizado podemos advertir la realidad que denominamos «hombre», está intrínsecamente afectada por el distintivo carácter biográfico que adquiere en el hombre esa operación que denominamos vivir. Este vivir del hombre no encuentra su fuente tan solo en el ámbito de lo psico-físico, sino en el de lo biográfico. Y es de éste, precisamente, del que procede la dinamicidad personal impresa en cada una de las condiciones que tamizan el estar del hombre en el mundo.

Así pues, en primera instancia, decir que el hombre es mortal o que una de las condiciones decisivas de su vida es la caducidad o mortalidad, afecta a la constitución vulnerable y destructible de su cuerpo. No sólo sucede que el cuerpo, en su contingencia física, me sitúa ante la posibilidad, eventualidad o riesgo de la muerte (*hora incerta*), sino que el hombre –cuando nos referimos a lo que hemos denominado su estructura empírica– «no es indefinidamente argumental, concluye con una edad última que es la vejez. La vida *del hombre*, la vida biográfica en su estructura empírica efectiva, tiene que terminar»<sup>46</sup> (*mors certa*). Por tanto, no se trata solamente de una posibilidad, sino de una necesidad, seguridad o inevitabilidad con que cuenta el hombre que, no sólo puede morir sino que tiene que morir. De hecho, «la palabra ‘mortal’ ha significado milenariamente ‘hombre’. En griego, θνητός y sobre todo βροτός (y el adjetivo βρότειος), opuesto a θεός el cual es ‘inmortal’ [...] *Brotói* son sin más lo hombres –y no los animales–, opuestos a los dioses inmortales»<sup>47</sup>. La vejez, o edad última, es el mejor exponente de la limitación y clausura que afecta a la vida del hombre en el nivel de su estructura empírica: la muerte es, antes que nada, una determinación fáctica de mi vida, un hecho primario que me encuentro al vivir como hombre, uno de los caracteres concretos, además de inexorable, que seña el acontecer de mi vida. Una determinación de la vida humana que visibiliza su constitutiva condición mortal. Marías resume este primer acercamiento en el calificativo *mortalis* al que, como veremos en seguida, pone en contraste con otro, *moriturus*.

44. Cf. J.L. CABALLERO, «Muerte y supervivencia en Julián Marías», 25. Puede apreciarse el mismo horizonte metafísico al tratar la muerte en M. GARCÍA MORENTE, «Lecciones preliminares de filosofía», en ID., *Obras Completas* II/1, 312-313.

45. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 295.

46. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 298.

47. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 291.

### 3.3 Muerte y biografía

#### 3.3.1 La persona «se muere»

En efecto, una cosa es que el hombre advierta la mortalidad como afectación indefectible de su vida, en la que juegan un papel evidentemente inmediato los motivos biológicos que anuncian al hombre la fugacidad de su existir (*mortalis*), y otra cosa es que sea yo, como persona, es decir, como estructura abierta o acontecer proyectivo quien asuma y remita la mortalidad a la interioridad de mi vida como pretensión de ser; a esta operación es a lo que Marías denomina mortalidad biográfica (*moriturus*)<sup>48</sup>. Es menester distinguir, por tanto, entre la posibilidad fáctica de morir que es extrínseca a mi vida, y *tener que morir* –*morirse*, insiste Marías en el reflexivo castellano–, que posee un carácter intrínseco al ser personal del hombre. Estas son las palabras en que, con resonancias que ya nos son familiares, nuestro autor sintetiza su visión:

«El hombre», la estructura empírica de la vida humana, es una estructura cerrada; pero *mi vida*, es decir, yo como persona, soy una estructura *abierta*. Vivir es proyectar, imaginar, anticipar; es seguir proyectando, imaginando y anticipando; soy inexorablemente *futurizo*, orientado al futuro, remitido a él; no hay razón intrínseca ninguna para que se agote la proyección argumental de mi vida (lo que se agota es el argumento de mi vida biológica y psico-física, al llegar a la última edad)<sup>49</sup>.

Lo cual no significa que la condición mortal sea indiferente o ajena a mi identidad última, a *mi* vida, mi mismidad, mi ser personal. En este sentido, el primer rasgo que permite hablar de muerte biográfica no es la destrucción del cuerpo, sino la disolución del futuro, es decir, de la irrealidad como sostén de la consistencia proyectual del ser personal. «Creo –apunta Marías– que en ello estriba la percepción de la intrínseca *finitud* de la vida humana»<sup>50</sup>. Otra cosa es, como veremos, que a la persona le sea imposible renunciar a lo que es, a los proyectos que definen su sí mismo, sobre todo a aquellos que han generado una figura de vida (junto a otros) que responde más intensamente a su vocación originaria como criatura amorosa.

Así pues, toda interpretación de la muerte que limite su alcance al aspecto somático –a mi organismo o a mi vida psíquica– es radicalmente insuficiente. Pues,

48. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 296. Escribe el teólogo canadiense Latourelle en sentido similar: «A partir del momento en que el *mortalis* se convierte en *moriturus* y, a fortiori, en *moribundus*, es instancia de muerte, el hombre constata que la muerte no es ya una eventualidad abstracta, sino la llegada de un acontecimiento-para-mí. Cuando el hombre se siente aludido de este modo, la muerte se hace experiencia eficiente, realizada, vivida: se trata de un asunto personal, de una aventura que no les sea solamente a los otros, sino a mí mismo cogido entre los otros», R. LATOURELLE, *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, 411.

49. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 299. Dicho de otro modo: una cosa es fallecer y otra muy distinta morir. En efecto, fallecer es la expresión extrema del morir que se proyecta sobre el conjunto de la vida del hombre. Fallecer es inevitable, se padece, se afronta en el extremo del agotamiento físico. Morir, en cambio, se protagoniza, se obra, se vive en adelante de ratificación de las opciones vitales asumidas y desarrolladas en conciencia. Como *realidad material* finita el hombre fallece sin más remedio. Como *persona* el hombre puede y debe afrontar la muerte como acción de su libertad.

50. J. MARÍAS, *Persona*, 34.

en último término, «de lo que se trata es de *mí mismo*, de la realidad de mi propia vida; no de sus ingredientes, dispositivos o estructuras, de todo aquello con lo cual la hago, sino de mí, de *quién la hace*»<sup>51</sup>. Es a este quién al que le pasa vivir y morir. Incluso asumiendo un punto de vista meramente descriptivo, cuando asistimos a la muerte del otro no es posible equiparar el hecho orgánico a lo que intentamos entender, aun inopinadamente, como muerte de una persona. Prueba de ello es la impresión que suscita en nosotros la presencia del cadáver:

El cadáver es el *cuerpo* —es uno de los sentidos de esta palabra— del hombre que vivía; ante el cadáver encontramos los «restos» —lo que ha quedado— de él; no es que haya un hombre menos, que «no haya» ya un hombre, sino que a este hombre le ha pasado «haber vivido», es decir, morir. En el cadáver se hace presente, en forma privativa, el *quién* a quien ha acontecido la muerte, el que ha muerto. El muerto está —«de cuerpo presente», decimos— aunque su yo, su quién, esté ausente. Poco importa la destrucción y desaparición ulterior del cadáver; es necesario solo para que ese hombre *haya muerto* realmente, para que se haya consumado su muerte, a la cual seguirá —al menos para nosotros— su ausencia y desaparición<sup>52</sup>.

La muerte corporal está vinculada, sin duda, a la muerte personal, pero en modo alguno se identifican; la primera no descubre el destino de la persona. Cabría aducir, en este sentido, junto al ejemplo de la visión del cadáver la experiencia de aquel que desea morir y, en el caso extremo, se suicida. Para una persona el suicidio puede convertirse, en medio de una vida sembrada de dolor y desesperación, en la única salida «razonable» a una existencia sofocante. No obstante, adoptando la perspectiva de una antropología metafísica, cabe decir que la deposición física de la existencia no es sinónimo evidente de una ulterior deposición absoluta de la misma, es decir, de una decisión sobre el destino personal:

¿Es seguro que atente contra sí mismo? ¿Intenta destruirse, acabar con su realidad, con *quien* es, o solamente con alguien que le estorba, que lo fatiga insuportablemente, que acaso lo avergüenza? ¿No se suicida *para los demás*, para infligirles su muerte, para vengarse con ella de ciertos males y agravios?<sup>53</sup>

Lo que interesa es lo que acontece a aquella realidad concreta que denominamos con pronombres personales —yo, tú—, que es sujeto y objeto de amor, de odio, de reconocimiento, de compañía: *«alguien* a quien pasa tener cuerpo, psique y

51. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 445-446.

52. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 293. En este mismo lugar alude al significado no eufemístico sino biográfico que ha de atribuirse al uso latino de la expresión «vixit» —ha vivido— en los más antiguos epitafios funerarios de la antigüedad greco-romana.

53. J. MARÍAS, *Persona*, 172. En tono parecido podemos leer en otro pensador contemporáneo: «El suicidio es trágico, porque la muerte no soluciona los problemas que el nacimiento ha provocado, impotente para humillar los valores de la tierra. De aquí el grito final de Macbeth que afronta la muerte, vencido porque el universo no se deshace al mismo tiempo que su vida. El sufrimiento, a la vez, desespera por estar anclado al ser, y ama al ser al que está anclado. Imposibilidad de salir de la vida. ¡Qué tragedia! ¡qué comedia! El *taedium vitae* se baña en el amor que rechaza. La desesperación no rompe con el ideal de la alegría», E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 164.

mundo, encontrarse viviendo y tener que morir»<sup>54</sup>. Quedémonos, pues, con esta afirmación: «la muerte personal es enteramente ininteligible desde la biología, porque yo soy absolutamente irreductible a mi cuerpo, tan absolutamente como soy corpóreo»<sup>55</sup>. En esta aseveración aglutina nuestro autor dos límites a conjurar: si, como señala Marías, es una tentación la de reducir la muerte humana a lo biológico, no lo es menos exonerar de la muerte a «una realidad distinta en el hombre –su ‘alma’ o ‘espíritu’–, cosa o sustancia pero no material, que no moriría, que estaría exenta de la muerte»<sup>56</sup>. Es la perspectiva de la vida biográfica la que, según Marías, soslaya ambos extremos al generar una comprensión integradora de lo corporal y lo espiritual en la vida del hombre.

### 3.3.2 *La corporeidad de la persona ante la muerte*

En efecto, recordemos que el adjetivo corporal –en la expresión que emplea Marías, «alguien corporal»– se predica del primer yo de la fórmula orteguiana, el yo que identificamos como esencial mismidad o persona. Este yo no se entiende al margen de su recíproca relación con la circunstancia, esto es, con las condiciones –la corporeidad, entre ellas– que forman parte del quién que la persona es, pues pertenecen a la operación que define su razón de ser: vivir (acontecer, proyectar, pretender ser). En este sentido puedo decir que yo estoy en el mundo de manera corpórea, instalado proyectivamente en mi cuerpo; a través de él acontece mi concreta instalación mundana<sup>57</sup>. El cuerpo no sólo es materia, sino que, en cuanto propio, es expresión y proyección de mi yo en el mundo<sup>58</sup>. Pues, recordemos que quién yo soy es siempre estando en el mundo y, en consecuencia en el cuerpo, ya que mundanidad y corporeidad son correlativas. La corporeidad, a diferencia del cuerpo en cuanto materia, expresa el carácter peculiar de la instalación mundana del hombre. La capacidad de «transparencia» que corresponde a la sensibilidad corporal a la que, como vimos, alude Marías como autopercepción de mí como yo viviente y del otro como tú fluyente en lo corpóreo, muestra que el cuerpo no es sólo realidad orgánica, sino campo de expresión y realización biográfica de la persona. Y así, «la orientación e intensidad que es propia de cada acción vital se prefigura ya en la estructura somática»<sup>59</sup>. Es decir, en su actividad mediadora, el cuerpo adelanta y participa de la orientación hacia adelante –o excentricidad– que es propia del yo viviente, es decir, propicia una significación biográfica de acciones humanas que quedan liberadas de la servidumbre biológica como «el amor físico o la operación de amantar al hijo»<sup>60</sup>. De esta consideración de lo corpóreo puede con-

54. J. MARIAS, *Introducción a la filosofía*, 448.

55. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 299-300.

56. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 297.

57. Cf. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 149.

58. En línea con lo que Scheler identifica como *Leib*, cuerpo poseído o vivido, frente a *Körper*, cuerpo de la percepción inmediata. Cf. M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, 69-70.

59. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 154.

60. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 155.

cluirse que éste propicia en el hombre el encuentro entre yo (espíritu) y materia; que es donde se ubica el surgir mismo del hombre como ser personal. La persona que soy es una realidad corpóreo-espiritual, no cabe por tanto reducirla a uno de estos dos términos considerándolos como alternativa. No cabe dualismo alguno porque el cuerpo afecta a la totalidad de lo que soy.

Dicho esto, ¿qué consideración cabe hacer sobre la incidencia de la muerte en la vida personal? ¿qué decir de esa pérdida de corporeidad que supone el morir? Veamos:

No se trata de perder una cosa que se tiene –yo no me limito a «tener» cuerpo, como ya vimos, sino que «soy» corpóreo, aunque no soy mi cuerpo, sino que el cuerpo es mío–, sino de perder la *instalación* en que uno se encontraba. Morir es ser expulsado de la instalación corpórea; y como la mundanidad acontece precisamente en esta forma, esto es, yo soy mundano en el sentido concreto en que lo soy *porque* soy corpóreo y estoy corporalmente en un mundo que por ello es corporal, esa «expulsión» altera radicalmente mi instalación mundana, y por consiguiente mi carácter circunstancial. Pero como la circunstancia es un ingrediente esencial de mi realidad y yo no soy concebible sin ella –frente a todo idealismo y todo «realismo» subrepticio del «alma»–, la muerte afecta a la realidad de mi vida en su sentido radical<sup>61</sup>.

La destrucción de mis estructuras somáticas me deja en una radical soledad respecto de mi mundo o circunstancia. Lo que significa que afecta de manera profunda a lo que soy como ser permanente y argumental, es decir, como ser que encuentra la condición de posibilidad de sí mismo fuera de sí: en lo otro (aliedad) y, sobre todo, en el otro (alteridad). Pero, ¿se colige de aquí que la extinción de la persona sea necesariamente consecutiva a su muerte biológica?

Porque habría que hacerse cuestión de si esta soledad respecto a mi mundo tiene como consecuencia la imposibilidad de que perdure mi vida personal, y, por tanto, la «aniquilación» o muerte total mía, o bien la alteración de la circunstancia es eso, alteración, es decir, tránsito de *este* mundo a *otro*, definido por la patentización de lo que es constitutivamente latente para el hombre en *esta vida*, condicionada por su inmersión en la corporeidad: el fundamento mismo de mi existencia y de mi ser personal, aquello que por hacerme ser no puede darse en mi vida, sino que la trasciende y por ello es inaccesible. El problema de la muerte y la pervivencia lleva necesariamente a preguntarse por el ser de la persona que vive y muere, y la por la Divinidad como fundamento suyo<sup>62</sup>.

La persona que muere y Dios como fundamento de su realidad y su vida, he aquí el programa que ocupa el resto del capítulo y consiste en profundizar y dar razón de esa perspectiva latente a la realidad más inmediata. Dado el sentido en que esta antropología metafísica nos permite afirmar que quien comparece ante el hecho de la muerte soy yo mismo, mi yo en su integridad, y que el morir humano no tiene por qué interpretarse como extinción del ser personal, pues el esencial pro-

61. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 304.

62. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 449-450.

yectarse-hacia de la vida humana deja abierta la puerta a una continuidad o perduración del recorrido vital; podemos ahondar en los parámetros de ese horizonte de vida perdurable que se atisba en la identidad que define la persona.

## 4. La persona ante la otra vida

### 4.1 *La supervivencia personal o la vida perdurable*

El afán humano de inmortalidad no se funda en un simple deseo o proyección ideal, sino «en la impresión, acaso la evidencia, de que hay algo más que el cuerpo que se destruye y, por tanto, de la muerte corporal»<sup>63</sup>. Pero, ¿cómo definir esa pretensión de inmortalidad que pertenece a la entraña misma de lo que denominamos civilización?<sup>64</sup> Del primero al último, en todos sus libros de teoría antropológica Marías no ha dejado de ensayar la posibilidad de una pervivencia de la persona más allá de la muerte a partir de esa estructura abierta y proyectiva del yo viviente<sup>65</sup>. Pues, dicho en fórmula sumaria: «*lo que yo soy es mortal; pero quien soy* consiste en pretender ser inmortal»<sup>66</sup>. Entiéndase que, en perspectiva filosófica, la realidad personal no prueba fehacientemente sino que postula la vida perdurable; es decir, funda la confianza razonable en que el hombre no es un ser para la muerte sino un ser desde y para la vida<sup>67</sup>. Dicho con Marías, hablar de vida perdurable no equivale a afirmar la esperanza de no morir. El hombre ha de aceptar su muerte, y es precisamente esa aceptación *personal* la que contribuye a postular la continuidad del proyecto vital en su necesidad interna de seguir proyectando.

Cuando la pretensión de inmortalidad se une a la conciencia viva de la inevitabilidad de la muerte, surge algo nuevo. Cuando estoy absolutamente convencido de ser mortal, de que no soy como los dioses y tengo que morir, llego a una idea completa-

63. J. MARIAS, *La perspectiva cristiana*, 79.

64. En su antología de textos filosóficos de carácter antropológico, recoge Marías un parágrafo de la *Crítica de la razón práctica* donde la inmortalidad del alma, que no puede demostrar la *razón pura*, se muestra como postulado irrenunciable de la *razón práctica*: «La adecuación completa de la voluntad a la ley moral es *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia [...] no puede ser hallada más que en un *progreso* que va al *infinito* hacia aquella completa adecuación [...] Este progreso infinito es, empero, sólo posible bajo el supuesto de una *existencia* y personalidad duradera en lo *infinito* del mismo ser racional (que se llama inmortalidad del alma). Así, pues, el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma», J. MARIAS, *El tema del hombre*, 254. Cf. I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, 153.

65. Cf. para una visión panorámica del modo en que Marías hace funcionar su visión de la persona ante las ultimidades: L. QUÍLEZ, «La fundamentación antropológica del dinamismo celestial: el personalismo vital de Julián Marías»; J.I. PANEDAS, «En el cielo también se llora. Notas sobre la resurrección en Julián Marías»; J.E. PÉREZ ASENSI, «'Meditatio mortis' en el pensamiento de Julián Marías».

66. J. MARIAS, *La felicidad humana*, 323. «Como futurición proyectiva –ha escrito Zubiri– no tendríamos muerte, tendríamos malogro. Ahora bien, malograr una vida no es morir, a no ser que se introduzca subrepticamente en el malogro el hecho mismo de la muerte, es decir, la totalidad conclusa de la vida», X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 615.

67. Cf. J. MARIAS, *La justicia social y otras justicias*, 107.

mente distinta: la pervivencia o perduración, la vida perdurable –se entiende, después de la muerte–. Es algo completamente distinto de la esperanza de no morir, y parte de la aceptación de la muerte<sup>68</sup>.

La afirmación de la supervivencia personal se asienta, según se colige de todo lo escrito por nuestro autor, en una doble premisa que queda justificada en el seno de su teoría antropológica: (1) La primera, que ya hemos apuntado, es a su vez doble: la vinculación de la muerte a la vida y, seguidamente, supuesta la existencia de otra vida, la conexión de ésta con la otra; (2) en continuidad, cabe una justificación que es interna al proyecto personal mismo cuya peculiaridad queda fijada en la definición del hombre como *animal amorosum*, como realidad intrínsecamente amorosa: abierta, menesterosa, cuyo «afán de inmortalidad es primariamente necesidad de la inmortalidad *ajena*»<sup>69</sup>. Digamos una palabra sobre la primera, pues esta segunda premisa será objeto de análisis detallado en el siguiente apartado.

Ante su muerte el hombre puede adoptar, y de hecho la historia es testigo de ello, una actitud cismundana o trasmundana: puede ver la muerte desde este lado de la vida (final) o considerarla, en clave de fe, desde el otro (tránsito)<sup>70</sup>. Lo que interesa subrayar, no obstante, es que en ambos casos cabe a su vez considerar que la muerte forma parte de la vida y, por tanto, le confiere unidad o figura. Cuando esto es así, en el caso de la perspectiva cismundana, el hombre es capaz de remontar la consideración de la muerte como «la afrenta de los años»<sup>71</sup>, asumiendo que no cualquier muerte es aceptable; es así que «la vida busca *una buena muerte*, no en el sentido usual, religioso, sino como una oportunidad adecuada a la vida, que se debe aprovechar»<sup>72</sup>. Y esto, aun en ausencia de referencia ultraterrena. También en la perspectiva trasmundana, o actitud esperanzada, la conexión de la vida con la muerte permite otorgar una silueta armoniosa a la otra vida; si bien es necesario, y la historia es testigo, superar el riesgo de mecanización que puede cernirse sobre la fe en la inmortalidad y acaba fijando ésta al cumplimiento de ciertas condiciones que, en el fondo, han dejado de guardar relación con la figura concreta que ha adoptado la vida terrena. Llegando a la conclusión de que,

es indiferente que la vida de este mundo haya tenido o no figura, belleza, plenitud, intensidad, autenticidad, con tal de que se abra la puerta de la perdurable. A esto llamo muerte inconexa, porque no conoce entre las dos vidas más conexión que un condicionamiento, y en ningún caso se presenta la vida futura como una maduración o perfección, como una culminación coherente de ésta<sup>73</sup>.

68. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 343.

69. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 344.

70. J. MARÍAS, *La estructura social*, 295-304.

71. Es decir, considerar que la muerte es un hecho causado por un accidente, una enfermedad o el deterioro orgánico; y, en este sentido, un final de la vida sin más.

72. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 354; ID., *La estructura social*, 298-299.

73. J. MARÍAS, *La estructura social*, 300. Cf. ID., *La felicidad humana*, 329.

Esta crítica, nota Marías, no es ajena a la fe cristiana a quien también acecha secularmente el peligro de «vaciamiento o *evacuatio* de la esperanza en la otra vida, cuando se la desliga de ésta»<sup>74</sup>. Y no porque sea deficiente lo que se promete, sino el *quién* que recibe la promesa:

A fuerza de insistir en la grandeza de lo que se 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<sup>75</sup>.

Volveremos sobre este particular. Lo que nos interesa subrayar ahora es que, el acercamiento fenomenológico a esta doble actitud custodia una primera premisa de la supervivencia personal que ya describimos en clave metafísica al comienzo del tercer apartado de este capítulo al aludir a la totalidad de *mi vida*: hontanar que, en el horizonte alargado de esa proyección dramática en que consiste, permite desvelar esa caracterización antropológica irrenunciable que postula que sea verdaderamente «yo» quien habite ambas partes de la ribera de la muerte.

#### 4.2 *El amor como pretensión de perdurabilidad*

En ese espacio antropológico de lo irrenunciable que custodia mi identidad a ambos lados del litoral de la muerte se alza, de manera decisiva, la condición amorosa de la persona, corazón de la vida biográfica. La descripción del amor que procuramos en el capítulo anterior, en el seno de la relación personal yo-tú, sirve ahora como fundamento de la visión del amor como máximo exponente de la pretensión de perdurabilidad que anida en el ser personal. En efecto, «el amor en cuanto realidad personal sobrevive a la ausencia, incluso cuando esta se hace irrevocable e irreversible por la muerte»<sup>76</sup>.

Volvamos de nuevo la vista al amor bajo la forma de enamoramiento. Ya vimos que, en el seno de toda relación que se defina como personal, el tú no es simplemente un *circum me*, sino un programa vital análogo al mío que actúa sobre la totalidad de mi circunstancia, al punto de que, como hemos reiterado, ante el tú adquiero conciencia de mí como *alter tu*, que es la forma primaria de acceder a la

74. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 357.

75. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 358. Juan Luis Ruiz de la Peña, por ejemplo, fija en tres los reproches que el pensamiento contemporáneo ajeno a la teología ha atribuido a los contenidos de la escatología de la tradición cristiana: individualismo, espiritualismo y evasiónismo. Tres reproches que constituyen, a la vez, un triple déficit de la escatología cristiana que «ha hablado mucho del cielo (o, lo que es peor del infierno) y poco de la tierra [...] incura en los pecados de individualismo privatista, de espiritualismo y desencarnación evasionista, a lo que, por cierto, fue tan sensible el Vaticano II (GS 20, 21, 34, 39, 43, 57). Inclinando la balanza hacia el futuro metahistórico, se devalúa el proceso histórico, la tarea de construir este mundo, y consiguientemente se está en trance de olvidar de nuevo todo lo que atañe a la condición corpórea y social del hombre», J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación. Escatología*, 26.

76. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 303.

propia mismidad. La relación amorosa amplifica a tal grado la afectación entre ambos, que alcanza aquello que les constituye como tal tú y yo, esto es, su proyecto radical o mismidad. Siendo así que, la ausencia de la persona amada me afecta en mi biografía, introduce en ella una discontinuidad. Precisamente por esto «a la persona ausente, con la cual ya no estoy, la sigo amando; en el caso extremo, sigo *enamorado* de ella, es decir, sigue formando parte de mi realidad, y precisamente de lo más íntimo y radical de ella: mi proyecto vital»<sup>77</sup>. Marías insiste en que la discontinuidad que introduce la muerte en la relación biográfica con la persona amada no es tal que suponga el fin de *su* vida y de la *mía* en ese fondo personal o mismidad a que ambos han accedido en la relación mutua, pues dicho fondo permanece entero e intacto. Mi vida, en su hondura última, sigue estando inhabitada por la persona amada<sup>78</sup>.

Si tomamos el amor en sentido fuerte, no como vaga benevolencia o simpatía, consiste en necesitar radicalmente a alguien, de quien no se puede prescindir. 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*?<sup>79</sup>

No debemos obviar en ningún momento la co-ejecutividad que identifica la vida personal en su raíz vital como totalidad, de principio a fin. Es cierto que el horizonte de la vida perdurable es siempre problemático e inseguro; del otro lado de la muerte, tanto la alteridad (el otro) como la aliedad (el mundo) nos resultan inaccesibles en su forma y contenido. Sin embargo, Marías no ve en esto razón suficiente para que el hombre pueda desentenderse de la vida perdurable —como sucede de manera particular en nuestra época—, y dé por hecho que su destino es la aniquilación. Si hubiese que buscar una razón de tal opción habría de ubicarse en el «desconocimiento de lo que es amor en el sentido radical de la palabra, que no ad-

77. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 302.

78. Es la experiencia que puede leerse en la palabra poética cuando se transforma en canto a la persona amada que ha atravesado ya el umbral de la muerte: el canto de Dante a su amada Beatrice, de Petrarca a Laura, de Garcilaso a Elisa, de Antonio Machado a Leonor. Cf. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 128-130.

79. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 344. Volvamos a Unamuno: «No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí», M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, 153. Tras leer un texto como éste ciertamente podríamos hablar de Unamuno como pensador poseído por una fijación egoísta en el propio yo y su afán de conservación. No obstante, no conviene obviar que la lectura que Marías hace de este discurso fija su atención y valora, como punto de partida que él mismo asume, la trascendencia concedida por Unamuno al yo personal y su íntima cualidad paradójica como ser contingente al tiempo que habitado por el anhelo de validarse en absoluto.

mite la posibilidad de que se extinga»<sup>80</sup>, y por tanto supone «la impensabilidad, la imposibilidad de imaginar, no digamos aceptar, la aniquilación de la persona realmente amada»<sup>81</sup>. Ante el último plano está en juego el sentido mismo de la vida del hombre, pues, «si estuviera destinado a perecer, ¿no sería todo un inmenso engaño, una especie de broma siniestra?»<sup>82</sup>

Junto a otros autores contemporáneos de sensibilidad similar, como Scheler<sup>83</sup>, Landsberg<sup>84</sup> o Marcel<sup>85</sup>, Marías creyó posible acceder desde dentro al sentido biográfico de la mortalidad humana en la experiencia de la muerte de la persona amada. El amante no siente como una pérdida definitiva la desaparición del amado, pues la muerte del tú viene precedida por la inhabitación o acogida en sí por parte del yo que es propia del «en-amorado». Entiende Marías que el amor que puede calificarse como auténtico –que se caracteriza internamente como pretensión de eternidad–<sup>86</sup>, propicia en el amante la apertura a la asunción de la condición perdurable de la persona amada, sin la cual, el amor mismo, en realidad, habría de calificarse como amago de eternidad y el yo personal como un naufrago sin esperanza de salvación cercado por un inhóspito océano de soledad<sup>87</sup>.

La esperanza de *salvación* no se reduce a la propia persona; lo mismo que el «tú» precede en su descubrimiento al «yo», la necesidad de pervivencia se refiere en primer

80. J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 281. Un contemporáneo de nuestro autor escribió estas palabras: «No hay nada más humano y que mejor defina la finitud que perecer. No hay nada más que contradiga al hombre y a su finitud esencial que la sobre vida u otra vida», E. TIerno GALVÁN, *¿Qué es ser agnóstico?*, 85. Estas palabras no parecen tener en cuenta que aquellos rasgos que forman parte de nuestra finitud (amor, libertad, felicidad) hacen de ella, al mismo tiempo, un espacio de continua protesta contra el límite de la propia contingencia.

81. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 347.

82. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 347. Cf. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 252-254.

83. «El amor ama y ve en el amar algo más que lo que tiene y posee en sus manos. Puede fatigarse el impulso que lo desencadena; pero el amor mismo no se fatiga. Este *sursum corda*, que es su esencia, puede revestir formas fundamentalmente diversas en los diversas latitudes de las regiones de valor [...] El movimiento –en caso extremo, el amor personal– desarrolla, precisamente por esto, la persona en la dirección de su peculiar idealidad y perfección hasta el infinito», M. SCHELER, *Ordo amoris*, 134-135.

84. Cf. P.-L. LANDSBERG, *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*, 53-58. Releyendo el modo en que san Agustín interpreta en sus *Confesiones* la muerte del hombre –a partir de la experiencia de la muerte del amigo querido–, confirma Landsberg: «lo que hemos llamado *participación* existencial, un *Nosotros* constituido por la comunidad entre dos personas, y se ve cómo, por el hecho de la constitución de este *Nosotros*, producto y núcleo de la amistad, Agustín se encuentra no solamente ante, sino, o sea decir, en el interior inefable de su propia muerte» (p. 57).

85. «No seamos esclavos de las palabras: la reflexión en tanto que entidad abstracta no es nada; lo que es real es *el yo que medita sobre el destino de mi hermano*. Estoy lejos de ocultarme a mí mismo las innumerables cuestiones que surgen aquí: en particular, ¿qué papel desempeña en este campo el recurso a la trascendencia absoluta? ¿Se puede concebir una supervivencia real sin recurrir a esta trascendencia? Me parece que mi respuesta sería la siguiente: no hay amor humano digno de este nombre que no se a la vez a los ojos de aquel que lo piensa una prenda y una semilla de inmortalidad», G. MARCEL, *Homo viator*, 164.

86. Cf. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 349.

87. «Una antropología que no se tome en serio el amor quedará aprisionada en el polo-contingencia y, consiguientemente, tildará como ilusoria (más aun como no humana) la esperanza en una victoria sobre la muerte», J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación. Escatología*, 211.

término a las otras personas en cuanto amadas; la mía es secundaria, el supuesto necesario para que las demás puedan seguir siendo amadas. Por supuesto esto se extiende a Dios en cuanto personal, por una parte, y amado, por otra; si se prescinde de esto toda esperanza ultramundana pierde su sentido<sup>88</sup>.

Un ejemplo literario tal vez sea la mejor ilustración de esta *salvación* por el amor del otro. En el drama de Zorrilla *Don Juan Tenorio*<sup>89</sup> existen dos personajes contrapuestos: por una parte el comendador Don Gonzalo, representante de una visión individualista e insolidaria de la existencia, vuelto hacia un sentido de la honra sobrepuesto al valor de la persona y su condición de criatura amorosa; por otro lado, la figura de Doña Inés de Ulloa, capaz de entregarse al prójimo antes de mirar por su propia vida. Cuando Don Juan se arrepiente de su vida de inmoralidad en que ha jugado frívolamente con el amor (y con Dios), y dice estar dispuesto «a buscar el Cielo» ante la cercanía de la muerte como resolución en que se juega la vitalidad última de la existencia (salvación), recibe dos respuestas muy distintas: Don Gonzalo no quiere escuchar su alegato.

Responde –comenta Marías– estos dos versos, de los más feroces, más implacables, más pétreos que se hayan escrito en castellano:

«¿Y qué tengo yo, Don Juan,  
con tu salvación que ver?»<sup>90</sup>

«¿Qué tengo yo que ver –añade Marías– con tu hambre? ¿qué tengo que ver yo con tu libertad ¿Qué tengo que ver yo con tus inquietudes? ¿Qué tengo yo que ver con tus dudas, con tus afanes, con tus diferencias?»<sup>91</sup> Versos feroces porque Don Gonzalo pronuncia «la fórmula última del desapego, el desamor, que se hace en nombre de Dios»<sup>92</sup>. En la figura de Doña Inés, en cambio, se advierte «un verdadero personaje, una persona que, a su vez, personaliza los amores de Don Juan y hace que éste sea *alguien*»<sup>93</sup>. En efecto, ella reconoce en su amor la salvación que Don Juan anhela:

Yo mi alma he dado por ti,  
y Dios te otorga por mí  
tu dudosa salvación<sup>94</sup>.

88. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 352.

89. El drama de Zorrilla representa todo un modelo del lenguaje y la retórica del amor en la explosión sentimental del romanticismo español; cuya característica esencial es «la *interpretación literaria de la vida real*». Se trata de un período en que «lejos de la seguridad racionalista, del despotismo ilustrado, de esa otra ‘seguridad’ que fue el utopismo revolucionario y fanático, los ojos inquietos se vuelven a la historia, a las formas variadas y cambiantes de la vida; se siente la necesidad de justificar la vida mediante la entrega a una causa o un amor. De ahí el triunfo de la retórica, el arte de mover a los hombre mediante el poder de la palabra, sin profanarlos; y de la poética, el arte de conmover –sobre todo a las mujeres– mediante el descubrimiento y la ofrenda de la intimidad apasionada», J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 176-177.

90. J. ZORRILLA, *Don Juan Tenorio*, Madrid 1975, 116; ed. de J.L. Varela.

91. J. MARÍAS, *Literatura y generaciones*, 48.

92. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 104.

93. J. MARÍAS, *Literatura y generaciones*, 47.

94. J. ZORRILLA, *Don Juan Tenorio*, 171.

La obra concluye precisamente unos versos más adelante con la afirmación de que es el amor quien salva a Don Juan de morir para siempre: «las celestes venturas empiecen para Don Juan en las mismas sepulturas»<sup>95</sup>.

En síntesis, una de las intuiciones cruciales instaladas en el corazón humano es la excelencia del amor y su fortaleza frente a amenazas tan decisivas como la muerte. Expresiones como «amo, ergo sum»<sup>96</sup>, «amar una cosa es estar empeñado en que exista»<sup>97</sup> o, la ya citada «toi que j'aime, tu ne mourras pas»<sup>98</sup>, han ayudado a Marías a fundar en el amor interpersonal la elaboración de una ontología abierta de la persona en que la categoría proyección, en su referencia a un futuro ultramundano, no es indicativo de mera continuidad de lo ya dado que se funda sobre sí<sup>99</sup>, sino verbalización de una interpretación objetiva de la vida humana como espacio de novedad en que fermenta el porvenir y la vida del hombre crece y se abre a lo entitativamente mejor, esto es, *puede ser más* en el logro de una vida imperecedera. Puede aspirar a un amor, una felicidad y, en definitiva, a una vida en plenitud. Como sintetiza Marías: «El carácter finito, limitado, insatisfactorio, pero a la vez proyectivo, futurizo, ilusionado del hombre podría expresarse en seis palabras: *ser persona es poder ser más*»<sup>100</sup>.

95. J. ZORRILLA, *Don Juan Tenorio*, 171.

96. Expresión que Unamuno pone en boca de Augusto en *Niebla*: «Y ahora me brillan en el cielo de mi soledad los dos ojos de Eugenia. Me brillan con el resplandor de las lagrimas de mi madre. Y me hacen creer que existo, ¡dulce ilusión! *Amo, ergo sum!* Este amor, Orfeo, es como lluvia bienhechora en que se deshace y concreta la niebla de la existencia. Gracias al amor siento al alma de bulto, la toco. Empieza a dolerme en su cogollo mismo el alma, gracias al amor, Orfeo. Y el alma misma, ¿qué es sino amor, sino dolor encarnado?», M. DE UNAMUNO, *Niebla*, 141. Cf. J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, 97-103.

97. J. ORTEGA Y GASSET, «Facciones del amor», OC., V, 462. La cita completa dice así: «Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente. Pero nótese que esto viene a ser lo mismo que estarle continuamente dando vida en *lo que de nosotros depende*, intencionalmente. Amar es vivificación perenne, creación y conservación intencional de lo amado».

98. En una de las ocasiones en que Marcel vuelve sobre esta expresión de uno de sus personajes dramáticos, añade el siguiente comentario en que interpreta la expresión como anuncio profético que se funda en una visión de la realidad que rebasa la perspectiva positivista, y recupera el valor metafísico de la esperanza: «El ser que amo está expuesto a todas las vicisitudes a que están sometidas las cosas, e indudablemente, en tanto que participa de la naturaleza de las cosas, está sujeto a la destrucción. Sin embargo, debemos tener cuidado: todo el problema –muy oscuro, es cierto– consiste en saber si esa destrucción puede alcanzar aquello por lo que este ser es verdaderamente un ser. Ahora bien, tal es la cualidad misteriosa que está presente en mi amor [...] Sean cuales fueren los cambios que sobrevengan en lo que tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos; los acontecimientos ocurridos, pertenecientes al orden de lo accidental, no pueden tornar caduca la promesa de eternidad incluida en nuestro amor», G. MARCEL, *El misterio del ser*, 320-321. Cf. en el mismo sentido ID., *Homo viator*, 159: «‘Amar a un ser –dice uno de mis personajes– es decir: tú no morirás nunca’. Para mí esto no es simplemente una escena de teatro, es una afirmación que no nos está permitido trascender. Consentir la muerte de un ser es, de alguna manera, entregarlo a la muerte. Y desearía poder mostrar que aquí es aun el espíritu de verdad el que nos prohíbe esta capitulación, esta traición».

99. Como podía pensar, por ejemplo, Feuerbach al presentar el cielo de la fe cristiana como extrapolación ilusoria, o mítica, del humano deseo de superar lo insuperable: la facticidad, considerada único perfil ontológico que permite una interpretación objetiva de la existencia. Puede desmentirse a Feuerbach desde dentro, si no olvidamos la entidad futuriza del *quién* que se proyecta en el mundo y no partimos, por tanto, de una estimación teórica previa –prejuicio freudiano– que deprecia los caracteres que definen lo personal como espacio necesariamente anticipativo o proyectivo; no rendido al intelecto y sus hipótesis.

100. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 204.

### 4.3 *La felicidad personal ante el horizonte de la muerte*

Junto al amor, también la felicidad se revela al pensamiento antropológico como índice o evidencia de perdurabilidad del ser personal:

La felicidad tiene pretensión de perduración: ser feliz es pretender seguir siendo feliz. No importa que se dude, o que se esté convencido de que no se va a serlo; en la medida en que se da la felicidad se da la pretensión: estoy *instalado* en la felicidad aunque sepa que no va a durar<sup>101</sup>.

No olvidemos que amor y felicidad aparecen íntimamente trabados en el seno de la relación yo-tú, donde se fragua para ambos el conocimiento de sí como persona. Son las personas la fuente privilegiada de felicidad<sup>102</sup>. Recordemos algunos pasos.

Como sucede con el amor, la felicidad no es una superestructura que se cierne sobre la vida del hombre, no pertenece al ámbito de lo accesorio, sino que es exponente intrínseco de la constitutiva inquietud o pretensión de ser que es mi vida, toda vida.

El hombre es el ser que necesita ser feliz y que no puede serlo. La pretensión a la felicidad es irrenunciable, porque coincide con la que constituye nuestra vida [...] Si en un sentido es cierto que toda vida es feliz, en otra perspectiva hay que afirmar que la *vida mejor de las posibles no es feliz*<sup>103</sup>.

La felicidad es una realidad personal, esto es, nos afecta en cuanto personas: titulares de un proyecto vital complejo, que acontece en diversidad de trayectorias, continuamente amenazado y, en todo caso, nunca inmovilizado. Y, sobre todo, como otros distintivos que constituyen ese modo de ser que llamamos personal, la felicidad es un atributo «transpersonal»<sup>104</sup>. Es decir, la felicidad no es ajena a la dinámica propia del modo de ser de la persona en tanto realidad designada mediante el pronombre yo, que no es sin un tú. Tal es así, que el sí incondicional y libre que signa la relación amorosa yo-tú se identifica como la principal fuente de felicidad para la persona; inconfundible con el bienestar o el placer.

Pero, ¿qué queda de la felicidad cuando contemplamos en nuestra vida el horizonte de la muerte? Ciertamente bajo la perspectiva del discurrir cotidiano de su existencia, el hombre tiene la fuerte impresión de que solo se puede ser feliz a plazos, o dicho, en plano filosófico, de que «la estructura futuriza de la vida humana lleva de presente en presente hasta la muerte»<sup>105</sup>. Es la muerte del hombre la que, con mayor intensidad, hace de su felicidad un imposible, un espejismo llamado a diluirse en la bruma fría del horizonte final. No parece que sea factible dar una respuesta a la pregunta por el hombre como anhelo de ser feliz mientras no se esclarezca el sentido de la muerte. Para iniciar esta tarea es necesario tornar a preguntarse: ¿qué ocurre cuan-

101. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 245.

102. Cf. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 281.

103. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 280.

104. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 281.

105. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 288.

do descubrimos la radicación de la muerte del hombre en su vida, y es así como intentamos comprenderla?

En primer lugar, nos permite contar con ella como posibilidad de que la vida logre su configuración, unidad y significación: *la vida mejor de las posibles*. La muerte, los días contados, actúa como horizonte referencial que permite una selección cualitativa de los componentes de la vida, e interpretar en qué medida el ejercicio de elección, preferencia y renuncia en que consiste el drama vital ha conducido la vida, de presente en presente, en perspectiva de felicidad, de vocación realizada, que es el «destino» de la persona<sup>106</sup>. Es más, un signo en que la persona puede apreciar el grado de autenticidad con que se encuentra adherida al proyecto originario en que consiste reside en la asunción de que la felicidad no es un logro definitivo, sino que, como atributo que es de la persona, no está exenta del carácter de empresa y aventura que la expone tanto a fracasos cotidianos como al fracaso mayúsculo de la muerte, que es condición de la vida personal. Es medida cabal de la felicidad la capacidad de asumir la muerte como parte de la vida, como su horizonte indeterminado pero inevitable. De ahí la afirmación de que puede considerarse feliz «aquella vida que en su unidad proyectiva puede llamarse así»<sup>107</sup>. Contar con la muerte permite ese balance vital que favorece llenar de contenido (en la inmanencia) las palabras sentido y felicidad<sup>108</sup>.

En segundo lugar, si la razón concede crédito a la posibilidad de prolongación de la vida personal del otro lado de la muerte (en su calidad metafísica de realidad viniente que trasciende la experiencia inmediata), por qué no proponer el atributo personal de la felicidad como realmente posible también bajo el cielo del otro lado de la muerte. Sabiendo que, del mismo modo que el drama vital es uno, también la felicidad es una. Escribe nuestro autor: «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»<sup>109</sup>.

106. Cf. J. MARIAS, *Persona*, 168. En clave de fe, también la tradición cristiana interpreta la muerte del hombre como cumplimiento de la existencia personal. Bajo esta premisa la teología contemporánea ha descartado cualquier interpretación hipotética de la muerte como «opción final» o espacio de ejercicio de libertad personal *in extremis* que acaba devaluando por completo el contenido de la vida y el ejercicio de la libertad del hombre a lo largo de su historia. «Si a lo largo de la vida el hombre ha mirado cara a cara a su muerte y ha respondido a la exigencia de autenticidad que de ella se sigue, cuando llegue no hará más que desvelar la definitividad cobrada. Porque la muerte es, en efecto, la revelación, la emergencia irreversible del propio destino, mas no en cuanto acto *nuevo*, sino en cuanto recapitulación de la historia personal», J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 324. Cf. puede verse un amplio examen crítico de la comprensión teológica de la muerte como decisión última del hombre iniciada por el teólogo francés P. Glorieux en: J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, 313-350; G. GRESHAKE, *Más fuertes que la muerte*, 107-109; J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, 224-225.

107. J. MARIAS, *La felicidad humana*, 179.

108. En este mismo sentido podemos traer aquí unas palabras de Rahner: «la muerte tiene una presencia axiológica en la totalidad de la vida. El hombre opera su muerte como consumación por la acción de su vida, y así la muerte está presente en esa acción y, consiguientemente, en toda acción libre en que el hombre dispone de la totalidad de su persona», K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, 49-50.

109. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 283.

Cuando Marías alude a la *otra vida*, en rigor, se refiere a una sola vida única e irremplazable, si bien expandida y encaminada a la realización plena de su proyecto originario en todo el haz de sus posibilidades y trayectorias. Las vivencias felices de mi vida terrena son anticipación y profecía de la felicidad irrevocable. Por ello el balance vital en esta vida que calibra la fidelidad a la mismidad en que consisto, no es indiferente cuando se cuenta con la esperanza en la otra vida; pues sigue tratándose de *mi* vida, de una única biografía, que seguiría caracterizándose por tanto como proyecto, ilusión, expectativa, fidelidad a sí mismo y, sobre todo, alteridad.

Un apunte final. Repitamos una vez más que Marías asienta la esperanza en la otra vida en la aprehensión del ser personal como realidad que trasciende el mero hecho bruto. A partir de la constitución ontológica de la persona reconoce que, en línea de principio, no estamos constreñidos a considerar radicalmente amenazada por la muerte la pretensión proyectiva que pertenece a la vida biográfica: «El *hombre* tiene que morir, pero la *vida* es una estructura abierta que postula la inmortalidad»<sup>110</sup>. Contar con esta esperanza de que la proyección vital excluye todo término final es decisivo porque, como acabamos de señalar, la pretensión de felicidad que es propia de la vida de la persona no tendría por qué dibujarse ante el horizonte de la muerte como espejismo o ilusión.

Si no hay esperanza de inmortalidad [la felicidad] es un engaño, es ilusoria y falsa; puede ser verdadera y auténtica si está sostenida por la esperanza en la vida perdurable, pero esta no es segura. La vida, en efecto, es bastante compleja [...] No podemos estar seguros de la aniquilación; tampoco [...] podemos tener plena certeza de la inmortalidad<sup>111</sup>.

Se trata de una certeza no de un argumento irrefutable. Y, aunque no pueda demostrarse la existencia en la otra vida, el peso de la prueba *–onus probandi–* no recae sólo sobre el que defiende la inmortalidad, sino también sobre el que la niega, pues habrá de mostrar que existe una identificación absoluta entre muerte biológica y muerte biográfica<sup>112</sup>. Ninguna alternativa se impone apodícticamente sobre la contraria.

#### 4.4 *La imaginación de la vida perdurable*

¿Cabe entonces algún tipo de conocimiento de esa posible vida perdurable? Volvamos de nuevo nuestra mirada a esa forma de conocimiento que pertenece al patrimonio distintivo del ser personal. ¿Es acaso factible imaginar una posible vida tras la muerte? ¿No se tratará de una incursión arbitraria y carente de rigor intelectual? Sí, reconoce Marías, es una empresa arriesgada pero, al mismo tiempo, irrenunciable cuando se piensa hasta sus últimas consecuencias el alcance de la identidad proyectiva del ser personal que ama y aspira a la felicidad. Es decir, aun en la conciencia del riesgo que implica para un pensamiento que se pretende rigu-

110. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 322.

111. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 326.

112. Cf. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 276.

roso, imaginar lo inimaginable sólo es posible como exigencia interna de una sólida concepción de la realidad. En nuestro caso, la concepción de la vida humana (yo y mi mundo) como totalidad de sentido en su identidad biográfica, esto es, personal. Éste es el punto de partida en el cual, aun reconociendo la imposibilidad de fijar con seguridad las condiciones de una vida ultraterrena, fundar los dos principios rectores que justifican este ejercicio.

El primero es, podríamos decir, *pragmático*: es menester imaginar la vida perdurable para poder desearla. El segundo principio es *metódico*: hay que estar seguro de que la vida perdurable no será como la imaginemos y se pueda intentar exponer, pero será mucho más interesante. Lo que no se puede suponer es que el hombre pueda imaginar algo superior a la realidad<sup>113</sup>.

En efecto, si el hombre cuenta con una vida tras la muerte, el único punto de partida posible para plantear la cuestión es una escrupulosa fidelidad a la condición personal que rige la vida humana: a mi yo como quién proyectivo, dramático, circunstancial (corporal, histórico-temporal, mundano). El hecho de que la «aventura celestial sea inimaginable»<sup>114</sup> no significa que no se pueda tratar de entenderla captando el significado que tiene para mi, subrayando con énfasis que se trata de *otra* vida, pero sin perder por ello de vista lo que hace (haría), analógicamente, que continúe siendo *mi* vida<sup>115</sup>. «Dicho con otras palabras, hay que interpretarla como *otro acto del drama*; se entiende, del *mismo* drama que es mi vida»<sup>116</sup>. Ambas actos pertenecen a la totalidad del drama, es más, exigen de la vida personal que el despliegue de su *poder ser más* no quede precarizado en el más acá que empequeñece y banaliza las ínsulas de amor y felicidad que pueblan la vida cotidiana, y acaba asimilándonos al mundo y succionando la persona en la naturaleza. Ambos actos exigen de la vida el ingrediente de la ilusión que obliga a elegir lo que de verdad se quiere y se desea para siempre. Que la razón vital sea razón con esperanza.

Se impone pues recurrir, con las debidas cautelas, a un procedimiento analógico en orden a ubicar en la otra vida mi yo y su circunstancia –cuya reciprocidad coexistente gustaba identificar Ortega metafóricamente como *dii consentes*<sup>117</sup>–, aquello sin lo cual resultado inconcebible. Dicho de otro modo, cuando Marías habla de imaginar la otra vida se refiere a la envergadura que tiene el interrogante quién soy yo: «la vida eterna sobrenatural no se puede proyectar. Se puede uno proyectar hacia ella, cosa bien distinta [...] Y proyectar algo es justamente imaginarlo, previrlo imaginativamente»<sup>118</sup>. Insiste Marías en que es la condición personal la que

113. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 359.

114. J. MARÍAS, «La felicidad humana, mundo y paraíso», en ID., *Ensayos de teoría*, 107.

115. Cf. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 131-132.

116. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 356.

117. Yo y circunstancia, persona y mundo, son como aquellas parejas de dioses antiguos que nacían y vivían juntos, a quienes se identificaba como *dii consentes*, los Dioscuros, las divinidades unidas. Cf. entre otros posibles lugares: J. ORTEGA Y GASSET, «La razón histórica [Curso de 1940]», OC., IX, 508.

118. J. MARÍAS, «La felicidad humana, mundo y paraíso», en ID., *Ensayos de teoría*, 107.

demanda la conexión entre ambos actos del drama. Es más, la otra vida no se entiende sino desde ésta, como su cumplimiento o plenitud.

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 esta. 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<sup>119</sup>.

La perspectiva de la inmortalidad no resta sentido a la vida terrena, sino que pondera sus ritmos, tiempos y textura ontológica. La apelación se dirige directamente al hombre y a su vida tal y como nos es conocida de hecho. Y de hecho, el hombre, «una vez creado y puesto en la vida *se hace a sí mismo* [...] en la autenticidad y en la inautenticidad»<sup>120</sup>. Por ello, Marías prefiere hablar de la otra vida como objeto de elección en ésta y no de prueba, pues responde mejor a la condición entitativa de mi vida como pretensión de ser más. De igual modo, si consideramos honestamente la única faz de la realidad humana que nos es dado conocer, carece de objeto reprochar a Dios que no haya situado al hombre en el Paraíso al que en realidad está destinado si, como veremos, en su carácter de criatura lleva el hombre inscrita su vocación a la perduración; en tal caso, habríamos de entender por vida humana una realidad totalmente distinta a la que tenemos, de hecho, ante nuestros ojos. Además, no hay modo más excepcional de valorar la vida del hombre y el mundo en que acontece que en el reconocimiento de que aquella «consiste en decidir *ahora* quién se va a ser siempre»<sup>121</sup>.

Así pues, la trasposición imaginativa de esta vida a la perdurable es arriesgada, pero verosímil si es leal a la constitución de la persona creada (y, por ello, amada)<sup>122</sup>. Imaginar la vida perdurable no puede entenderse sino como privilegio que emana de las constantes argumentales de la vida personal. Mismidad, proyectividad, ilusión, irrealidad, autenticidad, felicidad y amor no son categorías estáticas (o de presencia) sino dinámicas (o de posibilidad), pues la vida humana es en sí sucesiva. Si al concebir la otra vida no tuviesen cabida, difícilmente se podría considerar que continuase siendo *nuestra* vida. En tal supuesto la otra vida se abriría ante mí como si de una estancia vacía y blanqueada se tratase, sin puntos de referencia que ofrecerme, sin ventanas por las que poder mirar o puertas que abrir; esa otra vida no se me mostraría como ámbito de sucesivas constelaciones biográficas; como universo de circunstancia en que dar plenitud al fondo de mi persona. Sería como si esta estuviese avocada a vivir otra vida que no fuese la suya, que no se le

119. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 308-309. Cf. ID., *La felicidad humana*, 372.

120. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 308.

121. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 86.

122. En este sentido cabe la afirmación de Spinoza: «Quien imagina que se destruye lo que ama, se entristecerá, pero si imagina que se conserva, se alegrará», B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, III, prop. XIX.

mostrase, por tanto, como quehacer propio u orientado hacia la autenticidad de sí<sup>123</sup>. Quedaría en suspenso la fidelidad creativa al futuro que sostiene la coherencia argumental de mi vida personal<sup>124</sup>.

El mayor problema al que se enfrenta tanto la razón como la fe a la hora de conocer o imaginar la vida eterna es el de la salvaguarda de la acción —o visión argumental de la vida— sin pérdida o merma de la realidad estable que soy yo. ¿Dónde queda fijada la continuidad entre esta vida y la otra cuando descendemos a la consideración del sujeto de la vida eterna? Formulado por nuestro autor:

¿Cuáles pueden ser la estructura y los caracteres de la otra vida, si es mía, si, por tanto, puede ser la plenitud de la felicidad, de esa que en este mundo es tan necesaria como imposible? Aunque el riesgo sea ilimitado, el fracaso seguro, será menester lanzar una mirada imaginativa. No olvidemos que en filosofía *problema* no es lo que se puede resolver, sino lo que se necesita conocer<sup>125</sup>.

Cuando Julián Marías vislumbra los contenidos concretos de la vida perdurable comprueba, en primer lugar, cómo la razón vital actúa como factor de personalización también del otro lado de la muerte. Y, por otra parte, que la descripción de las posibles condiciones del quién que sobrevive no puede pasar, en lo que respecta al plano filosófico, de un planteamiento inicial de la cuestión<sup>126</sup>. En este punto, una exposición intelectualmente honesta y, sobre todo, fiel al ser de la persona, invita a entrar en diálogo con la teología; aunque sea un diálogo incipiente.

## 5. La perduración de la persona en perspectiva cristiana

No faltan en el pensamiento contemporáneo ejemplos de filósofos y teólogos que, al pensar en las postrimerías, manifiestan en su obra la fecundidad que emana del hecho de que razón y fe pongan sus recursos a disposición de la esperanza. A ninguna le es ajena ni la inquietud y angustia del hombre ante la muerte, ni su profundo anhelo de supervivencia. Mientras la razón se sostiene en la certidumbre

123. Creemos que este párrafo de E. Jünger refleja perfectamente el reto que habría de afrontar una escatología cristiana que considerase el *leitmotiv* de la filosofía de la persona de nuestro autor, para quien lo posible no anula lo real, sino que permite su acontecer perseverante: «La escatología cristiana tendría que pensar desde aquí la *vida eterna* como revelación de la vida vivida con las posibilidades que la rodean constantemente; es decir: no solamente como eternización de la posibilidad, *a partir de la cual* fue posible nuestra vida, sino juntamente como revelación y puesta en vigor de aquellas posibilidades, *hacia* las que tiende nuestra vida constantemente, sin haberlas realizado nunca. Entonces, las posibilidades que nos determinaron, tanto las desaprovechadas como las escondidas, revelarán la verdad de nuestra vida, mostrando a cada uno como *sujeto* de la vida que vivió», E. JÜNGER, *Dios como misterio del mundo*, 283 (n. 264).

124. Como reconoce Marías, la expresión «fidelidad creativa» procede de Gabriel Marcel. Idea que en el filósofo francés responde a la concepción de la persona como disposición de sí. «Ella [la persona] se capta menos como ser que como voluntad de superar lo que en total es y no es, una actualidad en la que se siente, a decir verdad comprometida o implicada, pero que no la satisface: que no está a la altura de la aspiración con la que se identifica. Su lema no es *sum*, sino *sursum*», G. MARCEL, *Homo viator*, 37. Cf. G. MARCEL, *Filosofía concreta*, 167-195.

125. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 358.

126. Cf. J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 277.

desvelada, la fe se apoya en la certeza revelada. La cooperación entre ambos órdenes evita, por una parte, el peligro de que la razón naturalice lo que la fe denomina vida eterna, despojándola de su carácter estrictamente sobrenatural. Por otro lado, contribuye a depurar el modo en que la fe concibe la vida sobrenatural en «la nueva Jerusalén», para que no deje de ser fuente de gozo para *esta* vida personal. Hemos de reconocer que Marías no es exhaustivo en la exploración de ésta relación metódica en sus pormenores, sino que más bien, ubicado en la confesión de fe, ha ensayado su percepción de la persona en el marco de las postrimerías en diálogo con algunas afirmaciones de la escatología cristiana. Básicamente se trata de releer las categorías antropológicas que suscitan la sospecha y la añoranza de la trascendencia. Esto es, la demanda de pervivencia se encuentra incoada en el modo de ser de la persona definido como condición futuriza, proyecto dramático, criatura amorosa, anhelo de felicidad, arrojamiento de esperanza. A partir de ahí cabe preguntarse ¿cómo concebir en el ámbito de la vida perdurable los caracteres irrenunciables que definen estructuralmente la vida personal en el más acá: circunstancialidad, alteridad, temporalidad, corporeidad, etc.? Son tres las afirmaciones teológicas que Marías relea a la luz de su filosofía de la persona: la resurrección de la carne, la definición de la consumación escatológica como vida perdurable y la visión de Dios.

### 5.1 *Creaturalidad y perdurabilidad*

Antes de decir una palabra sobre esas tres dimensiones de la existencia personal en la vida ultraterrena, cabe volver la vista a una afirmación antropológica que también patrocina la Escritura y la fe cristiana: en la estructura del ser personal se halla inscrita o incoada la llamada a la consumación. En efecto, señala Marías, a la hora de enfrentar la pregunta acerca del fin y el sentido de nuestra vida no podemos ensayar una respuesta al margen de los rasgos con que se nos desvela originariamente la persona: una realidad rigurosamente nueva, totalmente irreductible a ninguna otra realidad de su entorno en su constitución absolutamente personal. Tal es así que a la razón ni siquiera le es posible asumir pacíficamente la plena identificación de la persona con lo material, es decir, lo somático y sus procesos característicos: la muerte biológica, por ejemplo, que habría de ser identificada en tal caso como destrucción total de la persona<sup>127</sup>. En definitiva, la persona es una *innovación radical de realidad* que, recordémoslo, es la consideración que conviene al ser personal en tanto criatura. Si, además, en lo que respecta al contenido de esa innovación que es la persona, ésta se muestra ante nosotros como un ser esencialmente *futurizo* o viniente, cabe leer en la propia condición creatural la demanda de un futuro de plenitud personal. Un futuro que, en su raíz antropológica, no ha de ser entendido como fin sobrehumano que compensa una esencial carencia estructural de la humanidad, sino como fide-

---

127. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 175.

dad al *quién* que es la persona y se define en sí como pretensión de ser inmortal o vocación de infinitud. «Descriptivamente –concluye nuestro autor– me descubro, a la vez, como *criatura* y como vocado a la *perduración*, cuando no me miro como cosa, sino como persona proyectiva, viniente, como un *quién* que tiene que articularse con un *qué* haciendo su vida»<sup>128</sup>.

Éste es, sin duda, un rasgo definitorio de una antropología cristiana. Hablar de salvación del hombre equivale en la Escritura a considerar la raigambre de su irrevocabilidad entre los caracteres de su ser creado<sup>129</sup>. Si no fuese así, carecería de sentido el mensaje de la Escritura que concentra todas sus fuerzas en la declaración de que el hombre ha sido creado por Dios para la salvación, es decir, para la participación en la vida divina<sup>130</sup>. El hombre no es un escorzo hermosamente inacabado. Nuestro autor considera que

la expresión que aparece en san Pablo: ἀποκαρδογία τῆς κτίσεως, que la Vulgata traduce *expectatio creaturae*, la expectación, espera o anhelo de la criatura (*Romanos 8, 19*) [...] podría interpretarse en un sentido antropológico, sin prejuicio de su significación teológica. El verbo ἀποκαρδοκεῖν, no muy frecuente en griego, menos aun que el simple *karadokeîn*, tiene un sentido más fuerte que el mero «esperar»; es esperar seriamente, anhelosamente, el resultado de algo, por ejemplo de una batalla que ha de tener su desenlace; en un pasaje de Polibio (lib. XVI, cap. II) aparece precisamente puesto en relación con las empresas o designios, es decir, con los proyectos. La espera de la criatura anhela la revelación o manifestación de los hijos de Dios (*expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat*), dice san Pablo<sup>131</sup>.

Esta breve referencia basta para advertir la alta estima que tiene la revelación por la vida del hombre como distensión dramática entre pasado (presente) y futuro. Esto es, como predisposición, nunca exigencia, para la irrupción en la dramática personal del Misterio trascendente. No en vano «la *imago Dei* es una realidad pe-

128. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 306. Cf. ID., *Razón de la filosofía*, 276. En estas palabras late, una vez más, lo crucial que es para el filosofar partir de la fidelidad a lo dado –donde se incluye el ámbito de lo experiencial y vivencial– para evitar el manejo de conceptos que puedan acabar tornándose autosuficientes. En efecto, cuando no se atiende al hecho de que en las dimensiones decisivas de la estructura proyectiva de la vida personal –vivencia del amor, libertad, felicidad, etc.– late la dialéctica entre finitud e infinitud, no cabe sino considerar que todo lo relacionado con la trascendencia no es sino la proyección de una subjetividad autónoma al pensar en lo divino, en una posible vida futura o en un sentido pleno de la realidad.

129. Cf. Sb 1, 13-14: «porque Dios no hizo la muerte ni se alegra con la destrucción de los vivientes. Él lo creó todo para que subsistiera: las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno de muerte ni el abismo reina sobre la tierra».

130. Así lo subraya O. González en un artículo conmemorativo dedicado al pensamiento de Marías en su octogésimo quinto aniversario: «Ser y existir son tan infinitamente valiosos que su anulación sería un sinsentido metafísico. Ello significaría que el absurdo está en el origen de todo, porque si aparece al final es que estaba ya en el comienzo y eso tomaría a toda la realidad e historia del hombre en una mueca sarcástica. El hombre es fruto de una libertad amorosa en el origen que no lo habría creado si no lo hubiera amado», O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «El hombre: el Arquetipo y la Imagen», 150.

131. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 306-307. Son dos los pasajes en que Polibio emplea la expresión: «aguardar» el desenlace de la batalla, cf. *Historias*, cap. XVI, 2, 8; y «esperar» la llegada de un rey, cf. *Historias*, cap. XVIII, 48, 4.

núltima, que postula la contemplación de su modelo, el acceso a la suprema realidad de la cual es un reflejo»<sup>132</sup>. Y, aunque al referirse al texto de Romanos Marías no considere el supuesto cristológico que permite interpretar la expectación de la criatura como vocación de plenitud en la participación de la gloria de Cristo<sup>133</sup>, en otro lugar afirma que la fuerte resistencia e infidelidad que supone el pecado a la originaria vocación del hombre a dicha plenitud, su amenaza real, «en modo alguno es la *condición* de la vida humana después de la Encarnación, la Redención y la plenitud de la revelación»<sup>134</sup>. Y así, en el plan de salvación de Dios, el quién que soy en origen (creación) forma parte esencial del quién que proyecto ser (salvación), y no acabo de ser dada mi finitud.

## 5.2 La resurrección de la carne

Recojamos ahora el fruto de los principios metódicos a los que Marías confía la exploración –o *imaginación*– de la realidad concreta del *quién* que perdura. Exploración en la que entabla un sucinto diálogo con el contenido de la escatología cristiana. Precisamente en esta clave dialogal, el filósofo reconoce que la resurrección de la carne constituye la más alta ratificación de la suprema seriedad que anida en el proyecto creador al considerar que, más allá de la muerte, el dialogante permanente ante Dios es la misma persona creada, con todas las dimensiones de su ser.

Los griegos podían admitir la inmortalidad [...] Lo que no podían aceptar es la resurrección de la carne, que está ciertamente más allá de la razón; pero no contra ella. Está unida, por voluntad de Dios, a la *condición* humana, inseparable de ella. El amor *permanente* de Dios al hombre es prenda de su inmortalidad, que no puede ser «privilegio» o «premio» particular; si no es universal nada resulta inteligible, y se hunde toda la fe cristiana<sup>135</sup>.

Esta verdad de fe impide pensar en una «inmortalidad del hombre literalmente ‘descarnada’, en definitiva espectral»<sup>136</sup>. Si «en la persona de Cristo se une la condición divina con la humana, corporal, carnal, en virtud de la *Encarnación*»<sup>137</sup>, y «Cristo resucita en su carne, con su cuerpo, sus heridas que se pueden tocar, su voz,

132. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 94.

133. Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, 78-80; ID., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, 37; 160-162; 185. También: U. WILCKENS, *Carta a los Romanos: Rom 6-16 II*, 180 ss.; H. BALZ, «ἄπλοκαρδοξία, ας, ἦ», en BALZ, H.-G. SCHNEIDER, ed., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*, 396-397.

134. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 71.

135. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 81-82. Así queda resumido en el *Catecismo* acudiendo a la expresión clásica de Tertuliano: «‘Caro salutis est cardo’. Credimus in Deum qui est carnis Creator; credimus in Verbum carnem factum ut carnem redimeret; credimus resurrectionem carnis, culmen creationis et redemptionis carnis», CCE 1015.

136. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 361. «La inmortalidad bíblica tiene que ser resurrección *porque* no viene de lo que de por sí no puede perecer, sino de la relación que se entabla en el diálogo con el Creador. La resurrección de los muertos tiene que ser resurrección del hombre, porque el Creador no sólo lo es del alma, sino del hombre que se realiza en la corporeidad de la historia y a quien Dios *le* concede la inmortalidad», J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 290.

137. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 349.

sus gestos, su manera de partir el pan»<sup>138</sup>, el cristianismo no puede proponer una vida ultraterrena que no sea corporal y mundana. Más aun, junto a la verdad de fe de la resurrección de la carne cabe considerar el alcance antropológico de otra afirmación del depósito de la fe, la Ascensión: «Cristo resucitado está en el cielo, la condición humana ha quedado perpetuamente vinculada a la Divinidad»<sup>139</sup>. Estos son los supuestos desde los que la revelación presenta la vida plena en clave de transfiguración y salvación de nuestra realidad personal, sin mutilación ni disminución alguna.

Es la atención a la riqueza inagotable de la humanidad creada la que favorece un fructífero diálogo entre la dramática filosófica de la vida personal y la afirmación –revelada– de fe en la resurrección de la carne:

El hombre es una realidad imperfecta, inconclusa, *in via*; si es *homo viator*, el término del viaje tiene que ser la plenitud de sus posibilidades, la madurez e integridad del proyecto en que consiste. Se entiende, *cada cual*, sin pérdida de la peculiaridad de cada vida. La infinitud de Dios permite comprender que nos conozca a todos, que vele por nosotros y nos llame por nuestro nombre. Ese o esa que hemos sido, que somos, es quien ha de salvarse y vivir para siempre. La resurrección de la carne da última consistencia a esta interpretación. Nuestra realidad personal, inteligente, amorosa, carnal, ligada a las formas históricas, hecha de proyectos de desigual autenticidad, es la que ha de perpetuarse, transfigurarse, salvarse<sup>140</sup>.

En efecto, la resurrección de la carne enuncia la plenitud de toda nuestra realidad personal, en su materialidad y espiritualidad, que emana la dramática filosófica de la vida personal<sup>141</sup>. La resurrección como verdad de revelación implica que el hombre es cuerpo, pero igualmente, apela al concepto irrenunciable de alma como garante que permite discernir lo que la Escritura entiende por resurrección; a saber, que Dios salva de la muerte al mismo hombre –el *cada cual*, en expresión de Marías–, que ha pasado por ella. Partiendo de su visión antropológica, nuestro autor no tiene inconveniente en el empleo del concepto alma. Es más, si no puede contemplarse la inmortalidad del alma, no resulta sencillo conceder verosimilitud metafísica a la resurrección que, como acción divina, no se ejerce en el vacío, sino sobre el ser de aquel que es su criatura, el fruto de su amor. Pero, ¿cómo entender el alma como sujeto de la vida perdurable? Y, sobre todo, ¿qué relación mantiene ésta con el cuerpo? Aunque el término alma puede entenderse de maneras diversas dada su dilatada historia, no es un concepto problemático si se conjura el riesgo de subsumirlo en un modelo metafísico que desemboque en una comprensión sustancialista, que no considere a fondo la absoluta

138. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 361.

139. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 63-64.

140. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 93.

141. No olvidemos que cuando el maestro Ortega traza su boceto de la *tectónica de la persona* no concibe espiritualidad y materialidad como magnitudes aisladas, sino que la existencia humana es corpóreo-espiritual. El espíritu no es ajeno a la vitalidad corporal, y viceversa. El espíritu encuentra en el cuerpo el medio de su acción y la extraversión de su existencia íntima: la historicidad del ensimismamiento.

singularidad del ser humano que recoge la categoría bíblica imagen de Dios. Por ello, Marías prefiere entender alma como

equivalente a «yo», tomado con todo rigor: *yo mismo*. Algo que es evidente cuando distingo *quién soy de lo que soy*, entre otras cosas mi cuerpo mortal. Por debajo de todo, «alma» designa la persona que soy, la que es cada uno de los hombres cuando los veo como tales, no como una variedad muy particular de las «cosas»<sup>142</sup>.

Este planteamiento mantiene coherencia con la presentación que hemos venido haciendo: el reconocimiento del modo distintivo en que el hombre se encuentra con su cuerpo y, mediante él, se instala –vectorialmente– en el mundo, en virtud de ese modo particular de ser que denominamos estructura proyectiva de la vida humana, en la que entra en juego con particular intensidad la conciencia dialógica que el hombre tiene de sí, al considerar su origen y su destino, tanto ante otro hombre como ante Dios. Es esta identidad personal del hombre, que hace de él un ser instalado en la realidad pero no-ligado a ella, y llama en causa un *fundamento* absoluto (Dios) al que se descubre religado, la que permanece más allá de la muerte. La persona, el pronombre «yo» no sustantivado, puede identificarse con el fundamento espiritual que mantiene la estabilidad de la realidad humana en la otra vida, esto es, el *quién* que permanece cuando nos trasladamos al plano de la vida perdurable. Pues, recordemos que, filosóficamente, la persona se describe como la estructura proyectiva o argumental en que se ubica la pretensión de ser inmortal; la apertura fundamental de la vida humana a «su indefinida e ilimitada persistencia»<sup>143</sup>. Pero, tanto para la filosofía como para la teología, la dificultad última no reside en pensar el principio espiritual, sino la identidad *perdurable* del principio material y la relación sobrenatural que mantiene éste, el cuerpo, con el alma<sup>144</sup>. En este sentido, nuestro

142. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 80.

143. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 305.

144. Así se desprende del *instrumento verbal* (o imagen) de que se vale la confesión de la fe para no vaciar de contenido la *realidad* (cf. DH 4658) antropológica que es propia de la vida ultraterrena: «Ecclesia affirmat continuationem et subsistentiam, post mortem, elementi spiritualis, conscientia et voluntate praediti, ita ut ipsum 'ego humanum', interim tamen complemento sui corporis carens, subsistat. Ad huiusmodi elementum designandum Ecclesia utitur voce 'anima', quae Sacrarum Scripturarum et Traditionis usu recepta est. Quanquam non ignorat in Scripturis Sacris huic voci diversas subici significationes, nihilominus ipsa censet nullam validam rationem adesse, cur vox reiciatur, ac iudicat praeterea prorsus necessarium esse verbale instrumentum ad christianorum fidem sustinendam», DH 4653. Cf. sobre esta problemática filosófico-teológica en relación con la resurrección y la inmortalidad, pueden verse, entre los múltiples estudios: R. LUCAS, *El hombre. Espíritu encarnado*, 325-341; G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, 362-364; J.M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, 364-372; J. MARITAIN, *Le cose del cielo. Riflessioni sulla vita eterna*, 135-154; J. SEIFERT, «Anima, morte e immortalità»; R. SPAEMANN, *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, 121-128; J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, 325-331; G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, 458-460; J. DE SAHAGÚN, «Muerte, inmortalidad, resurrección. Perspectiva filosófica»; R. GUARDINI, *El tránsito a la eternidad*, 63-90; A. DARTIGUES, «Résurrection des morts, B. Théologie historique», DCT, 990-993; G. BARBAGLIO, «Resurrección e inmortalidad», DTI, IV, 140-165; W. BREUNING, «Juicio y resurrección de los muertos», MyS, V, 819-845; D. FARROW, «Resurrection and immortality»; K. RAHNER, «Unidad de espíritu y materia», ET, VI, 169-193; J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, 255-303; M. KEHL, *Escatología*, 263-281; G. GRESHAKE, *Más fuertes que la muerte*, 91-101; J. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, 270-278; C. RUINI, «Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi».

autor recuerda que para la teología la única referencia decisiva es la del cuerpo glorioso de Cristo resucitado, cuyos atributos difieren de los del cuerpo mortal según apunta la teología clásica: impasibilidad, sutileza, agilidad y claridad<sup>145</sup>. Caracteres que anuncian una condición corporal de la vida eterna diversa de la terrena.

¿Qué puede decir al respecto la filosofía? Si en el plano de la vida terrena resulta imposible pensar la persona como titular de la realidad radical que es la vida humana al margen de su estructura empírica, tampoco ésta puede considerarse desdeñable o prescindible en el plano de la vida perdurable<sup>146</sup>. La cuestión es esclarecer si mi vida es posible con otra estructura y, en segundo lugar, cómo se definiría la caracterización *empírica* de la misma<sup>147</sup>. Aunque Marías no sea demasiado explícito al respecto, nos parece factible pensar que entrevé una solución en sintonía con la propuesta tomista, al considerar no sólo que la constitución ontológico-biográfica de la persona (alma) implica una referencia insoslayable a la materia (cuerpo), sino que es aquella el punto de referencia para calibrar la identidad del cuerpo. Es la persona, en tanto estructura proyectiva, la que invita a pensar el cuerpo no como mero organismo sino como corporeidad, es decir, como espacio que permite una primera concreción de la vida humana en los caracteres –instalaciones– que la definen, *de hecho*, como tal. Pues bien, si la vida perdurable es un acto segundo del mismo drama vital, no parece lógico pensar que la persona que la ostenta, en continuidad proyectiva, pueda entenderse al margen de su intrínseca referencia a la corporeidad, cuya identidad seguiría estando regida por la proyectividad personal<sup>148</sup>. También en ese segundo acto del mismo drama vital, en calidad de plenitud, el hombre se identifica como ser personal, se define como *alguien corporal*.

Como reiteramos, aunque Marías no haya sido más explícito, es posible corroborar lo dicho a partir de algún apunte en que inicia una caracterización más concreta de la vida personal en el plano de la inmortalidad aplicando los que identifica como criterios de perfección de la persona: la *intensidad* y la *autenticidad*<sup>149</sup>. El único modo en que cabe pensar –o imaginar– la condición corpórea de la vida per-

145. Cf. J. MARIAS, *La felicidad humana*, 362. Cf. *Sth* III, q. 45 a. 1. Cf. *Sth, Supplementum*, qq. 82-85.

146. «Una antropología que vea en la corporeidad un rasgo esencial del auténtico ser-hombre, ha de pensar el futuro humano definitivo en términos de encarnación», J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Visión cristiana del hombre: unidad psicosomática y ser personal», 307.

147. Cf. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 307.

148. Cuando santo Tomás explica la cualidad de los cuerpos glorificados y su disposición diversa de la actual en la vida eterna, apela a lo que conviene al decoro del alma que, en razón de su naturaleza, no deja de ser forma del cuerpo a quien vivifica y conserva en el ser. En razón de ello, las virtudes propias del alma elevada a la gloria de la visión de Dios –claridad, agilidad, impasibilidad, perfección–, son atribuibles al cuerpo glorioso, pues: «ex claritate et virtute animae ad divinam visionem elevatae, corpus sibi unitum aliquid amplius consequetur. Erit enim totaliter subiectum animae, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad acciones et passiones, et motus, et corporeas qualitates», TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* IV, 86. Cf. para recordar en sus trazos fundamentales la concepción antropológica de Santo Tomás en torno a la integridad personal del hombre, y su visión de la *unidad informativa* entre cuerpo y alma en la conexión entre inmortalidad y resurrección del cuerpo, puede consultarse: J. CRUZ, *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino*, 89-103; L.F. LADARIA, «El hombre creado a imagen de Dios», 101-106.

149. Cf. J. MARIAS, *Persona*, 95.

sonal en el ámbito de la vida eterna es como «sucesividad no excluyente»<sup>150</sup> en lo que respecta a las edades, las experiencias radicales, los proyectos vitales, las relaciones personales particularmente significativas, es decir, mediadas por el amor, etc. Todo ello, en confluencia simultánea, contribuye a la realización plena de la persona, de mí mismo, de todas las trayectorias auténticas de mi argumentalidad, las realizadas y las pospuestas; todo lo que ha sustentado mi pretensión de ser, especialmente el amor a la persona amada y a Dios. Pues, «se trata, no se olvide, de que esa vida perdurable sea, en condiciones absolutamente superiores y *nunca inferiores*, nuestra vida»<sup>151</sup>.

En la medida en que la no exclusión es sucesiva, en la vida eterna se mantiene el principal atributo personal, la mismidad proyectiva. A partir de la cual Marías intuye la posibilidad de interpretar, en ese segundo acto del drama vital, no sólo la presencia del cuerpo, sino también la vivencia del tiempo y la afirmación de fe en torno a la visión beatífica de Dios como fin último del hombre.

### 5.3 *El tiempo humano en la vida perdurable*

La confluencia simultánea de las trayectorias vitales en la vida perdurable no equivale a una instantaneidad que inmoviliza la vida humana. La «visión *argumental*»<sup>152</sup> no puede ser ajena a esa segunda parte del drama. Para ello el mejor modo de calificar la otra vida no es como vida eterna, pues no lo es en sentido estricto cuando nos referimos al hombre. Como bien recuerda Marías,

Eterno es sólo Dios [...] Las realidades creadas pueden ser sempiternas, es decir, pueden durar siempre pero no les pertenece ni el no haber empezado nunca ni la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable, según la definición de Boecio. Esto es lo propio de Dios, no de ninguna realidad creada<sup>153</sup>.

150. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 364.

151. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 367. Sobre el modo en que se relaciona el cuerpo con el alma, y la potencia configuradora extraordinaria de ésta sobre aquel, tal vez sólo los poetas hayan sabido convertir en palabra la verdad cristiana. Marías ha reproducido en varias ocasiones dos cuartetos de Francisco de Quevedo donde queda concentrada la inmensa riqueza de la corporeidad del hombre cuando la nostalgia del amor humano es prenda del Amor divino:

No me aflige morir; no he rehusado  
acabar de vivir, ni he pretendido  
alargar esta muerte que ha nacido  
a un tiempo con la vida y el cuidado.  
Siento haber de dejar deshabitado  
cuerpo que amante espíritu ha ceñido;  
desierto un corazón siempre encendido,  
donde todo el Amor reinó hospedado.

Cf. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 350-351; *La estructura social*, 303-304; *La educación sentimental*, 124.

152. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 365.

153. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 366. En efecto, la escatología cristiana ha distinguido entre eternidad, tiempo sin principio ni fin que corresponde a Dios; y *aevum*, tiempo propio de las criaturas espirituales que santo Tomás define así: «aevum est totum simul: non tamen est aeternitas, quia compatitur secum prius et posterius», *Sth* I, q. 10 a. 5. Cuando el discurso de fe habla comúnmente de la vida eterna del hombre tras la resurrección, no supone que su existencia sea desde siempre.

De modo que al referirnos al hombre resulta más ajustado a su realidad hablar de vida *perdurable* en el sentido de duración no interrumpida; que «no debe entenderse como ‘intemporalidad’, sino más bien como una ‘supratemporalidad’ que estaría por encima del tiempo de este mundo (por ejemplo, de la exclusión de los presentes sucesivos), y que no debería ser inconciliable con la *cotidianidad*»<sup>154</sup>. Un tiempo escatológico de carácter dinámico es el único capaz de atender la argumentalidad y dramaticidad que hemos descubierto en dos dimensiones esenciales de la vida personal: el amor y la felicidad. ¿No cabría considerar el amor en plenitud de presencia, dado el carácter personalizador que posee la relación con aquel a quien se ama en el plano de la historia, como potencia intensificadora de nuestra realidad como seres que aman y se dejan amar con mayor intensidad por las personas amadas y la Persona amada, Dios?<sup>155</sup> Con la cautela de no trasladar sin más la dinámica de la existencia histórica al plano de la plenitud, podemos considerar que también en la vida perdurable, la persona ostenta su identidad como pretensión de ser más. Si volvemos la vista a «la riqueza inagotable de la humanidad creada, ¿no tendrá que ser conservada, potenciada, salvada? El hombre ha acontecido de manera fecunda y complejísima sobre la tierra; no parece lícito entender su destino más alto como una simplificación»<sup>156</sup>.

#### 5.4 La visión de Dios

La comprensión *personal* del sujeto humano y del tiempo que le es propio en la vida perdurable, conjura toda interpretación banal de dicha vida como espacio de perpetuo aburrimiento donde no cabe novedad alguna. Recordemos cómo la asistencia al rostro del otro es exponente de la riqueza inagotable del ser personal. Sobre todo si nos referimos al rostro de la persona amada, objeto permanente de admiración y de penetración aun cuando se trate de una realidad finita. ¿Cabe excluir esta experiencia cuando la contemplación recae sobre la persona divina, es decir, cuando se trata de ver a Dios cara a cara? «Se puede imaginar –responde Marías– como una empresa inagotable, sin limitación, en la cual se podría avanzar siempre [...] Con ello se evitaría que la imagen de la vida perdurable sea aburrida»<sup>157</sup>. Se trataría de entender la visión de Dios, analógicamente, bajo la dinámica de la relación amorosa entre dos seres personales y, por tanto: como acción (inicia-

154. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 366-367. Cf. ID., *Persona*, 93

155. Cf. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 372-373.

156. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 92. Nos permitimos traer aquí un texto del psicoanalista A. Görres por su significativa cercanía a la sensibilidad de Marías sobre el sentido de la bienaventuranza: «El placer, la diversión, el juego, el baile; la experiencia de la belleza, de la fuerza, de la energía, del arte; el placer exquisito de conciliar el sueño después de un día agotador y dormir hasta la saciedad y, sobre todo, la ternura, nos indican que la felicidad humana no consiste sólo en la posesión continua del bien perfecto y supremo, como afirma Boecio, sino que abarca una pluralidad de bienes y conocimientos, que duran toda la eternidad. El cielo sería aburrido, si consistiese solamente en la visión beatífica de Dios. Más la bienaventuranza es también la polifonía humana y mundana de la nueva tierra», A. GÖRRES, «Caro cardo salutis», 65.

157. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 366.

tiva marcada por la *insaciabilidad* del amor), al tiempo que pasión (el *dejar ser* que estimula en el otro el nacimiento de lo más propio y lo mejor)<sup>158</sup>, que son los términos de una auténtica relación de amor. Acción y pasión de la persona que se proyecta hacia Dios con toda la complejidad de su ser y libre de toda indigencia, y acción-pasión de Dios que se acerca amorosamente a la mismidad de la persona humana. Por ello, concluye Marías, «el conocimiento de Dios, no ya en espejo y enigma, sino en la inmediatez, ‘cara a cara’, no se puede imaginar como algo inerte, sino más bien como una empresa infinita e inagotable, como una deslumbradora sorpresa creciente y sin límite»<sup>159</sup>. No en vano, junto al deseo de reposo eterno, la oración cristiana por el muerto solicita que le alumbre la luz perpetua –et lux perpetua luceat ei–, es decir, «se lo imagina despierto, alerta, abierto a la realidad»<sup>160</sup>.

---

158. Cf. J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 282. Parámetros que destierran cualquier visión de la eternidad como espacio de hastío perpetuo. Puede recordarse al respecto que para san Agustín la eternidad se define como insaciable saciedad –«insatiabilis satietas»–, es decir, eternidad que no se torna jamás monótona como efecto de contemplar siempre lo mismo, sino que se concibe como felicidad que sacia sin hartar entre al «Amén» que asiente a la Verdad inmutable, y el «Aleluya» que es fruto del Amor de Dios que exhorta a la alabanza. Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 362, 29: PL 39, 1633.

159. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 92. En otro lugar, siguiendo a Leibniz en la introducción a su *Teodicea*, invita Marías a releer la visión beatífica como ejercicio de sublime complacencia en un amor divino que es a la vez luz y ardor, es decir, conocimiento y enardecimiento. Para Leibniz la verdadera felicidad «consiste en el amor de Dios, pero en un amor esclarecido, cuyo ardor esté acompañado de luz», J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 125-126.

160. J. MARÍAS, *Persona*, 94. La teología contemporánea ha desarrollado un notable esfuerzo por presentar una visión más dinámica de la bienaventuranza. Para ello ha sido necesario poner en diálogo los caracteres que esgrime la concepción antropológica del hombre como ser personal que venimos exponiendo, con las afirmaciones bíblicas que caracterizan la nueva forma de existencia de la criatura divinizada: la visión de Dios y el ser con Cristo. Al tratar de dar cuenta del modo en que se esclarecen entre sí la acción del Cristo glorioso que revela al Padre, la unión con Cristo del hombre llamado a participar en la vida trinitaria, y la presencia escatológica del ser personal humano íntegro ante Dios («cara a cara»), la teología propone una imagen no estática de la bienaventuranza. Presentándola como espacio de encuentro y unión de la persona humana con las personas divinas en y por Cristo. Y así, la salvación escatológica del hombre consistente en la presencia inmediata a él del abismo inagotable –mútua imbricación de visión (y no visión) de Dios–, se interpreta como plenitud de vida (juicio y resurrección) en tanto participación de la comunión vital trinitaria, más que como felicidad contemplativa. Cf. J. ALFARO, «Cristo glorioso, revelador del Padre», en ID., *Cristología y antropología*, 141-182; K. RAHNER, «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», ET, III, 47-58; H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática* V, 394-400; F.X. DURRWELL, *El más allá. Miradas cristianas*, 119-144.



## CAPÍTULO V

### BREVE INVENTARIO CRÍTICO

---

A la luz de los contenidos analizados hasta aquí en la obra de Marías, damos cauce a una reflexión crítica en torno a una cuestión crucial: ¿qué posibilidad existe de cobijar esa forma diferencial de *realidad* que es la persona humana bajo una concepción del ser que proporcione asiento ontológico a lo descrito como *su* condición corporal, mundana, proyectiva, libre, amorosa, histórica, futuriza y trascendente? Tras intentar una respuesta, podemos reclamar con más rigor un aspecto del pensamiento antropológico de Marías que merece ser tenido en cuenta a la luz de la sensibilidad que la misma antropología cristiana demuestra hacia lo humano concreto: el *constitutivo* carácter corpóreo de la existencia personal.

#### 1. Hacia una ontología de la persona: con Marías y más allá de Marías

El concepto *sustancia* está singularmente ligado en la historia del pensamiento a la aprehensión metafísica de la realidad en general y, de la humana en particular. En sintonía con una parte significativa del pensamiento contemporáneo, Marías cree que, cuando se trata de la *vida humana*, es necesario alumbrar los aspectos más dinámicos de la sustancia, pues son los que mejor podrían ajustarse a la experiencia que tenemos de ese ser en constante progreso hacia sí mismo que es la «sustancia personal». De hecho, la traducción de la *ousía* griega por la *substantia* latina no ha hecho sino deflacionar la riqueza de significado inherente al original griego (*hacienda, patrimonio o haber* con el que sostenerse en el mundo)<sup>1</sup>, quedando reducido su sentido al de un en sí que permanece invariable al cambio como sustrato de una constitución ontológica (*hypokeimenon/hypostasis*)<sup>2</sup> que acaba exponiendo

---

1. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 248; ID., *Persona*, 86.

2. Explicando el sentido griego del ser a partir de su propio lenguaje, comenta Heidegger: «Todas las determinaciones hasta ahora enumeradas del ser [delimitarse, sostenerse en su término, comenzar a instaurarse-en-el-límite] se fundan y se resumen en aquello que para los griegos es sin duda la experiencia del sentido del ser y que llaman οὐσία, o más plenamente παρουσία. La habitual falta de reflexión traduce esta palabra por 'sustancia', desacertando así con todo su sentido. En alemán tenemos la expresión adecuada a παρουσία en la palabra *An-wesen* (estancia, hacienda). Con ella designamos una propiedad agrícola, un cortijo delimitado y cerrado en sí mismo. Todavía en tiempos de Aristóteles, la palabra οὐσία se empleaba al mismo tiempo en este sentido y en el de la palabra filosófica fundamental. Algo está pre-sente (*westan*); se sostiene en sí mismo y así se presenta. Es. En el fondo, 'ser' significa presencia (*Anwesenheit*) para los griegos», M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, 62.

a contradicción o empobreciendo tanto la comprensión del hombre como la de Dios en cuanto seres personales. Puesto que,

a consecuencia de esta concepción de la identidad, todas las relaciones son vistas como accidentales. «Suceden» a la auto-identidad que es sustancia permanente a la que visitan. Y así, en la medida en que se subraya aquello que sostiene o es sustancial, las relaciones que conectan una sustancia con otra acaban siendo consideradas de algún modo como relaciones externas. No son constitutivas en cuanto permanecen «fuera» de la constitución de la auto-identidad sustancial. Las relaciones se revelan periféricas a la identidad del sí mismo (*autós*)<sup>3</sup>.

En una visión así, por tanto, no resulta factible proporcionar inteligibilidad radical a esa estructura constitutiva de *trascendencia a* en que profundiza la moderna fenomenología de la condición humana. Evidentemente no se trata de renunciar a la necesidad de identidad (*autós*)<sup>4</sup>, sino de buscarla en aquella racionalidad integradora (yo y circunstancia) que es distintiva del ente humano, *su vivir*<sup>5</sup>. Marías hereda de Ortega la invitación a pensar lo sustancial del sujeto no a partir de la noción aristotélica de sustrato (*hypokeimenon*), sino de la pareja, también aristotélica, *energeia/dynamis* (acto/potencia), en cuanto clave de comprensión que muestra cómo el ser no está cerrado en sí mismo, sino abierto a lo otro, en manera tal que no haya solución de continuidad entre la esfera del ser y la del devenir. Desde este punto de vista, señala P. Gilbert:

La sustancia aristotélica, la *ousía*, debe ser entendida en función de esta comprensión de la potencia de ser. Ella posee el dinamismo del acto. Ninguna forma abstracta y gene-

3. K.L. SCHMITZ, «Selves and persons: A difference in loves?», 189. Precisamente, y desde el ángulo teológico, H. de Lubac se muestra crítico con aquella síntesis dogmática que, pretendiendo zanjar *perfectamente* una desviación de la ortodoxia, compromete el equilibrio de la síntesis que es inherente al misterio de Dios, ya sea en el seno del misterio trinitario o del cristológico: la conciliación entre absoluto y relativo, unidad y relación; o, en el caso de Jesucristo, entre divinidad y encarnación. Se trata de «sistemas que para hacer más aceptable al entendimiento la trinidad dentro de la unidad divina, empuñan hasta lo último la categoría de relación que sirve para concebir lo que son las personas, hablan de la extrema pobreza del ser personal y declaran, por consiguiente, que las tres personas divinas son ‘tan poco distintas como es posible las unas de las otras’: no son las personas divinas, se hace observar, del todo relativas las unas de las otras, y en la lista de las categorías, es la relación el *ens minutissimum*. Lo mismo se puede decir de los otros sistemas que, para asegurar mejor la divinidad de Jesucristo, minimizan las consecuencias de su encarnación, de suerte que su realidad humana se ve comprometida», H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, 193. Sobre el modo en que el pensamiento contemporáneo ha liberado la relación de su subordinación a la sustancia y sus consecuencias para la teología trinitaria: W. PANNENBERG, *Teología sistemática I*, 396-402.

4. Marías reconoce que la denominación clásica de sustancia (Boecio) alude a aquel ente autónomo en sí mismo que no puede ser concebido, por tanto, como dependiente de una determinada característica en acto. En su fuerte alegato contra el aborto, advierte que si la persona fuese producto de un consenso social, o dependiese de la operatividad de sus funciones cerebrales o capacidad de acción, entonces no sería persona; quedaría privada de su característica fundamental, que podemos llamar sustancia, y es la que designa, en definitiva, aquella forma de ser que identifica en su fenomenología de las evidencias que son propias de la vida humana como *mismidad* o estar en sí mismo.

5. Cf. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 98. «La persona se puede identificar con su soporte óptico, con la condición de que el ser que es ‘alguien’ manifieste no sólo su semejanza, sino también su diferencia y alejamiento del ser que es meramente ‘algo’», K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 90.

ral, similar y unívoca en todo aquello que existe, la com-prende. Con ousía entendemos la sustancia en la singularidad de su energía activa [...] El principio es enérgico, es un acto que se despliega más que un acto completo, una *enérgeia más que una entelécheia*<sup>6</sup>.

En esa intuición del *ser que deviene aquello que es* sustenta Marías la posibilidad de pensar lo que podríamos identificar como una *sustancia personal* (grado más excelente de ser): su asiento en el *ser* a la luz del modo en que se auto-percibe la persona humana en la experiencia de *su* estar radicada en la vida (*don* que me sustenta: identidad; y *empresa* por hacer: reciprocidad) que incluye simultáneamente el registro del pensar, el actuar-*proyectar* y, sobre todo, el co-existir-*amar*. De modo que la identidad de la persona puede definirse como metafísicamente sustantiva, al tiempo que vitalmente dramática. De acuerdo con el postulado metafísico de la vida humana como realidad radical o fundamento, la vida *me* es dada, pero no como realidad agotada en sí, sino por hacer; dicho de otro modo, si el hombre se distancia del animal por su capacidad de ensimismamiento o entrada en sí (mismidad), se revela con igual intensidad como ser alterado, esto es, como proyecto abierto libre y responsablemente al mundo, los otros y al absoluto. En otras palabras, el fondo radical de la vida propone la «prioridad ontológica del yo»<sup>7</sup> como entidad que se responsabiliza de sí en el otro de sí y, por tanto, *es* para sí. La misma analítica de la vida, que presenta ésta como radical metafísico, pone de manifiesto que el tú –digamos con Fichte el «no-yo»– no es totalmente ajeno o frente al yo, sino que contribuye a esclarecer sus interrogantes esenciales, los que atañen a su origen y destino, en suma, a su identidad. *Tú* se presenta bajo diversas formas de trascendencia de *mi vida* (yo): como aliedad (mundo), alteridad (los otros) y absoluto (Dios); nunca como com-posición del yo (idealismo). Más aun, ante ese tú, sobre todo en tanto alteridad y absoluto (diálogo amoroso), mi yo puede reconocer a su vez que *es* un tú, que su autonomía no peligra sino que queda garantizada en su propia consistencia subjetiva; en definitiva, que soy persona<sup>8</sup>.

En la intersección entre el punto de vista metafísico que proporciona la analítica de la *vida* humana y el estudio de la múltiple expresividad que anima la estructura empírico-vectorial del *hombre*, se enmarca la percepción de la vida personal como acto de co-presencia, en su desde (origen) y su hacia (destino). La justa necesidad

6. P. GILBERT, «Differenza e persona», 90-91. Para un análisis del problema de la sustancia en la metafísica clásica a la luz de los caracteres distintivos de la respuesta aristotélica a la pregunta por el ser en sentido propio, y sus posibilidades para una metafísica de la persona, puede verse también: J. SEIFERT, *Essere e persona*, 307-325. Cf. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 325-351; donde el autor presta especial atención a la apropiación de la ontología aristotélica por parte de Heidegger y Spinoza.

7. Tomamos esta expresión de la introducción que dedica Marías a Fichte en su antología de textos antropológicos. De Fichte valora Marías «su interpretación de la realidad del yo de un modo dinámico, activo, como un puro hacer, actividad, agilidad o hazaña: *Tathandlung* [...] Y esto le lleva a palpar genialmente la realidad misma de la vida», J. MARÍAS, *El tema del hombre*, 257.

8. «Una cosa es una individuación verdadera aun dentro de una especie, en unicidad inequívoca como deja ver la mónada que es y consiste en una perspectiva cósmica única e irrepetible del universo. Otra cosa es que la perspectiva sea comprensible o pueda existir sin las perspectivas que la determinan y son determinadas por ella», A. ANDREU RODRIGO, «Julián Marías: *El tema del hombre* y la teología», 42.

moderna de afianzar la realidad del yo, en tanto *res cogitans*, se presta a equívoco cuando se identifica en absoluto como fuente de verdad segura y definitiva. En realidad, *yo pienso* es un acto segundo respecto de *yo vivo*; pues vivir es prueba de que no soy la fuente de verdad, sino que ésta me precede. Soy el ser que nace: no como fruto del decurso biológico, sino originariamente, es decir, soy nacido. Soy *yo* asombrado ante el *tú* antes de pensar sobre mí. Recordemos la aproximación hecha por Marías a la relación humana padre-hijo, al definir «el mapa del mundo personal»: el padre no es sin el hijo y viceversa. La *relación* entre ambos forma parte de lo que son esencialmente, *personas*. Y, precisamente por ser personas, ninguno de los dos es una realidad reductible a la del otro, sino nueva, íntima, íntegra.

Dicho esto, ¿cuánto podría beneficiarse un planteamiento como éste de una ontología trinitaria? En la tradición cristiana, el razonamiento teológico enriquece el antropológico cuando trata de esclarecer la dinámica de la vida humana a la luz-modelo de la Trinidad personal en la Unidad de la vida divina (*ousía*). En efecto, para una antropología cristiana no es suficiente afirmar que el ser personal del hombre procede de una relación originaria al Dios Creador (Amor *difusivo*), sino que dicha relación hace del hombre un ser intrínsecamente referido o relacionado; no puede subsistir aislado, de igual modo que las personas divinas se encuentran mutuamente unidas por su esencia una y común. En rigor, esta intuición no es ajena a Marías; sin embargo, a pesar de reconocer que «lo que el raciocinio nos muestra como propio de Dios sirve para hacer comprensible en su raíz más profunda el ser mismo del hombre, imagen de la Divinidad»<sup>9</sup>, tal vez fue su excesiva fijación en las fallas de la teología neo-escolástica dominante en la España de la primera mitad del siglo XX<sup>10</sup>, la que impidió a nuestro filósofo una mirada más decidida al misterio trinitario como referente analógico sobrenatural para la concepción racional de la vida personal humana.

Tras recordar la concepción tomista del concepto hipóstasis como *esse personale* caracterizado como proceso permanente o *actus essendi*, H. Mühlen apunta las dificultades generadas para el personalismo contemporáneo por «una neoescolástica unilateral que ha reducido a un estado ‘estereotipado’ el *esse* de la vieja escolástica»<sup>11</sup>. Como advierte un comentarista, el verdadero problema para nuestro

9. J. MARIAS, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 62. Zubiri es para nuestro autor el referente más cercano de esta interrelación. Basta leer el modo en que estudia el filósofo vasco el paisaje metafísico sobre el que se dibuja la concepción de la teología griega en torno al Ser de Dios. Cf. *Naturaleza, Historia, Dios*, 463-481.

10. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *España por pensar*, 233-248; ID., *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva*, 32-64; M. GESTEIRA, «La teología en España», 333-355; C. VALVERDE, «Los católicos y la cultura española» (con bibliografía fundamental); D. DE PABLO MAROTO, «La teología en España desde 1850 a 1936»; E. VILANOVA BOSCH, «La teología en España en los últimos 50 años»; J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN, «Cien años de estudios eclesiásticos en España»; J. ANDRÉS-GALLEGO-A., M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea II. 1936-1999*.

11. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 398-399. Tratando de determinar una visión del hombre que pueda ser fundamento de la eclesiología y la doctrina de la gracia, Mühlen vuelve sobre la concepción tomista de la persona liberándola de cualquier sospecha de «sustancialismo rígido» al relacionar la concep-

filósofo (y el magisterio orteguiano) era la sustancia aristotélica entendida al estilo de la *neo-escolástica*:

El verdadero concepto de sustancia tiene que ser aquel que en su movimiento confiesa su insuficiente inseidad y sustancialidad y lleva el ofrecimiento al otro y la recepción del otro. Yo encuentro y descubro mi yo en su lugar propio, el cual es, más que la frontera del otro, la mirada del otro con todo lo que en la mirada humana va. ¿Qué quería decir Ortega cuando señalaba que Aristóteles interfería cada vez que el cristianismo iba a plantearse el problema de la vida desde su intuición propia? Si su intuición más propia es la Trinidad (ese misterio del ser en su reciprocidad trina, eterna y plena), quería decir que el concepto de sustancia (escolásticamente entendida) con que se asienta la solidez de cada individualidad, no da de sí todo lo que necesita la vida, y vida humana<sup>12</sup>.

En su planteamiento de la determinación creatural-amorosa del ser personal Marías admite que una ontología de la persona sólo es posible como ontología del nosotros. Y aunque encontramos en nuestro autor el reconocimiento del ápice de la revelación neotestamentaria en la definición de Dios como *ágape* para designar el ser personal divino en su originaria auto-relación, y la virtud de ese *ágape* no sólo como fundamento de la dinámica del ser personal divino *ad intra*, sino también *ad extra* –como difusivo hacia la criatura–, se echa en falta el avance decidido hacia una abierta analogía con el modelo eminente de la misma: el Ser Trino de Dios que la revelación identifica como misterio de *vida personal* –unidad en reciprocidad–, en grado infinito o absoluto.

Quizás no sea científicamente justo pedir al filósofo que asuma competencias propias del teólogo; no obstante, sí parece adecuado reclamar al mismo filósofo una lectura más a fondo y matizada de la historia de la tradición filosófico-teológica en torno a la determinación del ser personal. Digámoslo de manera breve. Aun en la validez genérica de su crítica al carácter excesivamente formal de un pensamiento sustancialista, que ejemplifica particularmente en la metafísica tomista, Marías parece desconocer las posibilidades de la metafísica del ser de santo Tomás; quizás, repitámoslo, por haber quedado anclado en el tomismo que ha predominado en el panorama de los estudios filosóficos en España durante la primera mitad del siglo XX. Es cierto que una buena parte de la tradición occidental ha hecho de la noción de Boecio un constante punto de referencia: *la persona es una sustancia individual de naturaleza racional*. Sin embargo, una lectura atenta

---

ción moderna de la persona como «yo a priori» con la definición tomista de la esencia del alma como acto primero (ser o *actus essendi*) en cuanto ordenado al acto segundo (actividad o *actus agendi*). «El alma en cuanto alma ('yo' a priori) es el supuesto (*subest*) de sus potencias (espíritu y corporalidad) y como tal se ordena a la actividad. Aquí se esclarece un poco lo que santo Tomás y toda la escolástica llaman también 'hipóstasis', refiriéndose al pensamiento de la antigua Iglesia sobre la persona», ID., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 397 (toda la argumentación, p. 391-408).

12. A. ANDREU RODRIGO, «Julián Marías: *El tema del hombre* y la teología», 41. Bien entendida, la crítica de Ortega y Marías a la conceptualización griega de la fe cristiana no apunta al peligro de una, digamos, helenización del cristianismo, sino al peligro de una reducción de la comprensión del hombre al plano del naturalismo propio de los antiguos; que lleva a olvidar que el fundamento al que se encuentra *religado* el hombre no es la naturaleza (cosa), sino Dios (persona).

de su recepción en la antropología de Tomás de Aquino no permite concebir la sustancia personal sin más como *sustrato* estático en contradicción, por ejemplo, con el dinamismo de la subjetividad intencional, el ejercicio de la libertad, la capacidad de amor o la historicidad que definen el ser personal; sino que la sustancia personal ha de entenderse fundamentalmente como un distintivo y único acto de ser –*actus essendi*– en que radican naturalmente todos aquellos caracteres que actualizan la sustancialidad individual (identidad) desde el nivel que corresponde a la existencia de la persona humana hasta el propio de la persona divina: *auto-comunicación y auto-trascendencia, relacionalidad y receptividad activa*<sup>13</sup>. Son los atributos que, según W.N. Clarke permiten rebasar el esquema aristotélico del paso de la potencia al acto:

Santo Tomás va considerablemente más allá al hablar de un dinamismo intrínseco a cada ser en cuanto ser auto-comunicativo, en orden a compartir con otros su propia bondad, a poner continuamente en acto otra actualidad que es en cierto modo como la propia [...] Es la existencia misma (*esse*) la que se torna ahora para Tomás raíz última de toda perfección, donde unidad y bondad como atributos o propiedades trascendentales son aspectos de la inagotable riqueza del ser en sí. Una vez superado el realismo platónico de las ideas, que prohibía la localización de las mismas –en cuanto múltiples– en el Uno supremo, el Ser Supremo de santo Tomás, Acto de Existencia puramente subsistente, puede ahora llegar a ser identidad de inteligencia y voluntad, y la intrínseca auto-difusividad de la Bondad convertirse en amor personal, auto-comunicativo. La cuestión última reside ahora en mostrar por qué todos los seres, por el hecho de que son, poseen este dinamismo natural hacia la acción auto-comunicativa: todos ellos son diversos modos de participación de la bondad infinita de la Fuente Una, cuyo propio ser es amor que se auto-comunica. La integración entre tradición aristotélica y neoplatónica ha llevado lejos la reflexión, pero una filosofía cristiana, valiéndose de la propia autorevelación de Dios en la doctrina de la Trinidad (tres Personas en un único Ser Divino), puede iluminar la naturaleza misma del ser sobrepujando el logro de la razón humana. La doctrina de la Trinidad implica que la íntima naturaleza del ser supremo –incluso antes de su difusión en la creación– es un proceso extático (más allá del tiempo y el cambio) de amor que se auto-comunica<sup>14</sup>.

13. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* I, 43: «nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est»; *Summa contra Gentiles* II, 7: «Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu»; *Summa contra Gentiles* III, 113: «Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei»; *De potentia*, q. 2 a. 1: «natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est»; *Sth* I, q. 19 a. 2: «Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est»; *Sth* I, q. 105 a. 5: «omnis res sit propter suam operationem».

14. W.N. CLARKE, *Person and being*, 9-11.

Interpretando los caracteres del *actus essendi* propio del *esse* personal en santo Tomás podemos leer de nuevo en Gilbert:

El acto de ser no se ejerce de igual modo en todas las sustancias. La sustancia mineral, decían algunos escolásticos, es una «quasi-sustancia». Es demasiado pasiva, dependiente, «quasi» carente de actividad interna, «quasi» sin un acto efectivamente activo. La persona ostenta en nuestra experiencia singular el *actus essendi* más auténtico, de modo más perfecto que cualquier otra sustancia. Estas consideraciones de Tomás de Aquino recuerdan cuanto había subrayado ya Juan Damasceno. «La persona, escribía el teólogo de San Saba en su *Dialectica*, se expresa a sí misma mediante sus operaciones y propiedades, dando de sí una manifestación que la distingue de otras de la misma especie». La sustancia actúa expresándose. Ejerce su peculiar acto haciéndose efectiva en la naturaleza. La sustancia en acto despliega un éxtasis. La persona, o sea, la sustancia más perfecta, se expresa aconteciendo activamente en el mundo. Sin su expresión su acto quedaría sin energía, como pura entelechia amorfa<sup>15</sup>.

Tomás puede considerarse un punto clave en la transformación que opera la teología clásica sobre las formas categoriales del pensamiento antiguo (sustancia-accidente) al concebir el acto de ser propio de las personas divinas. Recogiendo las intuiciones tanto de la teología oriental como de la occidental sobre la idea de persona divina bajo la denominación del ser que es sustancia y relación (Agustín)<sup>16</sup>, la síntesis de santo Tomás –al concebir como *subsistencia* el modo supremo de existencia individual<sup>17</sup>–, favorece el paso del predominio de una concepción *sustancialista* (cerrada) de la persona que ponía en peligro tanto la identidad de Dios, en su misterio trinitario, como la caracterización de su relación con el hombre, hacia la concepción de la persona divina (aplicable por analogía al hombre) como relativa y subsistente (abierta)<sup>18</sup>. En el último capítulo de nuestra investigación veremos

15. P. GILBERT, «Differenza e persona», 92-93.

16. «Escuchemos de nuevo a Agustín: ‘En Dios no hay accidentes, sino solamente sustancia y relación’ [Enarraciones sobre los salmos, 68, I, 5]. En esas palabras se esconde una imagen revolucionaria del mundo: se quiebra el dominio total de la idea de sustancia y se concibe la relación como una forma primigenia de lo real del mismo rango que la sustancia. Así se puede superar lo que hay llamamos ‘pensamiento objetivado’ y se nos revela una nueva dimensión del ser», J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 156.

17. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9, a. 2 ad 6. «Conceptus personae pertinet non ad essentiam sive naturam, sed ad subsistentiam essentiae», *Sth I*, q. 39 a.1.

18. *Sth I*, q. 29 a. 4. Cf. J. MOUROUX, *Sentido cristiano del hombre*, 164-178. Sobre la recuperación de la significación del *acto de ser* en santo Tomás y su fecundidad para una filosofía de la persona que, sin perder de vista su raigambre clásica, se abre a una fenomenología de la condición humana, puede leerse: J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación*, 37-44; M. MANGIAGALLI, «Ἐνέργεια e παρουσία. Ontologia dell’atto e metafísica della presenza»; M. PANGALLO, «Attualità del tomismo per la antropologia teologica». Nos ha resultado especialmente significativo al respecto, y en el contexto de la metafísica orteguiana de nuestro autor, la lectura que hace C. Fabro de la visión aristotélica del acto de ser a la luz de la concepción tomista del *ens* mediante la pareja participado-participante que se desprende del análisis del orden del Ser: el *Esse-actus essendi* que es acto fundante de todo acto y plenitud de toda perfección (Libertad y Amor), en lugar de volver sobre sí (como el dios aristotélico, acto puro), se comunica al *ens-actus essendi* (hombre y mundo) mediante la creación, que es acto libre y amoroso e implica la *participación* al *ens* del acto de ser divino; en manera que aquel resulta así semejante a Dios. Cf. C. FABRO, «L’emergenza dello *esse* tomistico sull’atto aristotelico: breve prologo. L’origine trascendentale del problema».

que la reconquista de esta ontología de la persona divina representa para la teología la posibilidad de contribuir a una renovada conceptualización de la identidad y estructura del ser personal humano cuya clave no sólo reside en *lo que* es (naturaleza), sino en *quién* es (persona). Aludiendo a la síntesis favorecida por santo Tomás, escribe el teólogo M. Bordoni:

El significado mismo del ser se enriquece en una perspectiva nueva, «personológica» [...] indicando no una sustancia aislada, sino una relación que alcanza su plenitud en Dios mismo, que ya no es concebible singularmente, en su propia unicidad, sino comunitariamente, como un nosotros de personas que funda el sentido de cualquier otro ser personal que solo en la relación al otro alcanza a ser sí mismo, la plenitud de su propia individualidad [...] en realidad, el modo en que el concepto persona se ha fraguado en la teología y filosofía de inspiración cristiana, nos sitúa ante una concepción de la estructura del ser a la luz de aquella «dialéctica de la identidad» que no solo no excluye, sino que se decide en su significado último y definitivo en la «dialéctica del amor-comunión»<sup>19</sup>.

La sustancia, modulada como *acto de ser* de la persona, es fuente originaria de la constitución ontológica que es propia del ser personal: mismidad (auto-conciencia) en la alteridad (mundo, cuerpo, prójimo, absoluto...); ya se entienda como *individua substantia, incommunicabilis existentia* o *subsistentia in natura intellectuali*<sup>20</sup> en las respectivas definiciones clásicas de Boecio, Ricardo de San Víctor y Tomás de Aquino<sup>21</sup>; para ellos, en ningún otro ser como en el personal es posible identificar la realización singular (perfecciones existenciales y operativas) en la más profunda unidad—cuerpo y alma<sup>22</sup>— que *hacer ser* lo diferente<sup>23</sup>. Visto así, ¿acaso no cabe incluir en esta percepción de la gran escolástica esos dos principales *signa personae* que, según Marías, denotan *su vivir* (acto de ser) con mayor radicalidad en cuanto

19. M. BORDONI, «Il contributo della categoria teologica di persona», 54-55.

20. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9 a. 3.

21. Tras señalar las precisiones que Tomás de Aquino y Ricardo de San Víctor suman a la definición formal-ontológica que reciben de Boecio, la enciclopedia teológica que edita el alemán Karl Rahner y su grupo de colaboradores se apoya en los caracteres que proponen para formular una definición actual de persona cuyas notas forman parte del patrimonio de la *antropología trascendental* que Karl Rahner propone como base renovadora de la teología dogmática contemporánea: «Persona no significa aquí la ‘esencia’, la ‘naturaleza’ sino el acto siempre singular, total e indiviso, inmediato e insustituible, la realidad, la existencia de una naturaleza espiritual. Esta realidad es el hecho de poseerse a sí mismo y, por tanto, de tener en sí su propio fin, es la forma de realidad que presenta la libertad de un ser espiritual, en la que se funda su intangible dignidad. Es evidente que este concepto preferentemente formal de persona adquiere su contenido por la ‘naturaleza’ del ser espiritual en cuestión, y por el grado de realidad que adquiere su libertad en lo referente a la posibilidad de tomar posesión de la propia naturaleza», M. MÜLLER-A. HALDER, «Persona», SM, V, 445.

22. Cf. *Sth* I, q. 75, a. 4 ad 2.

23. Queda aquí supuesto que las conquistas antropológicas del pensamiento cristiano tienen su razón de ser en la búsqueda de una definición de persona que pudiese asumir análogamente, sin graves inconvenientes, toda la jerarquía del ser que es y se dice de naturaleza personal, es decir, Dios, los ángeles y el hombre. Sobre este proceso y, atendiendo en modo particular, el desarrollo del modelo «teo-onto-lógico» desplegado por santo Tomás: A. MILANO, «La persona fra storia e teologia. Quale eredità, quale futuro». Sobre la recepción contemporánea del concepto tomista de persona: H. SEIDL, «The Concept of Person in St. Thomas Aquinas: A Contribution to Recent Discussion»; TH. D. WILLIAMS, «What is Thomistic Personalism?»; E. FORMENT, «El personalismo de Santo Tomás».

derecho de naturaleza (don) y empresa por hacer (tarea): la referencialidad proyectiva entre yo y circunstancia, y la dinámica trascendente de la alteridad amorosa arraigada en la corporeidad sexuada?

En todo caso, señalemos para concluir, la obra de nuestro autor ha debido enfrentar, como los clásicos, la dificultad de aferrar la riqueza inagotable del ser personal del hombre en sus rasgos paradójicos; aquellos de los que, tal vez, sea el rostro su manifestación más acabada. A saber: (1) el carácter singular de su perfección, en cuanto el sujeto humano es *ya* persona en el plano ontológico (*innovación radical de realidad* o *sí-mismo*) que, sin embargo, *todavía no* puede considerar su ser como dotación plena y perfectamente dada, sino en camino (en clave de finalidad vocacional), como relato que ha de pasar por el trance de su libre desarrollo narrativo ante sí, ante el otro y ante Dios en su autodescubrimiento como *proyecto* abierto y criatura de *condición amorosa*; (2) la naturaleza del ser personal se define como mismidad intransferible o *yo* que, no obstante, *consiste* en historia en cuanto *vocación* íntima a realizar esa posibilidad originaria de sí en apertura a su *circunstancia* que es mundo (aliedad), prójimo (alteridad) y absoluto (fundamentalidad); (3) la persona es relación jamás plenamente resuelta entre la opacidad de su interior mundo espiritual y la transparencia de su presencia corpórea (*alguien encarnado*).

## 2. Cuerpo biográfico frente a reduccionismo biológico

Si hay algo que no permite una definición teóricamente pacífica y definitiva de la persona es su cuerpo. Uno de los filones más significativos de la antropología de Julián Marías reside en su interés por lo corpóreo en relación con la identidad de la persona. Un interés que, para nuestro filósofo, no sólo tiene su raíz en el vasto horizonte de los nuevos saberes empíricos que vuelven su vista al significado de la corporeidad humana, sino fundamentalmente en la pregunta por una fenomenología originaria de la vida humana que había sido olvidada poco a poco por la filosofía idealista. Su recuperación pasa, para esta perspectiva, por la apelación a una fenomenología material –una fenomenología del cuerpo–, que es, al mismo tiempo una fenomenología de la trascendencia. Marías se apoya para ello en las intuiciones que recibe del estudio del *sentido íntimo* como modo primario de entrar en contacto consigo mismo del que se ocupan Maine de Biran<sup>24</sup> y Gratry, de «la *intuición de la propia sustancialidad* o *tacto espiritual* revelado en la necesidad de persistencia»<sup>25</sup> que Unamuno concentra en el amor, y del postulado orteguiano del cuerpo como frontera sutil (*intra-cuerpo*) entre el mundo de las vivencias más íntimas y las posibilidades de su expresividad exterior como vía de salida del yo al mundo y a los otros. Intuiciones que hacen saltar de su seguridad el racionalismo

24. «La simple palabra *yo* –dice Maine de Biran– lleva consigo el hecho completo de la existencia, pues sólo el individuo, constituido por el sentido íntimo de su personalidad, puede darle sentido a ese vocable», J. MARIAS, *San Anselmo y el insensato*, 174-175.

25. J. MARIAS, *Miguel de Unamuno*, 194.

filosófico, al tiempo que propician la asunción de una actitud metafísica que enfrenta los problemas radicales frente a todo positivismo. Este círculo inmediato no puede dejar de reclamar, sin embargo, otros dos exponentes que han contribuido a afianzar la singularidad de la experiencia corpórea en el pensamiento contemporáneo, y de modo particular en Marías: E. Husserl y G. Marcel.

Para E. Husserl el saber de conciencia está connotado originariamente por el sentir y el hacer; es decir, la relación entre yo y el mundo no es de simple sujeto frente a objeto sino más compleja, dado que la intencionalidad subjetiva está determinada por la referencia a la *propia* corporeidad como mediación del mundo para mí en sus esenciales dimensiones de espacio y tiempo<sup>26</sup>. Lo que resulta más interesante de la visión husserliana del cuerpo –aun en la dificultad objetiva que entraña su discurso–, es su contribución a la relación entre el yo propio y el yo ajeno, es decir, a la ubicación de la experiencia del otro en el seno de una fenomenología trascendental. En la medida en que puedo aprehender mi cuerpo como cuerpo vivo inserto en la dinámica de mi intencionalidad subjetiva, cuando otro yo entra en mi ámbito perceptivo puedo interactuar con su propio mundo y aprehender a ese tú de manera analógica como otro cuerpo vivo, como *alter ego* que está implicado en mi *ego*. Es el tema de la quinta meditación cartesiana acerca de una posible empatía del ego trascendental al asistir a la experiencia del aparecer del otro<sup>27</sup>. Mediante la intersubjetividad, trata Husserl de huir del solipsismo del sujeto o de su interpretación meramente subjetiva<sup>28</sup>.

G. Marcel<sup>29</sup>, por su parte, considera la corporeidad del hombre un dato primario, punto de partida básico de toda acción reflexiva<sup>30</sup>. No puedo, como Descartes, situarme fuera del cuerpo y hacer de él un objeto (*un* cuerpo) que no tiene nada que ver conmigo ni yo con él. Ése es el cuerpo de la anatomía, la medicina, la fisiología y el resto de ciencias. En cambio Marcel propone reflexionar sobre el papel de la experiencia de *mi* cuerpo. Y, aunque reconozca la dificultad de concebir esa experiencia de mi cuerpo de manera clara y distinta, cabe pensar ese posesivo no en su

26. «La cosa que cada yo encuentra como su cuerpo se distingue de todas las restantes como cuerpo propio [*Eingenleib*] que siempre e inevitablemente se encuentra ahí en la esfera perceptiva actual, que es percibido de un modo propio y es el miembro central permanente de la comprensión del entorno cósmico. Todo lo que no es cuerpo aparece referido a él, tiene con relación a él una cierta orientación espacial que le es continuamente consciente: como derecha e izquierda, delante y detrás, etc., y, del mismo modo, temporalmente, como ahora, antes o después», E. HUSSERL, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, § 2, 50.

27. Cf. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, § 42-62, 135-203.

28. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 403.

29. Al reseñar los autores que contribuyen a la concepción de lo empírico-corpóreo en Marías como elemento estructural de la auto-experiencia humana situado «más acá de las analíticas existenciales que pusieron en circulación algunos discípulos del mismo Husserl», Pilar Roldán en su, por otro lado, magnífico estudio, se olvida de Gabriel Marcel. Cf. P. ROLDÁN, *Hombre y humanismo en Julián Marías*, 139-143. Creemos que no conviene olvidarlo en este elenco de influencias; y no sólo porque Marías mantuviese un amistad personal con él, sino por su sintonía con la visión del filósofo francés acerca del papel de lo empírico-existencial en la vida del hombre.

30. Cf. G. MARCEL, *El misterio del ser*, 79-120. Nos referimos a las lecciones quinta y sexta donde el filósofo ha profundizado explícitamente en su visión de la corporeidad.

carácter instrumental respecto del principio espiritual, sino en el sentido de que no me es posible separarme de mi cuerpo. Mi ser-en-el-mundo no pertenece a una vida espiritual o a una vida corporal en sentido puro, sino que soy-en-el-mundo como espíritu *encarnado*, unido a mi cuerpo *esencial* y no accidentalmente. A esta experiencia de mi cuerpo es lo que llama Marcel relación de *intimidad* entre yo y mi cuerpo. Mi cuerpo es una unidad *sui generis* en tanto mío y, como tal, in-conceptualizable. No pienso en mi cuerpo, sino que lo siento; por ello habla Marcel de la mediación sin-patética en mi cuerpo. Si quiero pensar esta experiencia de mi cuerpo no puedo hacerlo sino mediante conceptos que apunten en esa dirección del sentir lo que es mío. Para ello resulta de gran valor remitir la acción del pensar a la experiencia de la realidad tal y como la encuentro en mi vida ordinaria.

Éste es el universo reflexivo en que se inscribe el sentido que tiene lo que Marías denomina la *estructura empírica* de la vida humana. Las estructuras analíticas –ya sea la analítica de la vida en Ortega o la analítica existencial de Heidegger– son un punto de partida necesario, pero corren el riesgo de convertirse en espacios vacíos que manejan, al estilo de una fórmula matemática, magnitudes abstractas, si no se actualizan mediante el contenido de la circunstancia, el plano de la vida de carne y hueso<sup>31</sup>. En realidad, una teoría analítica de la vida humana o de la existencia se apoya sobre una serie de supuestos sin los cuales no es posible acceder al significado de la vida humana individual (expresión que Marías intercambia habitualmente por el término persona). La estructura empírica de la vida no hace sino traer a la luz esa cadena de supuestos o cualificaciones que desvelan el modo de ser fáctico al que se adscribe la existencia personal humana. Lo empírico está sujeto a la *variación* y al cambio, es, de hecho, el espacio de las posibles variaciones de lo humano a lo largo de la historia (como sucede cuando la tecnología expande nuestros sentidos más allá de sus posibilidades naturales, o la esperanza de vida del hombre ha ido aumentando con el progreso). Y, no obstante, esas cualificaciones empírico-humanas (y variables) forman una *estructura* y no son, en consecuencia, accidentales. En el plano analítico podemos pensar teóricamente que la vida humana tuviese otro contenido sin que por ello quedase invalidado el análisis; pero, insiste Marías, *de hecho* la vida humana ocurre en una específica forma corporal (mundana, temporal, mortal) que pone ante nosotros nuestra experiencia de la vida. El aserto *yo soy yo y mi circunstancia* seguiría siendo válido si tuviésemos la oportunidad de vivir en un mundo distinto del conocido, pero el contenido empírico y corpóreo podría diferir (como de hecho lo hace entre las diversas razas, culturas y periodos históricos) porque es *un* requisito de cualquier analítica de la vida o de la existencia del hombre.

Por ello resulta conveniente, aprovechando la oportunidad que brinda el castellano, distinguir entre ser y estar. *Ser, sein, essere* o *être* suelen referirse a estados o

---

31. El entendimiento analítico es incapaz de fundar por sí solo la dialéctica en que vive la persona y resulta, a la postre, la experiencia que sostiene todo análisis: su ser *in se* (incomunicable en acto) al tiempo que *ad aliud* (comunicable en acción). Cf. P. GILBERT, *La simplicidad del principio. Prolegómenos a la metafísica*, 357.

condiciones abstractas, mientras que *estar* se refiere a la presencia en una situación concreta. Estar se refiere a la estancia en aquello que me rodea o *circunstancia*. Es lo que sucede cuando vivo: *estoy* viviendo, no *soy* viviendo. Yo *me* encuentro *estando*, es decir, en un modo muy concreto (empírico) de interacción (vectorial) con lo que me rodea: *proyectándome* en mi circunstancia. Mi estar en la vida, a la luz de su estructura empírica, es simultáneamente biográfico o argumental, es decir, es una instalación activa por la que hago emerger la realidad como tal ante mí, la descubro como real al tender hacia ella viviendo como hombre, en mis posibilidades y límites. La sensibilidad, la sensorialidad, la sexualidad, la edad, el lenguaje, la raza, la finitud temporal, los usos y vigencias sociales, etc., son, con diversos grados de intensidad, las posibilidades y límites de esa «circunstancialidad humana que es corpórea o, si se prefiere, la vida humana está encarnada; cada uno de nosotros tiene su propio cuerpo con el cual hace su vida»<sup>32</sup>.

Todos estos análisis fenomenológicos sobre la condición de ser-cuerpo denuncian tanto su olvido en la filosofía de la modernidad, como su constante manipulación por un pensamiento biocéntrico<sup>33</sup> que amenaza, en su pretensión de *asegurarla*, la integridad *personal* del hombre viviente<sup>34</sup>. Vivimos en una época histórica extremadamente preocupada por asegurar la salud y el bienestar del cuerpo humano que, al mismo tiempo y paradójicamente, ha hecho de él objeto manipulable, poniendo en entredicho la «integridad» de su humanidad (cf. GS 27, § 3). El análisis de la fenomenología del cuerpo concluye que ni mi cuerpo es totalmente ajeno o indiferente a mi realización personal, ni yo soy totalmente reducible a mi cuerpo<sup>35</sup>.

En efecto, la antropología filosófica contemporánea ha contribuido a recuperar los vínculos entre materia y espíritu, naturaleza y cultura, razón y experiencia que buena parte del pensamiento occidental se había acostumbrado a mantener separadas: por un lado la naturaleza con sus procesos y leyes propias y, por otro, la cultura y el espíritu como exponentes de libertad respecto de la condicionalidad biológica.

32. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 92.

33. Cf. I. SANNA, *L'Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 350.

34. Es decir, su intransferible y único *sí mismo* a quien las seguridades que fabrica el progreso civilizador despreocupa de la responsabilidad y dramatismo propios de aquel cuya intransferible individualidad personal se define como «utopía incitante», e «impide la total volatilización del hombre como hombre, y su taciturno reintegro en la escala animal, en la plena y definitiva alteración», J. ORTEGA Y GASSET, «El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]», OC., X, 149.

35. Ésta es la idea de fondo que preside estas palabras de Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*: «El cuerpo del hombre es salgo esencialmente distinto de un organismo animal. La confusión del biologismo no se supera por añadirle a la parte corporal del hombre el alma, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial y, además, predicar más alto que nunca la elevada estima en que se debe tener al espíritu, si después se vuelve a caer en la vivencia de la vida [...] Que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, desde la perspectiva de las ciencias naturales, no prueba en modo alguno que en eso 'orgánico', es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre [...] Así como la esencia del hombre no consiste en ser un organismo animal, así tampoco esa insuficiente definición esencial del hombre se puede desechar o remediar con el argumento de que el hombre está dotado de un alma inmortal o una facultad de raciocinio o del carácter de persona», M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, 28-29. Cf. M. DUFRENNE, *La noción de «a priori»*, 147-163.

No es la propia autoconciencia a modo de centro impermeable, la que garantiza la identidad del ser humano. Éste es más bien una compleja estructura que se comprende desde sí mismo en franca apertura y diálogo con el mundo, hibridado con aquella parte de sí que percibe más cercana, y es a la vez cauce y límite para la interacción con lo otro, los otros y el absoluto<sup>36</sup>.

Pero de igual modo que no nos es posible obviar la dimensión fáctica de la realidad humana, tampoco puede olvidarse que yo no soy totalmente reducible a mi materialidad; y que por más que la manipule para mejorarla, reconstruirla o embellecerla, no será suficiente para desvelar el argumento (relato, drama) de mi identidad<sup>37</sup>, para aceptar el reto de las últimas preguntas. Yo soy un todo cuya descripción psico-física no es exhaustiva de mi experiencia total, por eso tiene sentido hablar de persona, no sólo de ser humano; no existe una estructura empírica de la vida humana que sea autosuficiente o circular, ajena a la identidad diacrónica de la persona. Dicha estructura empírica no sólo excede el *corpus* en cuanto organismo cognoscible, sino que parece requerir un nivel de análisis más radicalmente diverso de él mismo, el universo personal. «En este sentido se puede decir con Marx –escribe Mounier– que ‘un ser que no es objetivo no es un ser’, a condición de agregar en el acto que a un ser que fuera solamente objetivo le faltaría este cumplimiento del ser: la vida personal»<sup>38</sup>.

La antropología cristiana puede beneficiarse en su discernimiento de una reflexión que, como la misma revelación, exhibe la dignidad *eucarística* del cuerpo humano. Como señala la expresión de *Gaudium et Spes*, el hombre no puede quedar reducido a una partícula de la naturaleza, ni a un átomo anónimo de la ciudad humana, pues goza de una capacidad de interioridad por la que es capaz de remontar el universo entero (cf. GS 14, § 2). Es así, en tanto espíritu encarnado, como el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. En suma, la carne del hombre apropiada por el Hijo, muestra en plenitud –escribe H.U. von Balthasar–, «que palabra y concepto (como *verbum mentis*) no son capaces de vida sin el continuo retorno a la imagen (*conversio ad phantasma*); separados de ella se convierten en un mecanismo muerto»<sup>39</sup>.

---

36. Así remata Guardini su estudio en torno al sistema de los contrastes que definen la vida humana como experiencia de interioridad y exterioridad, estaticidad y dinamicidad: «La vida se experimenta a sí misma como un conjunto (*Zusammenhang*). Adivinamos la continuidad de la línea corpórea, la conexión interna de la forma plástica, de todo el ser corpóreo. Vemos cómo una parte y otra se ensamblan en órganos y miembros; y un órgano y otro en el todo corpóreo», R. GUARDINI, *El contraste*, 124.

37. Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual*, 233.

38. E. MOUNIER, «El personalismo», en ID., *Obras Completas* III, 469.

39. H.U. VON BALTHASAR, *Teológica* II, 244. Donde el teólogo acude al análisis que hace Ortega y Gasset del lenguaje del cuerpo para ejemplificar el poder expresivo de la carne humana como capaz de un logos que presenta al hombre, en su identidad corpóreo-espiritual, en conexión con el resto de esferas de realidad de las que participa y él mismo unifica: el mundo, los otros y Dios. El hombre Jesús representa la plenitud de ese discurso de la carne que está a disposición de todo hombre.



## CAPÍTULO VI

# PERSPECTIVAS PARA UNA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

---

### 1. Introducción: estructura *adámica* y destino *crístico*

Tras el espacio dedicado al análisis y valoración de la concepción del hombre como ser personal a la luz de la obra de Julián Marías, se impone la tarea de explicitar la fecundidad de sus resultados para una antropología teológica. Con ello pretendemos atender nuestro interés inicial: el reconocimiento de las estructuras *adámicas* en que se esclarece y verifica *desde abajo* el destino *crístico* del hombre. El concepto *persona* permite este ejercicio ya que, dada su honda raigambre teológica, pasó a convertirse en patrimonio de la cultura occidental, piedra de toque para el reconocimiento del carácter específico y único de la realidad del hombre en medio del cosmos que habita. El hecho de que hoy el concepto *persona* haya dejado de disfrutar del privilegio de *aquello en que se cree* y quede oscurecido por el convencimiento contemporáneo *–aquello en que se piensa–* de que no puede sostenerse abiertamente por más tiempo la distinción entre animalidad y humanidad, natura y cultura<sup>1</sup>, no puede resultar indiferente para aquella visión antropológico-crítica *–ya sea teológica, filosófica, etc.–* que certifique y defienda la evidencia de la irreductibilidad de lo humano a lo mundano, del sujeto al objeto. Tanto la Sagrada Escritura como la Tradición de la Iglesia muestran que la creación de Adán *a imagen y semejanza* de Dios no es la de una naturaleza entre otras, sino la propia de un ser co-dialogante y co-responsable de sí ante el Creador y la creación<sup>2</sup>. Capaz de reco-

---

1. Como señala el filósofo de la ciencia español V. Gómez, «la cuestión de la naturaleza humana, en síntesis, se plantea de la manera siguiente: dada la homología genética entre ciertas especies de primates y la nuestra, ¿queda algo que singularice trascendentalmente *–en sentido kantiano–* al ser humano?», *Entre lobos y autómatas*, 167. Tras esta «desviación empirista del mundo moderno que ha llevado a la mayor ocultación de la persona» (J. MARÍAS, *Persona*, 49), apenas persisten motivos para creer en el hombre como ser al que asignar un puesto diferenciado en el cosmos. En realidad, no tendría por qué encontrar diferencia alguna con el entorno que habita *–el mundo animal y el mundo de las cosas–* quedando así expuesto a la tentación de dejar de creer en sí mismo.

2. «Teológicamente entendido *–había escrito Ortega y Gasset–*, el término ‘naturaleza del hombre’ significa de modo formal lo que, dada esa naturaleza, sea ella la que sea, respecta, se relaciona o importa a la posibilidad de salvación», J. ORTEGA Y GASSET, «La razón histórica [Curso de 1944]», OC., IX, 696. Es cierto, teológicamente (*revelación*, teología) es una naturaleza *para la salvación*, pero no *siendo la que sea*, sino como naturaleza concreta y realmente personal, es decir, deiforme (*teoría-evidencia*, filosofía).

nocimiento del propio *yo* y de respuesta ante el *Tú* divino. Si esta afirmación es irrenunciable para una antropología cristiana, Marías muestra que también es atenable para una antropología metafísica interesada en dar cuenta y razón cabal de la identidad del hombre como ser personal<sup>3</sup>.

Este capítulo final prevé, por tanto, transitar una doble vía: en primer lugar, partimos de tres datos fundamentales, horizontes o ángulos básicos en los que el logos racional desvela la identidad del ser personal del hombre: la *vida humana* como su fondo nutricional, su *condición amorosa* como privilegio de su identidad y su *abocación al futuro* como previsión de su destino trascendente. Para mostrar, en segundo lugar, que esta gramática ontológico-antropológica es tal que, *desde abajo*, posibilita esclarecer la hondura de la vocación divina del hombre que la revelación concentra en el hecho de la Encarnación; allí donde la íntima vitalidad personal de Dios se nos ha dado a conocer en la historia concreta de la existencia humana que protagoniza Jesucristo, con quien el hombre «se encuentra corporalmente en vecindad con Dios»<sup>4</sup>. La profundización en ese triple espacio, considerando su significado a la luz de la convergencia cristológica entre antropología y teología, nos permite rescatar algunos rasgos de la visión cristiana del hombre que contribuyen a dar un sentido más radical a aquellas inquisiciones básicas de la existencia humana –¿quién soy? ¿qué va a ser de mí?– de las que la antropología teológica no puede prescindir a la hora de presentar y razonar, en modo crítico, los acontecimientos histórico-salvíficos en que la revelación explicita la mutua relación entre la auto-donación de Dios y la acogida del hombre. Se trata, en todo caso, de una reflexión de inicio y no de fundamento, ya que éste –en teología– corresponde a la revelación en sus fuentes<sup>5</sup>. A cuyo servicio se consagra la

3. La historia de la antropología muestra que no es posible elaborar una visión rigurosa del hombre que sea puramente naturalista pues, a la postre, ésta acaba encubriendo las tensiones (aspiraciones) que afectan y movilizan la existencia del hombre como continua transformación dramática ante sí y ante el mundo: espiritualidad y corporeidad, masculinidad y feminidad, individualidad y comunidad, naturaleza y libertad, mundanidad y trascendencia. El honrado reconocimiento del carácter abierto de estas polaridades antropológicas permite la apelación a la competencia especulativa del misterio revelado en su especificidad de *Dios hecho hombre* (existencial cristológico) para mostrar cómo la problematicidad del hombre puede alcanzar nuevas fronteras de realización y sentido.

4. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 253.

5. «La teología se apoya, como en cimiento perdurarle, en la Sagrada Escritura unida a la Tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo. La Sagrada Escritura contiene la Palabra de Dios, y en cuanto inspirada es realmente palabra de Dios; por eso la Escritura debe ser alma de la teología», DV 24; Cf. BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 22-23. Al preguntarse santo Tomás al comienzo de la *Summa* por las condiciones y contenidos de la teología como ciencia señala: «Omnia autem pertractantur, in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae», *Sth* I q. 1, a. 7. La teología es la ciencia que trata sobre Dios y la revelación que Él hace de sí mismo en Cristo. Y aunque la Sagrada Escritura, que es «alma» de la teología, no sólo trate de Dios sino de *las criaturas y las acciones de los hombres*, todo ello se considera en teología –señala santo Tomás– en referencia a Dios como principio y como fin: «omnia allia quae determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo: non ut partes vel species vel accidentis, sed ut ordinata aequaliter ad ipsum», *Sth* I q. 1, a. 7 ad 2.

Iglesia como «partícipe del esfuerzo común que la humanidad lleva a cabo para alcanzar la verdad» (FR 2)<sup>6</sup>.

La teología considera que sólo es posible conocer en ultimidad quién es el hombre y qué va a ser de él a la luz de la novedad gnoseológica, ontológica y soteriológica que le ha sido revelada en la existencia histórica de la Persona del Hijo (cf. Jn 14, 6). Sólo así, la potencia de la humanidad en su salida al Ser<sup>7</sup> no se disuelve en la referencia a un misterio innominado (*Ser fundamental*), sino que encuentra respuesta personal y concreta en el Misterio definitivo que es el ser personal de Dios-Padre. En este horizonte puede interpretarse el principio: «la cristología es, a la vez, término y comienzo de la antropología, y tal antropología es, en verdad y eternamente teo-logía. Porque Dios mismo se ha hecho hombre»<sup>8</sup>. En rigor, la pregunta sobre el hombre (y sus posibles respuestas) interesa al cristianismo porque cree y anuncia un Dios *hecho hombre*, salvador del hombre; y una humanidad que caracteriza eterna e irreversiblemente la existencia misma de Dios<sup>9</sup>.

Digamos por último que el carácter inicial de esta reflexión no sólo responde a un interés por el método del tratado de antropología teológica, sino al hecho mismo de que el programa de la *fides quaerens intellectum* no es ajeno a las exigencias de una situación cultural e histórica determinada<sup>10</sup>. La cultura contemporánea se ha construido y definido a sí misma como hermenéutica<sup>11</sup>, esto es, necesitada de juzgar e interpretar no sólo las evidencias recibidas sino también, con no menos urgencia, las que ella misma ha producido. Por esto, a la hora de que el hombre del presente, conformado por la técnica a la «única» verdad de la experiencia empírica, acepte la revelación, no parece un rodeo innecesario definir de nuevo la aptitud para la trascendencia que anida en la pregunta sobre sí mismo y los resortes de su

6. Confirma el Vaticano II que «la Iglesia sabe muy bien que su mensaje conecta con los deseos más profundos del corazón humano cuando reivindica la dignidad de la vocación humana, devolviendo la esperanza a quienes desesperan ya de su destino más alto. Su mensaje, lejos de empequeñecer al hombre, infunde luz, vida y libertad para su progreso; y fuera de él nada puede satisfacer el corazón del hombre: ‘Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti’», GS 21, § 7.

7. Que el *Catecismo de la Iglesia Católica* explicita valiéndose, en su apertura antropológica, de la fórmula «homo est Dei capax»: CCE 27-49.

8. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», ET, I, 190. En sentido similar escriben otros teólogos: «Para la fe cristiana la antropología es función de la cristología; lo que según el Nuevo Testamento, define al ser humano no es ni un enunciado abstracto ni el ‘Adán’ del Antiguo Testamento, sino Jesucristo, ‘la imagen de Dios’, el nuevo y verdadero ‘Adán’», J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 83. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 448: «Desde el Dios revelado por los profetas y Cristo hemos pensado al hombre, la historia y el ser. A la inversa, la experiencia histórica y la reflexión del hombre sobre sí mismo han repercutido al pensar a Cristo. *La cristología y la antropología en Occidente han sido elaboradas en reciprocidad*».

9. Cf. P.A. SEQUERI, «La nozione di persona nella sistematica trinitaria», 330.

10. P. Tillich abre su sistemática con esta emblemática afirmación: «La teología oscila entre dos polos: la verdad eterna de su fundamento y la situación temporal en la que esa verdad eterna debe ser recibida», P. TILICH, *Teología sistemática I*, 15.

11. «El reconocimiento genérico del interpretar como momento esencial del conocer –más aún, de la experiencia humana en cuanto tal– se ha afirmado como una de las adquisiciones típicas del actual contexto filosófico y cultural», P.A. SEQUERI, «Hermenéutica y filosofía», DTI, II, 550.

vida personal, como irreductibles a la evidencia de lo inmanente dada su vital aspiración radical e inagotable a *ser-más*<sup>12</sup>.

Comenzamos el recorrido con una primera reflexión que desea concretar el modo en que la antropología metafísica estudiada puede mediar el discernimiento teológico del hombre.

## **2. La «metafísica vital de la persona humana» como mediación para la antropología teológica**

### **2.1 Posibilidad de relación entre filosofía y teología**

La «metafísica vital de la persona humana»<sup>13</sup> –fórmula en que puede sintetizarse la visión de Marías–, confirma que el reconocimiento de la capacidad de alteridad como apertura al *fundamento* que emerge del análisis de la auto-conciencia vital, no hace sino consolidar ésta en su inteligibilidad y fortalecerla últimamente en su propia integridad personal. La de Marías es una reflexión antropológico-filosófica en torno a la estructura originaria y fundamental de la vida humana (metafísica, empírica y personal-proyectiva) que proporciona sostén y sentido a su experiencia religiosa. Y, en consecuencia, facilita al cristianismo una verificación antropológica de las afirmaciones centrales de la fe. La cuestión de lo divino se ubica en el centro del anhelo natural del yo personal por comprenderse a sí mismo –saber *quién soy*– y realizarse plenamente, saber *qué va a ser de mí*. En este sentido, como pensador cristiano, la reflexión antropológica de Marías bascula entre la inquietud intelectual por la cuestión teológica o indagación de la identidad subjetiva del *fundamento* como Dios personal, y la cuestión antropológica que se interesa por la relación directa que pueda existir entre la capacidad del hombre para acceder al plano más radical de sí mismo y el acceso al conocimiento y vivencia de la divinidad. Esta segunda cuestión es la que, como filósofo, resulta dominante en sus escritos y contempla como uno de los principios-guía de su reflexión sobre el hombre<sup>14</sup>. Éste es el modelo sobre el que se revela practicable una filosofía cristiana –distinta de la teología– pero re-

---

12. Cf. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 15. Cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, 557-567; donde el autor propone, frente a una existencia determinada por la ciencia y opaca a la cuestión de Dios, considerar el deseo como dimensión esencial de la subjetividad humana en la que es posible re-leer creativamente el pasado teológico, y re-proponer un lenguaje que favorezca la expresividad de Dios como principio y término de las aspiraciones esenciales del hombre.

13. H. CARPINTERO, *Julián Marías*, 46.

14. Cf. J. MARÍAS, «Visión cristiana del hombre y filosofías europeas», 62. Una antropología profana que busca el *radical* de las dimensiones de la experiencia humana es, señala Rahner, vía hacia su finalización trascendental y, por ende, hacia una antropología auténticamente teológica. Pues, como insiste, «die Gnade ist nichts anderes als die Radikalisierung des Wesens des Menschen und kein neues, zusätzliches Stockwerk, das auf einen an sich in sich geschlossenen Unterbau, Natur des Menschen genannt, aufgesetzt würde», K. RAHNER, «Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen», en ID., *Schriften zur Theologie XII*, 401-402.

ceptiva, en coherencia con su proceder epistemológico, a conceptos procedentes de la revelación<sup>15</sup>.

Como ocurre en una buena parte de la reflexión moderna sobre el hombre y su relación con la Trascendencia, la obra de Marías asume como precioso antecedente la intuición platónica –que san Agustín traduce para la teología cristiana– en torno al reconocimiento de la relación íntima que se da entre la inexcusable tarea que tiene el hombre de conocerse a sí mismo (dicho con Marías: hacerse, proyectarse biográficamente, intensificarse dramáticamente), y el conocimiento de Dios<sup>16</sup>. La definición teológica del hombre como «imago Dei» puede así ser acogida en el proceder de la razón que trata de comprender al sujeto, no porque la filosofía abandone su pretensión de racionalidad, sino porque «esa noción de ‘imagen de Dios’ concuerda con múltiples evidencias»<sup>17</sup> antropológicas.

A partir de esta premisa podemos proponer una *antropología para Dios* o «*a priori* de lo humano para lo divino» que, para la teología, tiene su razón de ser en la condescendencia del Dios que se muestra y da en el acontecimiento de Cristo en cuanto *teología para el hombre* o «*a priori* de lo divino para lo humano»<sup>18</sup>. Es el procedimiento al que acudimos en este último capítulo al profundizar en la vida, el amor y el futuro como espacios en que evidenciar *antropológicamente* la relación analógico-personal entre Dios y el hombre.

## 2.2 *Antropología para Dios*

Para Marías, el conocimiento metafísico, es decir, aquella actividad intelectual por la que el hombre toma posesión progresivamente de la realidad *que hay* en toda su amplitud y profundidad, se identifica básicamente como aquel dinamismo vital (racional) que se despliega en la tensión ejecutiva entre un movimiento de *intro*-versión, o auto-afirmación de la propia subjetividad-personal (yo soy), y otro de *extro*-versión, o referencia inclusiva a la realidad exterior al sujeto (yo y circunstancia).

15. Es necesario proceder respetando lo específico del espacio propio de filosofía y religión. A la primera llega la razón mediante un esfuerzo ingente y constante por pensar lo humano a partir de ese hecho primario que es la experiencia de la vida. La experiencia de la vida –como sustrato radical y forma fundamental de racionalidad– *desvela* que es la persona, y no las cosas, el modelo de lo irreductible; la existencia es común a personas y cosas, pero no las unifica. Cuando experiencias vitales decisivas como la de la soledad, el nacimiento, la muerte o la relación (amorosa) yo-tú se observan desde la perspectiva del *quién*, no sólo del *qué*, alumbran una realidad absolutamente nueva que, en virtud de ese carácter innovador e irreductible que le es propio, demanda un horizonte «originante» y «consumante» que haga justicia a su especificidad personal. A la luz de esa razón de la vida personal del hombre como referencia a su fundamento originario y vocación al logro de sí en la recepción (amorosa) del otro, palabras propias del lenguaje teológico como revelación, creación, salvación y, sobre todo, encarnación dejan de ser palabras lejanas o sospechosas, y pasan a formar parte de la inteligencia racional del ser personal humano.

16. «Prius sibi homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum», SAN AGUSTÍN, *Retractationum*, I, cap. VIII, 3: PL 32, 594. Oscar Wilde ha escrito que «el verdadero necio, ése del que los dioses se ríen o al que arruinan, es el que no se conoce a sí mismo», O. WILDE, *De profundis*, Madrid 2003<sup>3</sup>, 10.

17. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 176.

18. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, 32.

Esta dinámica propia del vivir humano representa la infraestructura básica que sustenta el proyecto vital en que *consiste y acontece* el ser de la persona. Sin olvidar, no obstante, que es en la afirmación de la subjetividad-personal (yo soy) donde se asienta la posibilidad de la apertura al ser. Dicho de otro modo, es la persona que se abre desde su centro (mismidad), fuente de la intencionalidad subjetiva de ambos dinamismos: contemplación y acción, ensimismamiento y alteración<sup>19</sup>. Al dar razón de *mi* vida como acontecimiento arriesgado y audaz (drama), puedo desvelar el sentido de la identidad de mi ser como co-existencia en cuanto salida constante de sí (trascenderse) o ineludible referencia a otro: ya sea hacia el mundo (cosas), el otro (alteridad) o el absoluto (Dios)<sup>20</sup>. En concreto, la co-existencia con Dios, según Marías, se vislumbra tanto en la especificidad de nuestro originalísimo *estar viviendo* en medio de la realidad, como en el contacto con el otro personal en cuanto único «objeto» (*tú*) que puede ser interlocutor permanente de la vida personal (*yo*) y contribuir a descubrir su valor irreversible, definitivo e irrevocable. Acerquémonos a ambos aspectos.

### 2.2.1 El logos de «mi vida»

El *itinerarium in Deum* tiene su asiento primordial en el *logos* de *mi* vida, es decir, en ese grado elemental de interiorización que representa la forma más básica de razón que es propia de la vida humana. Mi vida entendida en su calidad de realidad radical acompaña y orienta, aunque sea de modo a-temático, mi capacidad de conocer (inteligencia) y de querer (voluntad); esto es, aquellas acciones que invocan los interrogantes que dilucidan mi insondable identidad como ser personal: *quién soy y qué va ser de mí*. Es mi vida la que da razón del *quién* que soy como entidad a cuya luz medir el ser del resto de lo que es. La auto-afirmación del ser personal como *yo mismo* no es una mera afirmación psicológica sino metafísica, esto es, po-

19. Son diversas las posibilidades de formular la irrenunciable relación que mantienen entre sí conciencia y mundo (o materia) a la hora de definir el estatuto del conocer(se) o vivir(se) del hombre, como acto que da razón de sí y lo otro; es decir, la vinculación entre el principio de identidad (ser-cabe-sí) y el principio de alteridad (ser-hacia-lo otrode-sí). Recordemos, por ejemplo, el modo en que Tomás de Aquino recogiendo la expresión aristotélica «intellectus noster nihil intelligit sine phantasmata» (cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10 a. 8 arg. 1; ARISTÓTELES, *De anima* III, 7, 431 a 17), propone su compleja visión del conocimiento intelectual en cuanto originado en los sentidos (paciente) al tiempo que trascendente respecto de lo puramente sensible o material (agente), al proceder mediante la abstracción de especies inteligibles a partir de las imágenes sensibles o *phantasmata* que recibe el intelecto paciente como su propio acto (cf. *Sth* q. 79, a. 4); el principio orteguiano del *yo* y *mi circunstancia*; la experiencia de la *resistencia* que me ofrece el mundo como vía hacia la conciencia de sí, según Maine de Biran. Añadamos a ellos el de Kant, que ubica el rigor y razonabilidad del idealismo *problemático* de Descartes en no admitir un juicio como definitivo «sin mostrar que tenemos experiencia de las cosas externas, no simple imaginación. Ello no podrá ocurrir más que en el caso de que podamos demostrar que nuestra misma experiencia *interna* –indudable para Descartes– solo es posible si suponemos la experiencia *externa*», I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 275.

20. Semejante movimiento de la razón desde la vida ha tratado de huir constantemente de tres tentaciones: (1) la depotenciación de mi vida –yo– hasta convertirla en mero factor de una razón o movimiento cósmico; (2) la absolutización de mi vida –yo– hasta hacer de ella vía que arrastra todo hacia sí; (3) la problematización de mi vida –yo– y su posición en la realidad hasta su determinación como espacio finalmente abandonado a la tragedia de la desesperación o la nada.

sibilitada por la realidad radical que es la vida humana en cuanto afianzada en sí (mismidad) hacia lo otro de sí (el mundo, aliedad; los otros, alteridad; y el absoluto o *fundamento*). El primer yo de la fórmula orteguiana, como representación de la totalidad de la realidad personal, se funda en la mostración de que yo no soy (vivo) al margen de lo otro (circunstancia), sino que lo otro forma parte de *mi* ser-proyecto, de *mi* identidad como *estar* en la vida haciéndome en cada momento con lo otro de manera concreta e inteligible. Ese yo, en cuanto espíritu, no pertenece al espacio reducido e incompleto de los contenidos de conciencia, sino al de la interioridad personal que tiene su sustento en el acto de vivir como ser *encarnado*; y es siendo carne como el yo despliega la condición de su ser como ordenación trascendente a todo el Ser. Para la persona el acto de vivir no es un acto de ser limitado o congregado en su interior, sino que se define como esencialmente abierto en cuanto es don (creado) y tarea (proyecto); substante en cuanto crece y se intensifica en la comunicación hacia afuera que pone a la persona en la tesitura de la indigencia, es decir, de la conciencia de ser (*poder ser más*) en la recepción de lo otro, ya sea como presencia inmediata (la del mundo y las otras personas) o como omnipresencia (la del absoluto o *fundamento* de la vida). Es ahí, en esa inigualable mismidad o posesión de sí que depara al hombre la posibilidad de acogida de lo otro en autenticidad mediante el acto de vivir, donde *se revela* Dios<sup>21</sup>. Ante Este, la menesterosidad (finitud) humana vislumbra un sentido *esencial* pues el proyecto personal ya no queda expuesto al todo de una existencia indistinta e indiferente en su origen y destino, sino a la presencia del Ser alumbrada en la acción de vivir<sup>22</sup>. Por eso el hablar crea-

21. Ortega había insistido en que yo no soy sin mundo, ahora bien el mundo con que me encuentro «me pasa últimamente a mí solo» y tengo que enfrentarlo «solitariamente sin que *en el plano decisivo* –nótese que digo en el plano decisivo– pueda nadie echarme una mano». «Desde ese fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia, no menos radical de compañía». Por ello, supone Ortega, si esta es la estructura más definitoria de lo que somos, el Dios encarnado no puede haber sido ajeno a ella; y concluye que es en el grito en soledad de su palabra más dolorida, donde el Dios de Jesucristo ha mostrado su profunda voluntad de hacerse radicalmente hombre: «‘Dios mío, Dios mío / ¿por qué me has abandonado? / ¿Por qué me ha dejado sólo de ti?’ Es la expresión que más profundamente declara la voluntad de hacerse hombre, de aceptar lo más radicalmente humano del hombre que es su radical soledad [...] Cristo fue hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó solo, *sabajtani*», J. ORTEGA Y GASSET, «El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]», OC., X, 165-166.

22. No es de extrañar que la filosofía de la vida afincada en el pensamiento español con la obra de Ortega y Gasset o Marías reclame la figura de san Agustín como pensador de cabecera. Lo que tiene sentido –aunque Ortega critique la radicalización cartesiana de la tradición epistemológica agustiniana– si consideramos el acento que pone Ortega en la intimidad como vía de acceso a la persona al construir su antropología. Y así, el obispo de Hipona «representa evidentemente un brote inesperado de modernidad en las postrimerías del mundo antiguo. San Agustín va a anticipar el gran descubrimiento romántico que consiste en hacer coincidir el personaje que se supone hablar con el efectivo hombre que escribe. San Agustín habla desde su yo, y por eso fue un escándalo sin par en el mundo antiguo. No sólo escribe sus confesiones –género literario en el que el punto de ‘hablada’ coincide exactamente con la criatura real que escribe–, sino que toda su obra es, en efecto, confesión, como la de Chateaubriand. Por eso suena a grito», J. ORTEGA Y GASSET, «Goethe desde dentro», OC., V, 115. En efecto, en sentido similar a Ortega ha recreado Ch. Taylor la importancia decisiva de Agustín: «Hizo que el vuelco hacia el yo en la dimensión de la primera persona fuera crucial para acceder a una condición superior (puesto que, efectivamente, es un paso en la camino que nos lleva de vuelta a Dios) y con ello inauguró una nueva línea de

tural de Dios en el hombre es distinto al que emplea con el resto de seres creados, en cuanto estos no pueden dar razón de la vida, esto es, quiénes son y ante Quién son. Es en el horizonte semántico de la idea de creación, donde Marías confirma un trazo esencial e irrenunciable de nuestra identidad personal: el descubrimiento racional de mi vida como *vocación*, esto es, como forma de ser cuya sustancia crece y se renueva en un *acto* de constante, específica y novedosa donación; dinamismo cuya máxima expresión reside en el acto de amor interpersonal que es, en su vivencia más auténtica: refrendo de sí en la elección del otro como valor irreversible, definitivo e irrevocable; y, por ello, memoria de aquel Amor infinito para quien el reconocimiento de sí es difusión en el otro.

### 2.2.2 *La trascendencia de mi vida como alteridad sexuada*

Volvamos al yo que es trascendencia encarnada. Al profundizar en la dinámica del amor interpersonal el personalismo de Marías adquiere su trazo más propio: pues el acto de amor interpersonal es tal, esto es, rigurosamente *humano*, cuando no se limita a la mediación del puro entenderse entre aquellos que se aman (*cogito*), sino que se abre al significado que mana de la condición corpóreo-sexuada de ambos<sup>23</sup>. La vida personal en su fundamental realización-proyección amorosa pasa por su mediación en aquel vector empírico de la corporeidad-sexuada en virtud del

---

desarrollo en la comprensión de las fuentes morales, una comprensión que ha sido formativa para toda la cultura occidental», CH. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, 189. Sobre la afinidad temática y la sintonía en el plano de la sensibilidad filosófica entre Ortega y san Agustín, puede verse: D. NATAL ÁLVAREZ, «La lectura de San Agustín en Ortega y Gasset»; F. RUSSO, «José Ortega y Gasset. Intimità e vita» (con numerosas referencias bibliográficas). Agustín parte de su propia experiencia biográfica de vida interior como espacio para la confesión de un anhelo de absoluto que no responde sólo a una necesidad de conocimiento sino, ante todo, de sentido de la vida en su concreto acontecer. La auténtica búsqueda de la verdad en la vida interior no permite que ésta quede recluida en sí, pues explora todas las condiciones de su ser y, por tanto, también la de su ser hacia lo absoluto. La verdadera mismidad personal extiende su frontera a la Trascendencia. Cf. K.-H. MENKE, *Teología de la gracia. El criterio de ser cristiano*, 31-50.

23. El teólogo alemán H. Verweyen ha mostrado que cuando el *cogito* moderno se plantea la cuestión de su fundación última, no puede esquivar el problema de su mediación por parte de *otra* razón: «auch in dem äussersten Versuch, das Eine zu fixieren, bleiben wir in einem Relation befangen», H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 145. La alteridad se encuentra infiltrada en la unidad originaria del yo pensante. Esta estructura paradójica de unidad-relatividad es la que ha de atender una reflexión que pretenda esclarecer la cuestión del sentido de la existencia humana. El hombre se realiza como «unbedingte Einheit in und trotz der unaufhebbaren Fremdheit des in seine Existenz hineinstehenden anderen *verwirklichen* könnte», H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 154-155. Verweyen recurre al concepto de *imagen* (en camino) como mejor modo para concebir el yo humano como unidad que está frente y es hacia el otro autónomo, es decir, como *espacio para la diferencia*. En la medida en que el yo ejerce su acción libre en la consideración del otro como espacio-medio diferenciado (imagen) de su propia posibilidad de ser, puede aprehenderse *razonablemente* como imagen del absoluto que se me muestra como Tú (otra alteridad que es mi posibilidad de ser). Posibilidad que escapa al yo cuando la virtud de la imagen queda restringida y fijada al recurso único de la capacidad de pensar. Y esto es precisamente lo que nos interesa subrayar de la reflexión del teólogo alemán: el hecho de que ese espacio de alteridad-diferencia que infiltra originariamente la identidad del hombre, no es un espacio de mediación que se agote en la capacidad del razonar abstracto sino que es encarnado, sensible, corpóreo, sexuado, con rostro masculino o femenino.

cual –de ahí su preeminencia– la vida humana *es* en masculinidad y feminidad, es decir, relativamente. A la luz de esta arquitectura relacional, amarse representa aquella acción específica del ser personal humano que propicia la revelación integral (corpóreo-espiritual) del otro como mismidad radicante en *su* vida y, siendo tal, como posibilidad de ser proyectivamente radicada en *mi* vida.

La relación interpersonal de amor es por ello esencialmente analógica, es decir, permite alumbrar el carácter personal de ese Otro al que está abierto mi proyecto vital. Para mi yo el absoluto no se revela sólo como fundamento (o *desde*) al que descubro originariamente *religada* mi existencia en cuanto don (criatura) afincado en la vida como realidad radical<sup>24</sup>, sino también –y precisamente por el carácter proyectivo de mi vivir (vocación)–, como *hacia* ulterior de esa apertura inmediata al otro (tú) en que he encontrado una respuesta a mi altura (consciente, libre, encarnada). La apertura a la revelación del Dios-Amor hecho carne, en cuando absoluto personal, sanciona el valor proyectivo infinito del dialogo de amor inter-humano, de modo particular el que representa la pareja hombre-mujer.

### 2.3 Teología para el hombre

Si bien la afirmación bíblica del mundo como creación contempla la distinción y diferencia en el ser entre Creador y criatura, al definir al primero como Amor (cf. 1 Jn 4, 8) y a la criatura como imagen de Dios (Gn 1, 26) propone abiertamente, aun en la diferencia, su proximidad y relación más íntima. El espacio ontológico que acredita esta proximidad entre ambas afirmaciones bíblicas es la «unión hipostática».

La analogía entre Dios y el hombre –escribe Balthasar– incluye también el hecho de que toda naturaleza espiritual creada es imagen del Dios prototipo, imagen que es fundamental e indestructible: la apertura de la razón y de la libertad [...] A lo largo de la historia de la teología la posibilidad y el sentido de la encarnación del Logos han sido repetidamente descritos como la consumación íntima y radicalizada de la imagen por su elevación al prototipo divino o como la inserción del prototipo en la imagen<sup>25</sup>.

La antropología teológica se ha de construir en propiedad sobre el centro de la revelación que corresponde a Jesucristo, no sobre el dictado de la naturaleza, la historia o la experiencia religiosa del hombre. Karl Barth ha insistido con acierto –no carente de cierta extremosidad– en la consideración de la independencia de Dios respecto de nuestros proyectos. «Dios no se regula según nuestro deseo»<sup>26</sup>, más aun si consideramos la distancia que puede establecer entre Dios y el hombre el pecado y rebeldía de éste. Nuestro Dios es *Dios hecho hombre*, pero no por eso

24. Es este en el sentido en que Marías puede decir –con Zubiri– que la persona humana es un ser originariamente «religioso»; es decir, literalmente *religado* a la realidad radical en que radica su existencia, la vida; uno de cuyos horizontes inexcusables es el de su remisión a un *fundamento* ulterior. Religión, dice nuestro autor, «es aquella posibilidad –mejor, forzosidad– del hombre en que éste toma, por decirlo así, ‘en peso’ su vida entera y queda remitido a su horizonte de latencias o ultimidades, y con ello a su fundamento último», J. MARIAS, *Introducción a la filosofía*, 463; ID., *San Anselmo y el insensato*, 84-93.

25. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática* III, 208.

26. H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, 227.

deja de ser divino<sup>27</sup>. Ciertamente la Escritura nunca ha igualado a Dios como Creador con el hombre que es su criatura. Al contrario, ha sido plenamente consciente del abismo que puede abrirse entre *Aquel* que es (cf. Ex 3, 13-14), y la imagen distorsionada que el hombre *se forma* de su Dios (cf. Gn 3, 1-7). Pero tanto la fidelidad a la dinámica dialógica de la revelación como a la naturaleza concreta y efectiva del hombre confirman la existencia entre ambos de una profunda relación de analogía, el valor que posee la humanidad para Dios<sup>28</sup>.

Cristo es plenitud de la vida del hombre porque –según el testimonio del Apóstol– «todo fue creado por él y para él; él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia» (Col 1, 16-17). La historia de Dios con el hombre –creación en la polaridad dual de masculino y femenino, distancia del pecado, oferta de gracia y cumplimiento en plenitud– tiene en Cristo su centro, fundamento y sentido último. Es esta misma finalización en Cristo –quien, según el Vaticano II, representa para el hombre la manifestación más plena de sí (cf. GS 22)<sup>29</sup>–, la que permite establecer una relación-analogía entre Dios y el hombre mucho más poderosa que la relación-distancia que provoca el pecado, que es redimido por el vínculo de la Nueva Alianza en Cristo.

Si la razón antropológica nos ha ayudado a pensar la realidad de la vida humana y sus experiencias radicales como excedencia metalógica que rebasa todo esquema de comprensión teórica y demanda una realización trascendente, la razón teológica, considerando el contenido de la fe, se siente legitimada para pensar no sólo teología y antropología como cristología (K. Barth), sino también teología y cristología como antropología (K. Rahner).

27. El hombre solo puede acercarse a Dios mediante la palabra en la que el propio Dios se ha revelado; de modo que el principio metodológico de la teología debe confiarse a la *analogía fidei* y no a una problemática *analogía entis*. Cf. K. BARTH, «La humanidad de Dios», en ID., *Ensayos teológicos*, 9-34. Una visión de conjunto: W. KRÖTKE, «The Humanity of the Human Person in Karl Barth's Anthropology».

28. Revisando la postura de K. Barth sobre el extrinsecismo y sobrenaturalismo con que su teología grava la identidad e intención salvífica de Dios («totalmente Otro») respecto a su relación con la realidad creada y, por tanto, con la vida humana, puede verse: W. PANNENBERG, *Teología sistemática* II, 245-251. E. Jüngel, en este sentido, muestra cómo puede salvarse la diferencia infinita entre Dios y su criatura a partir de la imagen del amor divino que se ha hecho cercanía y humanidad en Jesús. La figura histórica del acontecer de Jesús confirma la impotencia de la humanidad al tiempo que el hecho, intuido por Barth (en el citado ensayo sobre *La humanidad de Dios*), de que el acontecimiento cristológico no apela a una figura genérica de hombre, ya que demanda la decisión del individuo. Cf. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, 385ss. Cf. J. WEBSTER, «Eberhard Jüngel: The Humanity of God and the Humanity of Man».

29. Recordando este principio, Juan Pablo II concreta en la fuerza del amor la plenificación cristológica del hombre: «Homo sine amore vivere nequit. Sibimet manet quiddam, quod incomprehensibile est, eiusque vita sensu privatur, nisi amor ei praebeatur, nisi invenit amorem, nisi amorem experitur suumque efficit, nisi penitus amorem participat. Ob hanc omnino causam Christus Redemptor, ut iam dictum est, hominem ipsi homini plene manifestat. Et illa est –si ita quidem loqui licet– humana ratio et proprietates mysterii Redemptionis», JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, 10. Una buena parte del magisterio de Juan Pablo II ha sido testigo excepcional del amor como dimensión humano-divina del misterio de la redención, propuesto como exigencia que moviliza toda antropología y, más abiertamente, como fundamento esencial para una cultura de profunda inspiración cristiana. Cf. B. CASTILLA, «‘Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y mujer los creó’ (Gn 1, 27). Persona, naturaleza y cultura».

En efecto, el profundo realismo con que la revelación presenta la humanidad de Cristo en su encarnación, muerte y resurrección<sup>30</sup>, impide que la verdad de Dios –que en Jesús nos es comunicada como lo más íntimo a la vida del hombre– se pueda pensar en su significado más hondo al margen de la autocomprensión que el hombre-creyente puede lograr de su identidad y destino a la luz de la historia concreta y particular del hombre Jesucristo. Por ello, la antropología teológica remite el esclarecimiento de aquellas dos preguntas en que puede cifrarse la búsqueda de inteligibilidad de la existencia humana, ¿quién soy yo? ¿qué va a ser de mí?, a su formulación cristológica, que es la que se encuentra en el origen mismo de la fe y la existencia cristiana: ¿quién es Jesucristo? (cf. Lc 7, 19; Mc 4, 41), ¿quién es y qué significa *para mí*? (cf. Lc 9, 20). La formulación que hace el creyente de ambas series de preguntas, ya sea en perspectiva antropológica o cristológica, comparte el reconocimiento racional de que una auténtica respuesta a las mismas sólo puede provenir de una historia o proyecto personal concreto que, como tal, es siempre abierto y siempre haciéndose.

A la pregunta: *¿quién es el hombre Jesús?*, hay que responder no en el vacío del concepto sino en lo relleno de la historia. El Nuevo Testamento describe sus fases, estratos y dimensiones hasta concluir en la afirmación fundamental, a partir de la cual integra todas las demás: *Cristo es el Hijo de Dios, que ha tomado carne y, naciendo de María, ha sido hombre*<sup>31</sup>.

Para el hombre-creyente, continuo *viator*, el «hacerse hombre» de Jesús se presenta como prototipo de su propio caminar en el mundo<sup>32</sup>; también el hombre ha de pasar por el aprendizaje de la filiación, es decir, de la apertura confiada a la relación con Dios-Padre, y asumir el gozo del encuentro con Dios en el otro sin excusar la mediación del mismo en el esfuerzo, el dolor y hasta en el sufrimiento y el límite de la muerte. La consideración creyente de la existencia del hombre como *imagen de Dios* en su intrínseca impronta crística<sup>33</sup>, invita a proponer un modelo de existencia cristiana donde la vivencia como *alguien encarnado* –condición en que trasparece el proyecto global de la existencia personal que sustenta su realización en libertad–, ha de ser mediación para la recepción y apertura al Espíritu de Cristo, que es don de gracia e integra en la comunidad de los creyentes.

Por otro lado, en su forma estrictamente cristológica, la inteligibilidad de los interrogantes planteados por la existencia del hombre a la existencia del hombre Je-

30. «Vera Novi Testamenti novitas haud in novis opinionibus sistit, sed in ipsa Christi effigie, qui cogitationibus praebet carnem et sanguinem; inauditum realismum», BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 12. Explicitando ese realismo de la carne del Hijo, escribe Alfaro: «La encarnación no debe ser pensada exclusivamente con la noción del ser, sino también la mismo tiempo como un proceso de devenir, cumplido en la progresiva divinización de la humanidad de Cristo. Es en la auténtica existencia humana de Cristo, en su hacerse en la historia, donde el Hijo de Dios se hace hombre como nosotros. Es en la experiencia humana de la tentación, de la libertad, del dolor y de la muerte, donde el hombre Cristo ha vivido el misterio de su relación filial a Dios. En la divinización progresiva del hombre Jesús (dimensión ascendente) se cumple el hacerse-hombre del Hijo de Dios (dimensión descendente)», J. ALFARO, *Cristología y antropología*, 100.

31. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 442.

32. Cf. J. ALFARO, «Las funciones salvíficas de Cristo como Revelador, Señor y Sacerdote», *MyS*, III, 557-565.

33. Cf. J. ALFARO, «Naturaleza y gracia», *SM*, IV, 883.

sús apela al sólido fundamento del testimonio fiel e irreplicable del *Dios que es Amor* en la humanidad de Cristo. Cristo es el Hijo a quien Dios Padre ama y en quien se complace (cf. Mt 3, 17; 17, 5; Mc 1, 11; 9, 7; Lc 3, 22); es identificado como Palabra que habita junto a Dios (cf. Jn 1, 1); increpado como Hijo de Dios por los espíritus impuros (cf. Mc 3, 11; 5, 7), por el centurión que contempla su muerte (cf. Mc 15, 39); es quien expresa abiertamente desde el primer momento su conciencia de ser en relación filial con Dios (cf. Lc 2, 49); quien se relaciona con Él como su *'abba* (cf. Mc 14, 36) y vive en intimidad permanente con Él (cf. Jn 4, 34; 10, 38; 14, 10); quien es amado de Dios antes de la constitución del mundo (cf. Jn 17, 24); el único que ha visto a Dios y lo da a conocer (cf. Jn 1, 18); a quien Dios ha resucitado (cf. Hch 2, 32; Rm 4, 24; 1Co 6, 14; 15, 15; Ga 1, 1; Ef 1, 20; Hb 11, 19; 1P 1, 21); el que es llamado «sabiduría de Dios» (1Co 1, 24. 30); espejo en que contemplamos la gloria del Señor (cf. 2Co 3, 18); imagen visible del Dios invisible (cf. 2Co 4, 4; Rm 8, 29); «el principio de la creación de Dios» (Ap 3, 14); «el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin» (Ap 22, 13).

La encarnación, muerte y resurrección de Cristo nos permiten pensar la mediación antropológica de la teo-logía como acontecida ya en la existencia y proyecto vital de Dios: Dios se nos ha dado –se nos ha dicho, *logos*– en la humanidad de Cristo, en su historia concreta, en «su hacerse hombre» mediante la entrega radical de sí, en libertad, a la voluntad del Padre. Balthasar interpreta así el evento que anuncia Jn 1, 14:

Palabra de Yahwé y teología de Israel, como discurso pluriforme (Heb 1, 1) se consuman y unifican en el hombre Jesús, y con esto se convierte en prototipo de la teología divina, pero del mismo modo *en prototipo de la conformidad del discurso humano en palabra, obra y existencia («carne») de cara al discurso divino (consumación de la obediencia de la fe y de la respuesta de alabanza de Israel a Dios)*. Ahora el diálogo pleno entre Dios, como el Padre, y Jesús, como el Hijo, se convierte en aparición mundana (económica) del «diálogo» intradivino<sup>34</sup>.

Por eso la historia humana de Cristo representa para el hombre-creyente el arquetipo de toda búsqueda auténticamente humana, y por tanto personal, de la plenitud de sí y de la verdad de Dios, fundamento de su vida. K. Rahner explica que la afirmación cristológica de Calcedonia en torno a la «naturaleza humana» de Cristo (cf. DH 148) no oscurece la aprehensión trascendental, decisión en libertad o apertura dialógica a Dios que conciernen a dicha naturaleza en su singularidad histórica; al contrario, esa naturaleza es totalmente la del Logos, que es la *persona*, es decir, el sujeto que asume esa naturaleza y le confiere su realización última: «la subsistencia de la realidad humana de Jesús en el Logos es precisamente la suprema consumación de lo que significa personalidad»<sup>35</sup>. Esto es, de todos aquellos caracteres del ser personal que hemos estudiado y, como tales, conforman mediante su vectorialidad el ser-sí-mismo proyectivo del hombre, su fundamento ontológico como realidad

34. H.U. VON BALTHASAR, «De la teología de Dios a la teología eclesial», 376 (el subrayado es nuestro).

35. K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, 555.

abierta: condición corpóreo-mundana, temporalidad, libertad, autenticidad, ilusión e irrealidad, anhelo de felicidad, mortalidad e interpersonalidad amorosa. Siguiendo a Rahner, Cristo es el lugar *personal pleno* (hispostático) en que coinciden la suprema realización de la naturaleza humana y la Vida de Dios. Jesús de Nazaret es por la Persona (Palabra) el revelador *en persona* (hecha carne e historia) de la plenitud de la humanidad creada a imagen y semejanza de Dios<sup>36</sup>. En Jesucristo encuentra el hombre-creyente «el camino efectivamente practicable» (Marías) para el acceso al pleno conocimiento de sí —a la plenitud de su ser personal— bajo la forma del don de gracia acompañado por el Espíritu del resucitado, que permite al creyente disponer de su existencia como proyecto en camino, *in via* —en fe, esperanza y caridad— hacia la consumación de la vida de gracia en la vida eterna.

### 3. «Metafísica vital de la persona humana» y teología de la vida

En el modo en que hemos hablado de la realidad de la persona a lo largo de nuestro trabajo, se ha avanzado la resolución de la estimación que, según Teilhard de Chardin, debería plantearse inexcusablemente quien defendiese una visión puramente naturalista del mundo.

En lenguaje de Cosmogénesis, lo que específicamente opone el materialista al espiritualista, no es, en *abstracto* (como en filosofía fijista), el admitir un paso entre infra-estructura física y super-estructura psíquica de las cosas, sino *solamente* el emplazar, equivocadamente, del lado de la infra-estructura (es decir, de lo *Descompuesto*), el nivel de la super-estructura (es decir, de lo *Sobrecompuesto*), el punto de equilibrio final del Movimiento cósmico<sup>37</sup>.

---

36. «Rahner parte de una cristología anabática o ascendente, que pone en primer plano la apertura, esperanza y extensibilidad del hombre hasta el Infinito en espera anhelante de un Dios con rostro humano y en capacidad receptiva», O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología* II, 726. Basta repasar, por ejemplo, el modo en que Rahner plantea el tema de la autoconciencia de Cristo y la manera en que éste *sabe* de su misión en la historia de la salvación, para apreciar el modo en que pueden enriquecerse mutuamente filosofía de la persona y cristología en la medida en que confluyen el saber radical de la propia identidad y misión (ante el Padre como Persona divina; *ser*), con el ejercicio y actualización de la misma en el espacio de lo *no-sabido* que es condición de su plena vinculación al drama en curso de la historia (concreta naturaleza humana; *proyecto de ser*). Cf. K. RAHNER, «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de sí mismo», ET, V, 203-222. Aunque no sea intención nuestra discernir acerca de la ardua cuestión de la autoconciencia de Cristo, dejamos constancia al menos de que este enfoque de Rahner, según Kasper, no es en realidad el de la Escritura; es decir, mientras Rahner afronta la cuestión de la conciencia de Jesús en el horizonte de la relación entre naturaleza humana y Logos, la Escritura adopta más bien el ángulo de la relación de Jesús con el Padre, insistiendo en el aspecto de la filiación, tal como recoge Balthasar en el texto apenas citado. Perspectiva que traslada la aproximación al misterio de la encarnación de Dios en Cristo desde lo ontológico a lo propiamente teológico: la relación entre encarnación y Trinidad. Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 307-313.

37. P. TEILHARD DE CHARDIN, «Un seuil mental sous nos pas: du Cosmos à la Cosmogénèse», 267. Ortega había escrito frente al darwinismo, que acaba definiendo la vida como un *conjunto de procesos útiles*: «Si en vez de definir las cosas por sus momentos inferiores subrayamos su hora de culminación definiremos el ser viviente, sobre todo el ser humano como aquel para quien lo superfluo es lo más necesario. *Navigari*», J. ORTEGA Y GASSET, «El sentido deportivo de la vitalidad», OC., VII, 834.

En efecto, la vida del hombre no es ajena al devenir de los niveles infraestructurales de la naturaleza, pero posee una serie de características singulares que pertenecen a un espacio de ser cualitativamente superior al resto de entidades de la naturaleza. De hecho, en la medida en que seamos capaces de captar el modo en que el hombre vive en la vida como *suya*, como humana, estaremos en condiciones de ofrecer una explicación mucho más penetrante de la realidad que la de cualquier materialismo<sup>38</sup>. Porque, aunque éste piense con seriedad que la materia es una materia organizada, «cuando dice esto se olvida que la organización no es lo material, de que la materia *sola* no es la realidad, sino elemento *para* la realidad [...] la materia es siempre materia *prima*»<sup>39</sup>.

La definición del hombre como inescindible unidad de cuerpo y alma no plantea problema alguno ni para la antropología metafísica que hemos evocado, ni para la teología. Ambos espacios de conocimiento parten del convencimiento de que en el hombre, cuando no se le considera una magnitud abstracta, la pregunta por el *qué* y por el *quién* son complementarias<sup>40</sup>. La primera, de carácter fenomenológico, reflexiona a fondo sobre las *condiciones* materiales en que *vive* realmente el hombre; la segunda, de carácter metafísico, contempla al hombre como ser que trata de comprender singularmente el hecho de que *es*. Desde la autocomprensión del hombre sobre su vida «se puede explicar mejor la materia y la vida infrahumana... se puede, de hecho, proporcionar una comprensión penetrante, si bien graduada y analógicamente modificada, de esa historia una de la realidad creada»<sup>41</sup>. Es la cuestión que vamos a examinar a continuación relacionando de nuevo la palabra del hombre sobre sí (sobre su propia vida), con la Palabra de Dios sobre la vida del hombre.

### 3.1 Filosofía de la vida

El viejo catecismo preguntaba: «¿Para quién hizo Dios el mundo? –Para el hombre». Claro que sí: es evidente si se trata del mundo qua mundo. El mundo es siempre mi mun-

38. Cf. M. ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia*, 297-306.

39. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 22.

40. Es justo recordar que también la mirada honesta del científico reconoce que, aunque habitemos una única historia de realidad, es posible reconocer e identificar en su seno un modo de ser real que, aun en su pertenencia a la materia, exhibe respecto de ella diferencias esenciales, no solubles: el hombre. El filósofo de la ciencia K. Popper reconoce que el lenguaje, necesario como instrumento para el conocimiento de lo real y el desarrollo de la ciencia experimental, es un producto de la evolución; sin embargo, asume que la originalidad de ese resultado es tal, que la evolución no puede ser su única o última justificación; conclusión que aplica al referirse a la relación mente-cerebro: «Now I want to emphasize how little is said by saying that the mind is an emergent product of the brain. It has practically no explanatory value, and it hardly amounts to more than putting a question mark at a certain place in human evolution [...] All explanation is in some sense intellectually unsatisfactory because all explanation has to start out from certain definite conjectures, and these conjectures themselves are used as unexplained assumptions for the purpose of explanation [...] Evolution certainly cannot be taken in any sense as an ultimate explanation. We must come to terms with the fact that we live in a world in which almost everything which is very important is left essentially unexplained», K. POPPER-J.C. ECCLES, *The Self and its Brain*, 554.

41. K. RAHNER, «Del misterio de la vida», ET, VI, 163.

do, el mundo de *alguien*. Y entonces resulta que, por mucho que se distinga entre mundo sensible y mundo inteligible o mundo exterior y mundo interior, en cuanto mundo los dos son uno: *el mío*. Yo soy el que unifica y «mundifica» a la vez los dos mundos<sup>42</sup>.

La *metafísica vital de la persona humana* muestra que no es necesario renegar de la profunda involucración de la humanidad en el proceso evolutivo del conjunto de la realidad biológica y material, para poder demostrar la irreductibilidad del hombre al sustrato de lo puramente orgánico o biológico. Para ello, como apunta Teilhard, la pregunta no ha de dirigirse primariamente a la naturaleza del hombre –esto es, no ha de situarse del lado de la infraestructura material–, sino a esa realidad radical que es la vida humana: «la peculiaridad del hombre no debería buscarse en sus caracteres orgánicos, en su biología, en su animalidad, sin siquiera en su psiquismo, sino en su vida en el sentido de vida biográfica»<sup>43</sup>. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, es decir, en una observación primera, ser hombre es aquello que advierto en mi vivir, aquello que le sucede a mi vida. El punto de partida se encuentra por tanto en ese sentido de la evidencia o capacidad de autoreflexión sobre la propia vida. En efecto, al hacerme cargo de mi vida, puedo llegar a saber desde dentro de la misma –mediante la razón inscrita en el humano vivir– acerca de mi auto-pertenencia como entidad empírica (esto es, referenciada al mundo) y proyectiva o personal, material y espiritual (libre e histórica). La experiencia de mi vida pasa por el reconocimiento de mi completa realidad como alguien-corporal y, por tanto, como ser en la circunstancia (mundo), atendido a las leyes de lo fáctico que, sin embargo, no determinan el todo de lo que soy. La antropología metafísica cree poder determinar, aunque no sea sencillo trazar sus límites, la existencia de una zona de vitalidad psico-física (estructura empírica) en la que el modo en que el hombre *está en la vida* se distancia netamente del plano de la animalidad y evidencia el de la personalidad. Me encuentro atendido a mi existencia corporal, a mi masculinidad o feminidad, al hecho de mi nacimiento y mi muerte, a una relación limitativa y constitutiva con la realidad del mundo y el horizonte del tiempo. Ahora bien, todos esos caracteres no son un conjunto de notas sueltas de una composición indefinida, sino que conforman una sinfonía o estructura mediante la que este ser que soy vive de un modo determinado: como hombre. El modo de vivir del hombre se inscribe constitutivamente en la forma de ser propia de lo natural y, no obstante, la trasciende como posibilidad de libre autodeterminación: porque integra y sobrepasa el límite del tiempo real tal como se manifiesta en su capacidad de anticipar o estar vuelto hacia el futuro y, sobre todo, porque *es* relativamente, esto es, como co-existencia en y desde lo otro y el otro. En cierto modo es posible decir que no soy-ante-mí (mismidad) sino cuando estando en el mundo (aliedad) soy-ante-el-otro (alteridad) pues es el único que, en su cualidad de ser espiritual y libre como yo, *me encuentra* en lo más íntimo de mí. Mi co-existir con el mundo y, sobre todo, con el otro personal redefine la realidad de mi vida permi-

42. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 21-22.

43. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 83.

tiéndome conocer que lo inmediato –las cosas– no me delimita en totalidad: no puede decirme *quién soy* o *qué va a ser de mí*.

Biología y biografía pertenecen a la unidad total de la vida humana, porque ésta no se conduce sólo desde lo que es, sino desde lo que ha sido y hacia lo que será. La biografía no es ajena a la biología, al contrario, favorece una fluida comunicación entre el asiento material de mi vida y su creciente capacidad de ensimismamiento y, en esa misma medida, de constituirse en persona, avanzando de un proyecto a otro teniendo ante sí la posibilidad inagotable de *ser* más. Biología y biografía contribuyen al crecimiento de la vida como apertura a su fondo personal que es acontecer dinámico, en definitiva, histórico. La corporeidad –y, por ende, la circunstancia o mundanidad– no es ni mucho menos ajena al movimiento proyectivo de la vida personal<sup>44</sup>. En el seno de *mi vida* la apertura a lo otro (alidad) y al otro (alteridad y absoluto) crecen en igual medida que la concentración en aquella unidad interior que permite la autoposesión como subjetividad personal. La biología (*circum me*) es un momento interno a la biografía o vida espiritual y, por tanto, contribuye a la autenticidad del proyecto personal. Yo no vivo al margen de mi circunstancia: material-corporal, socio-histórica, espacio-temporal.

En una investigación a fondo del significado de la vida humana, una filosofía de la persona puede radicar la comprensión del ser personal en la aprehensión de la unidad dinámica y «sistemática» –es decir, biográfica– de las estructuras vitales<sup>45</sup>. Desde ese centro o mismidad proyectiva que identifica la persona como modo de ser de ese ente que es actor consciente de su vida, la razón reconoce sus condiciones distintivas de novedad radical, corporeidad (apropiada), libertad, intersubjetividad (amorosa), proyecto de felicidad, ilusión, limitación mortal, aspiración a una vida perdurable, etc. A partir de esta caracterización la entrada de Dios en el argumento relativamente inteligible de la biografía personal se comprende, no en función de su deseo de perduración<sup>46</sup>, sino como «vivencia de fundamento» que descubro radicado en el «sistema» de mi vida<sup>47</sup>. Es el ser personal del hombre, aprehendido en la sistemática de nuestra experiencia vital, el auténtico modelo ana-

44. En sintonía con esta percepción, y bajo la consideración de la vida como sistema de *contrastes* entre su dimensión cuantitativa, cualitativa y formal, Guardini confiesa: «Yo no sé que haya en el hombre ningún acto ‘puramente espiritual’. Todo lo que encuentro es, de antemano y constitutivamente, corpóreo-espiritual, es decir, humano. Por otra parte, tampoco me consta que haya en el hombre estados o procesos meramente biológicos. Ya la misma forma viviente del hombre está penetrada de espíritu. No es forma de planta, ni de animal, sino de hombre», R. GUARDINI, *El contraste*, 171-172.

45. Cf. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 455.

46. Para Marías, Unamuno presenta una imagen de Dios que es, en cierto modo, funcional: si la metafísica se asienta en un deseo de perseverancia en el ser, y el perdurar depende de Dios, «la metafísica es siempre en su fondo, teología, y la teología nace de la fantasía puesta al servicio de la vida, que se quiere inmortal», M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, 287. Cf. J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, 213. Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «La fe como afirmación del ser en el diario íntimo de Unamuno», 124-128.

47. «La doctrina orteguiana de la *razón vital*, ¿no es la superación de la antinomia presentada con fuerza increíble, con apasionado dramatismo, por el Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida*, de la contraposición entre razón y vida que hizo imposible una filosofía unamuniana explícita y madura?», J. MARÍAS, *La España real*, 636. Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Razón y Dios*, 56-57.

lógico de la creación divina. Puesto que, considerada en su esencial estructura trascendente (*yo soy yo y mi circunstancia*), la persona humana es la síntesis más acabada de lo real: encrucijada de ensimismamiento y alteración, sensibilidad e inteligibilidad, unidad y relación, ser y proyecto de ser, presencia y devenir, naturaleza e historia. Ésta es, si se concede el inevitable antropomorfismo<sup>48</sup>, la «medida humana» en que la revelación cristiana presenta la expresividad de Dios como Creador, providente y actuante sobre el mundo: el que «llama» a la existencia o «pone» en la existencia<sup>49</sup>. Atributos que no puede concederse el Dios de Aristóteles, pues –dice Marías– «solo retiene una dimensión particular del hombre: la teoría; es νόησις νοήσεως, visión de la visión, realidad pensante que se piensa a sí misma, radicalmente suficiente»<sup>50</sup>.

### 3.2 Teología de la vida

En esta percepción de la vida a la luz de la experiencia metafísica del espíritu que se la apropia trabajan juntas filosofía cristiana y teología. El saber «desde dentro» sobre su vida permite al hombre reconocer su profunda interacción con la evolución biológica en su conjunto, al tiempo que su «absoluta transcendentalidad, su condición espiritual y su libertad»<sup>51</sup>. Resulta sin duda significativo que la teología reconozca que es *nuestra* vida –«tal y como nosotros la vivimos como nuestra, como humana»–<sup>52</sup>, la que mejor nos permite reconocer *la* vida en su unidad de *materia* y *figura*. Es decir, como acontecer biológico-material heterogéneo que, sin embargo, en su devenir de autoregeneración y autoconservación manifiesta su tendencia hacia algo que está más allá de la simple composición natural de un objeto físico. La vida humana se presenta como «unidad interior», «autorecogimiento» o «figura interiorizada de lo orgánico»<sup>53</sup>, mostrando así su diferenciación frente al todo indistinto –el mundo entorno– que caracteriza lo vivo en cuanto no se es interior a sí mismo. La vida humana (espacio espiritual) es reconocible, por tanto, como exponente de esa interioridad (hacerse ser-sujeto) que se apropia del mundo en y más allá de lo puramente biológico: «de una apertura finita a un mundo entorno [la vida] se hace trascendencia infinita al ser»<sup>54</sup>. Para la vida humana, que representa esa trascendencia infinita, la biología no es ajena a la biografía.

En el hombre lo biológico no puede ser vivido sin lo personal, la naturaleza sin la cultura, la historia natural sin la historia del espíritu. Porque se da la unidad interna de la vida en cuanto bios y en cuanto espíritu; porque la vida biológica, cognoscible inmediatamente, se edifica siempre hacia una interioridad más elevada y compleja y hacia un mundo entorno más amplio (ambas cosas a la par); por todo eso podemos decir sin trabas –presupuesta la

48. Cf. P. TILICH, *Teología sistemática* I, 311-314.

49. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 35.

50. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 31.

51. K. RAHNER, «Del misterio de la vida», ET, VI, 156.

52. K. RAHNER, «Del misterio de la vida», ET, VI, 163.

53. K. RAHNER, «Del misterio de la vida», ET, VI, 164.

54. K. RAHNER, «Del misterio de la vida», ET, VI, 165.

*esencial* autotranscendencia bajo la dinámica divina— que la vida, trascendiéndose a sí misma, se despliega en la historia de la naturaleza hacia la vida espiritual. La historia de la naturaleza y la historia del espíritu tienen una unidad, la de la vida<sup>55</sup>.

La relación de mutua reciprocidad y rigurosa novedad entre lo biológico y lo personal-biográfico, así como la observación fenoménica de la realidad humana viviente en su dinámica de autotranscendencia activa como tensión hacia una concentración interior más compleja («estarse-dado-a-sí-mismo»)<sup>56</sup>, permiten a la teología pensar la vida bajo la dinámica de la autocomunicación de Dios al mundo, a partir de la relación instaurada con la criatura espiritual a la que se ha autocomunicado inmediatamente (gracia) en el decurso de su historia, desde su origen (creación) hasta su consumación (gloria)<sup>57</sup>. No se trata, por tanto, de Dios como interviniente desde fuera sobre el mundo (*deus ex machina*), sino como actuante *en y por medio* de causas segundas que permiten reconocer la autonomía y actividad genuinamente creadora de la criatura y, en cuanto tal, concebir a Dios como fundamento originario y meta de la creación<sup>58</sup>.

Dios no es únicamente fundamento y dinámica más íntima de esa historia una, natural y del espíritu. También es su meta. No meramente como punto final asintótico al que

55. K. RAHNER, «Del misterio de la vida», ET, VI, 166.

56. K. RAHNER, «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», ET, V, 181.

57. Cf. K. RAHNER, «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», ET, V, 183.

58. No es ésta una postura novedosa en teología. Porque, aunque santo Tomás, por ejemplo, no se refiere como la teología actual a la teoría evolutiva, define de este modo tan significativo la naturaleza: «Unde patet quod natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex se ipsis moverentur ad navis formam inducendam», TOMÁS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio* II, cap. 8, lectio 14. A la luz de los relatos bíblicos y la matriz teleológica del universo griego, Tomás concibe el mundo como espacio de actuación de la sabiduría divina; quien, a modo que arquitecto traza un orden fundamental o racionalidad del que hace, desde la creación, su más hondo principio de inteligibilidad (*logos*). La sabiduría divina vincula el origen y el fin del universo creado como salida de Dios y regreso a Dios. La acción de Dios en cada uno de los seres creados sigue el boceto de este orden procedente de él, mas no anulando la autonomía y libertad (en el caso del hombre) de la criatura: «Divina enim providentia rebus omnibus providet secundum modum eorum [...] Est autem proprium homini, et omni rationali naturae, quod voluntarie agat et suis actibus dominetur [...] Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod in nobis nostra opera operatur, sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, et agens principale operatur actionem instrumenti [...] Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius», ID., *Summa contra Gentiles* III, 148. Como causa primera de todo ente Dios hace posible la autonomía de las causas creadas (*secundae*), mediante cuyas disposiciones naturales actúa con inmediatez mediata en el mundo. Con la visión de la acción divina como posibilitación *trascendental* de toda actividad creada, la teología actual ha tratado de traducir para el mundo y la ciencia moderna esta visión clásica que representa teóricamente la comprensión creyente de la acción de Dios en el mundo. Cf. CCE 308: «A fide in Deum Creatorem haec veritas est inseparabilia: Deus in omni actione creaturarum suarum agit. Ille causa est prima quae in causis secundis et per eas operatur»; COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio», n. 68: «Con riferimento all'evoluzione di condizioni favorevoli alla comparsa della vita, la tradizione cattolica afferma che, in quanto causa trascendente universale, Dio è causa non solo dell'*esistenza*, ma anche causa delle *cause*. La azione di Dio non si sostituisce all'attività delle cause creaturali, ma fa sì che queste possano agire secondo la loro natura e, ciononostante, conseguire le finalità da lui volute». Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 101-104; W. PANNENBERG, *Teología sistemática* II, 35-48.

está orientado todo ese movimiento, sino de tal modo que en su realidad más propia e irreferible y en la plenitud infinita de su vida se otorga a la vida del hombre como fuerza, la más interior (llamada gracia) y, como meta, la más íntima y que se comunica a sí misma en sí misma<sup>59</sup>.

En el fondo, la concepción teológica sobre la actuación de Dios en el mundo no puede leerse sino como exigencia de tres datos dogmáticos estrechamente conectados: *la autocomunicación gratuita de Dios* «que sostiene la historia del mundo y del espíritu, que tiene lugar en graduales actos de transcendencia por parte del ser creado»<sup>60</sup>; *la encarnación del Logos y su unión hipostática* como «comienzo necesario, perdurable, de la deificación del mundo entero»<sup>61</sup>; y *la resurrección de la carne*, arraigada en el hecho de que «el Logos, que es infinito, cuando se adelanta desde sí mismo a la esfera de lo finito, para manifestar en ella y en su historia su propia naturaleza, se hace precisamente material y no depone dicha materialidad en el perfeccionamiento de esa su manifestación finita, sino que la retiene eternamente»<sup>62</sup>.

Podemos concertar con M. Kehl que, aunque el modelo teológico—actualizado, sobre todo, por K. Rahner— de la acción divina como posibilidad trascendental de las actividades creadas sea bastante formal, permite el paso a la pregunta por el cómo *concreto* de la actuación de Dios en el mundo:

¿En qué consiste, en concreto, ese poder con el que posibilita a las causas intramundanas (categoriales) para actuar con autonomía propia y para modelar el mundo en su sentido hacia el prometido reino de Dios? A partir de la *experiencia* creyente con la autorrevelación de Jesucristo en la historia podemos hablar con alguna mayor claridad de la acción de Dios en el mundo sin pasar por alto ni situar en un segundo plano su transcendencia<sup>63</sup>.

Así es, confirma Rahner:

Sólo dentro del esquema fundamental bosquejado, en el cual el espíritu no es lo extraño a la realidad material, sino el llegar-a-sí-misma de esa realidad corpórea, se hace comprensible que no una idea general, sino una realidad concretamente corpórea pueda ser lo realmente salvador y eternamente válido<sup>64</sup>.

En el complejo ensayo que venimos citando, *Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, se esclarece el sentido de la vida humana como auto-transcendencia hacia la vida de Dios a la luz de los misterios de la encarnación, la gracia, el pecado y la vivencia escatológica<sup>65</sup>. Volvamos una vez más sobre el significado de la presencia de Cristo en la historia y su relación con el hombre.

59. K. RAHNER, «Del misterio de la vida», ET, VI, 166.

60. K. RAHNER, «Encarnación», SM, II, 564.

61. K. RAHNER, «Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», ET, V, 172.

62. K. RAHNER, «Unidad de espíritu y materia», ET, VI, 185.

63. M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*, 414.

64. K. RAHNER, «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», ET, V, 198.

65. Cf. ID., *Curso fundamental sobre la fe*, 216-243.

### 3.3 *La vida del hombre como vida de Dios en Cristo*

La teología muestra cómo la revelación concede un valor radical a la vida terrena del hombre como creación de Dios, al contemplarla en la peculiaridad de sus estructuras fundamentales, tal y como acabamos de describir.

Esa vida terrena, aceptada y defendida en una desenvuelta afirmación vital, tiene ya en sí misma una profundidad teológica en la Escritura: procede de Dios, el absolutamente vivo (Sal 18, 47), es despertada por él, que es la «fuente de la vida» (Sal 36, 10) por medio de su *Ruach* (cf. Sal 104, 30; Is 42, 5). Dicha vida es experimentada siempre como dependiente de Dios, como caduca a pesar de toda la vitalidad interna y del autoperdido del hombre. Así se comprende que de antemano la vida corporal del hombre se experimente como referida a la historia personal, dialógica de salvación y de condenación que sucede entre el hombre y Dios. La vida terrena no está vista como un contenido objetivo neutral-profano, sino como manifestación de la salvación de Jahvé y de la paz del hombre con Dios en obediencia a su mandato (Dt 4, 1.40; 5, 30; 6, 18; 8, 1; 11, 8ss; 30, 15-20; 32, 46s; Sal 37, 9, etc.)<sup>66</sup>.

Toda vida, podemos añadir, tiene su origen en Dios. Y, aunque sea más que evidente la vecindad del hombre con el animal, a quien se *asemeja* el hombre es a Dios. El aliento de vida insuflado por Dios en el rostro del hombre hace de éste un ser en conexión irrepentible con lo divino (cf. Jb 27, 3). Santo Tomás señala que la expresión *soplar en el rostro el aliento de vida*, refuerza y aclara el sentido especial de la creación del hombre a imagen de Dios; en ningún caso se trata de una acción de creación diferida que afecte sólo al principio espiritual: «Sed contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est, quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit: cum utrumque sit pars humanae naturae»<sup>67</sup>.

Más el aprecio de la revelación por la vida corpóreo-espiritual del hombre no se limita a esta exaltación de su excepcionalidad a partir de su origen trascendente dado su carácter creado; puesto que ha sido el propio Dios quien, llegada la plenitud de los tiempos, «envió a su Hijo, nacido de mujer» (Gal 4, 4), y se ha revelado abiertamente como aquel que vive desde dentro la vida del hombre –en su devenir biológico, su vicisitud histórica y su aspiración absoluta<sup>68</sup>– al tomar efectivamente carne en una existencia humana concreta: la de su Hijo en el hombre Jesucristo, permanente dialogante con la esencia del Dios quien –mediante la encarnación, muerte y resurrección del Hijo– se da a conocer como Persona (Padre) y Amor que es y permanece eternamente.

La afirmación de la revelación, profundiza Rahner, no sólo permite pensar, desde nuestra perspectiva, la historia del mundo y del espíritu en términos generales como historia de autotranscendencia hasta la vida de Dios «que en su última y suprema fase es idéntica con la absoluta autocomunicación divina»<sup>69</sup>; o concebir que cuando nos

66. K. RAHNER, «Del misterio de la vida», ET, VI, 159.

67. *Sth I q.* 91, a. 4 ad 3. Acudiendo a la antropología del Génesis, comenta Gesché, «le soufflé (*ruah*) n'est pas identique à l'âme (*nefes*). L'âme permet seulement au corps d'être vivant, animé; le soufflé, qui vient du soufflé même de Dieu, permet au corps de devenir un corps d'homme, celui-ci, à la différence des animaux, étant ainsi à la ressemblance de Dieu», A. GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», 173 (n. 12).

68. K. RAHNER, «Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», ET, V, 187.

69. K. RAHNER, «Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», ET, V, 189.

abandonamos a la verdadera experiencia del espíritu en nuestra vida cotidiana «hemos tenido *de hecho* la experiencia de *lo sobrenatural*»<sup>70</sup>; sino que, asumiendo la perspectiva divina, podemos pensar al mismo tiempo la autotranscendencia del espíritu hasta el interior de Dios como posibilidad autenticada en ultimidad en la encarnación y muerte en cruz de Cristo y, en consecuencia, como acontecimiento que alcanza a *todos* y cada uno de los sujetos espirituales. Lo cual sólo es factible considerando la unión hipostática de una naturaleza humana con el Logos de Dios como momento singular en que se consuma de manera insuperable y se lleva a cabo de modo irrepetible la general deificación de la criatura espiritual. «Teológicamente no hay ningún impedimento para suponer que gracia y *unio hypostatica* pueden ser pensadas sólo conjuntamente, y que como una *unidad* significan la resolución libre y una de Dios acerca del orden sobrenatural de salvación»<sup>71</sup>. Así argumenta Rahner su tesis volviendo sobre la relación entre cristología y antropología:

La *unio hypostatica*, si bien como acontecimiento irrepetible en su propia esencia, y mejor que el cual no se puede pensar ningún otro, es también, un momento interior de la totalidad de la concesión de la gracia a la criatura espiritual en general. ¿Por qué esto? Ya hemos dicho que ese acontecimiento entero de la concesión deificante de la gracia a la humanidad debía ser, si encuentra su consumación, una perceptibilidad concreta en la historia (con otras palabras, no debería ser súbitamente acósmico), ser acontecimiento de tal modo que se ensanche desde un punto espacial y temporalmente (en otras palabras, no debería suprimir la unidad de los hombres, su ser-con-otro que le es esencial, su comunicación en reciprocidad, sino llegar él mismo en eso mismo a ser un dato), ser una realidad irrevocable en la que la autocomunicación de Dios no se muestra como mera oferta a revocar, sino como oferta incondicionada y aceptada además por el hombre, trayéndose de ese modo a sí mismo (correspondientemente a la esencia del espíritu) a ser dato de sí mismo. Donde Dios efectúa la autotranscendencia del hombre hacia él por medio de una autocomunicación absoluta, que es la promesa irrevocable a todos los hombres, que ha alcanzado ya en ese hombre su consumación, ahí tenemos unión hipostática<sup>72</sup>.

Por tanto es la íntima vitalidad de Dios, definida como verdad personal y amor, la que asume la vida del hombre en la encarnación del Hijo. Pero no para operar una selección en la dinámica de la vida humana de aquello que fuese digno de presencia y permanencia en Dios, sino para salvarla en su integridad personal, es decir, en la totalidad originaria de su existencia: espiritual y corporal<sup>73</sup>. Adoptando una perspectiva de *cristología ascendente*, en Cristo cabe identificar

70. K. RAHNER, «La experiencia de la gracia», ET, III, 99.

71. K. RAHNER, «Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», ET, V, 193.

72. K. RAHNER, «Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», ET, V, 192-193.

73. Cf. K. RAHNER, «Líneas fundamentales de una cristología sistemática», 42. «El hombre entero (por tanto también su corporeidad) será salvado. No es extraño que no podamos imaginarnos la salvación permanente del hombre corporal: en cuanto entero se hurta a nosotros hacia el misterio absoluto de Dios», K. RAHNER, «Del misterio de la vida», ET, VI, 166. Marías insistía en la dificultad de «imaginar» la vida perdurable precisamente en lo que se refiere a la permanencia eterna de la *estructura empírica* que forma parte de la estructura íntegra de la vida personal.

un acontecimiento histórico personal en el que el hombre experimenta su propio ser [ordenación ontológica a la inmediatez con Dios] como corroborado realmente por Dios en virtud de su autocomunicación absoluta e irreversible («escatológica»), de modo que todas sus dimensiones se vean afectadas, porque solo así se da una salvación como plenificación del hombre entero<sup>74</sup>.

Es el hombre uno y entero (en su potencia trascendental y patencia histórica) quien es llamado al libre diálogo con Dios, como veremos con más detalle, en la gracia y en la gloria. El hombre puede identificar a Dios como fuente y culmen de su vida porque, mediante su actuación histórico-salvífica, se le ha mostrado tal como es en sí, vida personal en plenitud: como Padre que es donante de vida (creación), como Hijo engendrado en la vida del Padre para dar vida al mundo (encarnación), y como Espíritu que procede de la vida divina y es «Señor y dador de vida» (DH 150) para el hombre que lo recibe (santificación).

En esta autodonación divina de la propia intrahistoria Cristo ocupa, por tanto, un puesto central. En todo el mensaje del Nuevo Testamento, y con especial relieve en Pablo y Juan, la persona de Cristo es equivalente a nueva vida (cf. Gal 2, 20; Col 3, 3-4; Jn 3, 3-7.15.36; 5, 24; 6, 40-47, etc). Es Dios mismo quien se dona en Jesucristo, mediante quien acontece en la entraña de lo que somos (querencia divina en el suelo de una historia particular) y posibilita así nuestra libre respuesta creyente en su favor. El don de Dios (gracia) es un acontecimiento esencialmente cristológico: en la carne y la historia.

G. Müller resume perfectamente lo que deseamos expresar tanto en esta sección, como en el conjunto del capítulo, al hilo del concepto teológico-filosófico de vida (personal):

Cuando nosotros describimos las estructuras fundamentales de la persona creada (trascendencia, socialidad, libertad, semejanza con Dios, corporeidad), hablamos de la creaturalidad o la naturaleza teológica del hombre. Si nosotros consideramos la salida al encuentro real de Dios en el contexto de la historia humana de libertad, en la cual Él se da como la condición y contenido de la autotranscendencia humana en espíritu y libertad, estamos entonces ante lo que llamamos autocomunicación de Dios en la Palabra, que es Dios mismo (Jn 1, 1). La autocomunicación de Dios en la historia tiene su punto culminante cuando la Palabra misma se ha hecho carne, historia y libertad humana (Jn 1, 14). La presencia inmediata de Dios como gracia y verdad en la mediación histórica tiene un nombre humano: Jesús, el cual ha realizado la autointerpretación de Dios desde el corazón del Padre (cf. Jn 1, 18)<sup>75</sup>.

74. K. RAHNER, «Líneas fundamentales de una cristología sistemática», 68.

75. G. MÜLLER, «El intento de una nueva fundamentación de la fe cristiana», 87.

## 4. Condición amorosa del ser personal e imagen de Dios

El ser personal humano («yo soy») es responsable de un amplio y plural paisaje de realidad de cuya comprensión e integración («yo y mi circunstancia») depende su *salvación* personal. Según la Sagrada Escritura, es en comunión con la creación como el hombre descubre su especificidad (*espíritu*) y percibe su responsabilidad (*en el mundo*). Mas la creación no representa para el hombre un escenario abstracto: la comunión del hombre con su cuerpo (cf. Gn 2, 25) y con su semejante (cf. Gn 2, 23) contribuye al pleno sentido de la definición que la antropología bíblica hace del hombre como *imagen de Dios* (Gn 1, 26). Corporeidad e intersubjetividad, máxima expresión de la circunstancialidad que me es más propia, son para Marías caracteres privilegiados de la *condición amorosa* que aproxima la persona humana a su definición revelada como imagen de Dios. Pensemos en qué modo se enriquece la antropología teológica volviendo nuestra vista al sentido de la analogía entre alteridad humana y comunión divina.

### 4.1 Hombre y mujer, a imagen de Dios

#### 4.1.1 Corporeidad y condición sexuada

Como *animal* racional, según la definición clásica, el hombre participa de las condiciones básicas de la existencia de los llamados animales superiores, como confirma la ciencia natural y la teoría evolutiva. No obstante, esta constatación no impide a la filosofía y la teología considerar la constitución psicosomática humana a la luz de aquella complejidad ontológica que define la particularidad de su ser como unidad de espíritu y materia. En efecto, esa forma inicial de autoconciencia que es la *experiencia de mi vida* da cauce a la aprehensión radical de mí mismo como sujeto (yo) al *reconocerme* en relación de unidad y diversidad con el objeto (mundo) que sale a mi encuentro; subjetividad y objetividad son dos momentos coprimarios («yo soy yo y mi circunstancia»); ya esta originaria implicación noética me permite considerar la existencia de una afinidad real –no identidad– entre el que así conoce y lo conocido, aunque esto sea lo conocido como materia. Bajo esta óptica de relación entre yo y circunstancia, es posible concebir la corporeidad (mi constitución psicosomática) en que me encuentro inmediatamente instalado como *circum me* objetivo que es a la vez momento de mi acontecer personal («yo soy»): más aun en cuanto dotada de una sensibilidad interior<sup>76</sup> que incide en la experiencia de uno mismo como yo *humano* (estructura empírica) e, implicado en ésta, constituye esa unidad proyectiva que da forma al sujeto vital específicamente per-

76. Sensibilidad que, siguiendo a Maine de Biran, tiene su ubicación en el «cuerpo vivo»; cuya *extensión* no debería ser asimilada a la extensión cartesiana que presenta el cuerpo como «realidad compuesta de diferentes partes situadas las unas fuera de las otras», M. HENRY, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, 26. Escribe Alfaro: «El hombre no es interioridad pura, sino interioridad encarnada. Su corporeidad no es mera expresión de su espíritu, sino la concreción intrínseca de su espiritualidad finita», J. ALFARO, *Cristología y antropología*, 464.

sonal<sup>77</sup>. Por esta razón, considerando su función en la constitución biográfica del ser personal, la descripción que hace Marías de lo corpóreo es muy rica y matizada. Mi cuerpo facilita que el mundo se constituya como espacio de mi acontecer personal, donde éste recibe unidad y significado; es exponente del carácter desiderativo de la vida humana que no sólo ostentan, por tanto, la voluntad y el intelecto. El cuerpo representa para mí un modo originariamente propio de estar en la realidad. El cuerpo no se reduce al predominio del sentido externo sino que forma parte de la aprehensión del hombre en su integridad estructural: «yo» personal y libre, radicado en la vida como hombre y, por ende, vinculado a un mundo exterior que, sin embargo, no le es ajeno, es *su* mundo.

Sobre estas consideraciones, es en su reflexión sobre la condición sexuada de la corporeidad de la persona y su realización como unidad disyuntiva de masculinidad y feminidad, donde la obra de Marías gana su nota más distintiva. El impulso sexual ha de concebirse como exponente de esa condición –la condición *sexuada*– que es determinante de la verdad integral de la persona que podemos concentrar en su *condición amorosa*. La condición sexuada pertenece al modo de ser fundamental de la persona –descrita como criatura amorosa–, impregna todas y cada una de sus dimensiones, y es índice de ese hecho constitutivo que es la *disyuntividad polar* (masculinidad y feminidad mutuamente referidas) en que acontece la vida personal. Recordemos con Marías que esa reciprocidad entre hombre y mujer ha de ser entendida, más allá de sus implicaciones fisiológicas y psicológicas, en un plano ontológico, pues «el concepto persona es *analógico*, según se aplique al varón o a la mujer. Ambos son personas, pero en dos sentidos distintos aunque no independientes, no equívocos»<sup>78</sup>.

Si se considera la corporeidad, en toda su compleja evidencia fenomenológica, como ingrediente *estructural* de la vida del hombre; si esta disposición corpórea no se margina de aquella receptividad de la circunstancia involucrada en la constitución ontológica del ser personal; si, en consecuencia, la instalación sexual, en su cualidad de *condición* corpórea, rebasa el plano de lo fisiológico en cuanto modo de ser de la persona como yo-encarnado; entonces es la misma noción de persona la que ha de dar cabida al hecho específicamente humano de que de la diferenciación entre varón y mujer no se debe hablar en sentido absoluto sino analógico, puesto que, aun en sus respectivas instalaciones vitales, ambos se encuentran radicados en una misma vocación personal. Son estas las premisas antropológicas que

77. «En el cuerpo expresamos nuestro proyecto vital, cada individuo el suyo, y cada época histórica su esquema colectivo», J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 406.

78. Cf. J. MARÍAS, *Persona*, 56. Una conciencia que comparte plenamente la teología: «L'essere umano esiste soltanto come maschile o femminile, poiché la realtà della condizione umana appare nella differenza e pluralità dei sessi. Quindi, lungi dall'essere un aspetto accidentale o secondario della personalità, questo è un elemento costitutivo dell'identità personale [...] Le differenze sessuali tra uomo e donna, pur manifestandosi certamente con attributi fisici, di fatto trascendono il puramente fisico e toccano il mistero stesso della persona», COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio», n. 33 y 35.

sustentan la definición de la persona como *criatura amorosa*. «La necesidad personal sexuada, que es intrínseca a la vida humana, es el ámbito que hace posible la condición amorosa y donde esta se constituye»<sup>79</sup>. En la verdadera relación de amor entre hombre y mujer la tensión sexual no es exponente de dominio o sometimiento, sino de la integración disyuntiva a que tiende la dinámica proyectiva que preside de la vida personal. De hecho, en el descubrimiento de la nueva realidad de la otra persona, ambas pasan a formar parte de una *empresa* común que «pone en marcha la integridad de la razón vital»<sup>80</sup>.

En un momento socio-cultural en que se aprecia, por una parte, la pujanza de un creciente individualismo («asexuado») de la vida personal; en que, al mismo tiempo, la promoción y emancipación de la mujer se ha convertido en preocupación de toda la familia humana y, sobre todo, en un tiempo en que asistimos a un proceso de fuerte reinterpretación del significado de la sexualidad humana y la relación entre los sexos, perspectivas como ésta resultan indispensables para proponer vías de discusión y solución que estén a la altura de la perenne necesidad humana de conocerse mejor y responder en libertad y autenticidad a su genuino dinamismo de ser<sup>81</sup>. Al mismo tiempo, y en el contexto de esta amplia problemática antropológica, una reflexión como ésta puede ayudar a la antropología cristiana a proponer de nuevo la potencialidad que encierra, a la hora de valorar la dimensión relacional de la vida humana, la definición teológica de la persona como imagen de Dios, realizada en plenitud en Jesucristo.

#### 4.1.2 El arquetipo del Génesis

Tanto la percepción de la corporeidad humana en su esencial condición sexuada, como el significado personal arquetípico que atesora la *unidad en relación* que se establece entre varón y mujer, aparecen vinculadas en el libro del Génesis en términos similares a los que hemos expuesto. Así lo ha interpretado el Vaticano II: «Dios no creó al hombre solo: en efecto, desde el principio *los creó hombre y mujer* (Gn 1, 27), esta asociación constituye la primera forma de comunión entre personas» (GS 12).

79. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 216.

80. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 210.

81. Tras sintetizar las grandes líneas de la moderna filosofía de la intersubjetividad (idealismo, fenomenología y filosofías del diálogo), X. Tilliette dedica una breve reflexión a la relación intersexual como espacio de inter-personalidad que está aun a la espera de recibir una concepción comprensiva (metafísica) que libere la relación hombre-mujer de todos los estereotipos que la sofocan. Si la filosofía tradicional ha sido extraordinariamente discreta con el hecho esencial de la dualidad sexual, presentando al sujeto filosófico como prácticamente neutro, en la actualidad son diversas las circunstancias (feminismo, ideologías de género, apologías del libertinaje, de la complementariedad indistinta y ambigua entre los sexos, etc.) por las que aun hoy «una metafísica dei sessi (se è possibile) rimane ancora incompiuta», X. TILLIETTE, «Dall'uno all'altro. Solitudine e intersoggettività», 321-323. También Marías, en referencia a la masculinidad y feminidad como formas de realización de la *persona misma*, ha visto perfectamente cómo «la fijación casi exclusiva en las desigualdades de situación o comportamiento, en las formas de trato jurídico, económico o social, en el remedio o corrección de las 'injusticias', ha hecho que la cuestión se plantee a un nivel relativamente superficial que deja intacto la cuestión de fondo», J. MARÍAS, *Persona*, 57.

La declaración de pertenencia del cuerpo –en su complementariedad sexuada de masculinidad y feminidad– a la *eikonalidad* analógica entre el ser personal de Dios y el ser personal del hombre es responsabilidad divina<sup>82</sup>. El hombre es plenamente fiel a su carácter de imagen de Dios, es decir, camina hacia su plenitud junto al Dios que ha hecho Alianza con él, cuando es fiel a su naturaleza creada, esto es, cuando acepta al otro y vive en comunión con él. De hecho, en el relato del Génesis sobre el origen de la humanidad la primera palabra pronunciada por el hombre está motivada por la presencia de la mujer, para confirmar su aceptación como *alguien* –tú– reconocible en su propia instalación corpórea, distinta del mundo animal<sup>83</sup>: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn 2, 23)<sup>84</sup>. El hombre sólo ha podido reconocer la novedad de *su* carne en medio de la creación en el hecho extraño y paradójico de ver reflejada su identidad más íntima –mismidad– fuera de sí, en la carne *del* otro<sup>85</sup>: «Lo que el Adán del Génesis –escribe Balthasar– echa de menos entre los animales es una compañera, no por el intercambio de espíritu a espíritu, sino como el ‘partenaire’ que le salga al encuentro, en lo carnal, de un modo espiritual y, en lo espiritual, de un modo carnal»<sup>86</sup>. «La ayuda adecuada» (Gn 2, 18) que el hombre recibe de la mujer «no responde a la necesidad de esto o aquello, sino a su vida como hombre», añade K. Barth<sup>87</sup>. Al hablar

82. Recabando el sentido de los términos *imagen* y *semejanza* G. Von Rad rechaza cualquier interpretación procedente de una antropología extraña al Antiguo Testamento que restrinja la imagen a la entidad espiritual del hombre: «En ningún caso cabe excluir la maravilla del aspecto corporal del hombre fuera del campo de su semejanza con Dios [...] es semejante a Dios en la totalidad de su ser, tal como ha sido llamado a la existencia», G. VON RAD, *El libro del Génesis*, 69-70. En último término G. Von Rad refiere la expresión del Génesis a un texto en que se confirma que la semejanza no puede fijarse de modo unilateral en una parte de lo humano. Se trata del Sal 8, 6 donde se lee que Dios hizo al hombre «apenas inferior a un dios, coronándolo de gloria (*hâdâr*) y esplendor (*kabôd*)». El primer término (*hâdâr*) se refiere a la majestuosidad del aspecto externo, mientras *kabôd* a la potencia interior de que es dotado el hombre y remite especialmente a Dios a quien, según la sensibilidad del Antiguo Testamento, corresponde el *kabôd* principalmente. Concluye von Rad en referencia al primero: «Das ist ja verständlich, dass es nicht zuletzt die Unaussprechlichkeit des Wesen Gottes ist, die nun auch ihrerseits über diese Gott zugekehrte Seite des Menschen den Schleier des Geheimnisses legt», G. VON RAD, «εἰζὼν, D», *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II, 390.

83. Cf. A. ALES BELLO, «La categoria della relazione nel rapporto interpersonale», 42.

84. Donde el texto hebreo emplea un juego de palabras para expresar la íntima relación que une al hombre y a la mujer: ‘*is*, «hombre, varón», e ‘*issah*, «mujer» o, literalmente, «varona».

85. «Parce che le mot chair indique la réalité intime du corps (‘c’est la chair de ma chair’), sa sensibilité, sa merveilleuse fragilité, sa profondeur et sa surface la plus charnelle précisément, la plus douce et la plus douloureuse. La chair est l’intime substance du corps», A. GESCHÉ, «L’invention chrétienne du corps», 167.

86. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática* II, 341. Ante esta intuición originaria de la Biblia se muestran ahora muy valiosas las apreciaciones que, Ortega primero y Marías después, hacen del cuerpo como manifestación del centro personal (intimidad), precisamente en su condición de visibilidad carnal. «En el cuerpo humano –escribe Ortega–, el aspecto no es un término donde concluye nuestra percepción, sino que nos lanza hacia un más allá que ella representa [...] La carne del hombre manifiesta algo latente, tiene significación, expresa un sentido. Los griegos, a lo que tiene sentido llamaban *logos*, y lo latinos tradujeron esta palabra en la suya: ‘verbo’. Pues bien: en el cuerpo del hombre el verbo se hace carne; en rigor, toda carne encarna un verbo, un sentido. Porque la carne es expresión, es símbolo patente de una realidad latente. La carne es jeroglífico. Es la expresión como fenómeno cósmico», J. ORTEGA Y GASSET, «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», OC., II, 683.

87. K. BARTH, *Mann und Frau*, 55.

de la figura femenina de la vida personal en su pretensión de ser *frente y hacia* el varón, Marías toma como referencia inicial este texto del Génesis (2, 23) como testimonio primigenio de la irreductibilidad y mutua referencia entre hombre y mujer. Aunque el cuerpo de la mujer haya sido moldeado de la costilla de Adán —«está hecha de la carne del varón y quizás de sus sueños»— no por ello representa una realidad «derivada» o «insuficiente», pues responde a la proclamación divina de la inconveniencia de la soledad del hombre. Por otro lado, como se deduce de la expresión de reconocimiento y aprobación de Adán,

la realidad somática de la mujer podría derivarse de la costilla de Adán, como la realidad psicósomática de los hijos se deriva de las células germinales, y por tanto de los organismos de los padres; pero el 'yo' que es cada uno de ellos es absolutamente irreductible, hasta el punto de que esa manera de innovación es lo que significa la palabra creación<sup>88</sup>.

Es en la diversidad reconocida y aceptada donde se juega el misterio del ser humano y su apertura a la trascendencia. Apenas es consciente de la propia identidad sexual, la persona se encuentra remitida más allá de sí; se encuentra llamada a *vivir* (ser) más allá de sí y reconocer a otro que es inaccesible, deseable aunque nunca completamente comprensible. En el reconocimiento del otro como semejante, el Génesis no sólo confirma la experiencia del hombre que se auto-percibe ante el misterio de la mirada del otro para ser verdaderamente sí mismo<sup>89</sup>, sino que apela a la intensidad máxima (trascendente) que alcanza la relación del hombre con Dios como «imagen» personal suya cuando el reconocimiento del otro se transforma en comunión, es decir, se realiza mediante el vínculo de la convivencia amorosa<sup>90</sup>: «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne» (Gn 2, 24). Y no sólo porque en el espacio del amor humano el proyecto personal se acredita como expresión de una humanidad plena —«una sola carne»—, sino porque la comunidad de amor que representa el vínculo hombre-mujer es la imagen más aproximada a la comunión de Amor que se da en Dios entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Refiriéndose al relato del Génesis, así expresa Balthasar —y con sus palabras avanzamos el siguiente paso reflexivo— en qué modo en la relación intersexual humana subsiste una *analogía ascendente* que corresponde modélicamente a la *analogía descendente* que parte del Dios trino y se extiende a través de la humanidad del Hijo a la estructura finita del hombre terreno:

88. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 191-192. En la extensa valoración histórico-sociológica que hace Marías de la figura femenina (y su relación con el varón), acoge aquellos caracteres que definen las líneas fundamentales de la relación hombre-mujer que hace suyos una antropología teológica: «igualdad de rango e igualdad de dignidad para hombre y mujer junto con el reconocimiento de una condición humana diversamente conformada», K. LEHMANN, «La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica», 242. Para comprobar la sintonía del filósofo con la antropología cristiana basta releer la parte más sustanciosa de sus estudios sobre la mujer: *La mujer en el siglo XX*, 142-236; *La mujer y su sombra*, 129-214.

89. «The interactions between the man and woman in Gn 2-3 can be read as an initial exclamation which includes both the immediate recognition of sameness, of correspondence, and also the ineffable mystery which the other embodies», P. MCARDLE, «Called by name: contemporary Christian anthropology», 232.

90. Cf. G. RAVASI, *Breve storia dell'anima*, 89.

Ambos [hombre y mujer] son desde un principio medio recíproco para llegar a Dios. Aquí se trata, pues, no sólo de una trascendencia immanente que apunta a los hijos, sino de una trascendencia trascendente: sin Dios, el amor recíproco entre hombre y mujer no tendría ya sentido alguno, se encaminaría enseguida hacia la muerte. Pero sin una comunidad interhumana, la relación del hombre con Dios sería a su vez imposible; todo intento de entrar en relación con el amor trinitario tendría que fracasar y empujar al hombre a la desesperación; él sería oprimido por Dios. Y si Dios no se revela desde un principio como amor trinitario, sino como unidad, el hombre, ocupándose en el tú interhumano, reconociendo en él un misterio de distancia y proximidad, de diversidad y de relación recíproca, aprende a comprender que esa relación apunta a un amor absoluto y que sólo puede realizarse plenamente en él. En concreto apunta a un amor trinitario<sup>91</sup>.

#### 4.2 *Imago Dei como imago Trinitatis*

San Agustín estima que, antes que el diablo se lo propusiese, los hombres *ya eran dioses* pues habían sido creados para la participación del verdadero Dios<sup>92</sup>. De modo que podemos pensar que cuanto más profundicemos en la verdad de esa imagen finita de lo divino que es el hombre, más podremos acercarnos al conocimiento de la consistencia de ese Dios que también es «quodam modo ‘similis homini’»<sup>93</sup>. Si Dios en su revelación, «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22), entre la vida de Dios y la existencia del hombre debe existir un vínculo intrínseco, de modo que el hombre, a la luz de lo revelado por Dios, pueda descubrirse como reflejo de lo divino, aun cuando sea menester reconocer la distancia ontológica entre ambos: el carácter insondable del ser divino y, por tanto, el necesario recurso a la analogía como proceder del discurso teológico<sup>94</sup>. Si Dios, aun en su realidad de perfección absoluta que no necesita de lo otro para ser, ha querido darse generosamente para que lo otro sea, cabe tratar de reflexionar sobre ese acto de donación –que es el modo de ser que caracteriza al donante– a partir de aquel que es su *imagen* donada (quién, persona) entre lo dado (qué, mundo). Desde el punto de vista teológico, partir de la consideración del hombre en la reflexión sobre Dios equivale a prestar una atención máxima al hecho y significado del acto de donación divina (creación y encarnación), así como al ser del donante originario que ha querido hacer del hombre disponibilidad para su donación radical y definitiva (en el Hijo).

91. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática* V, 460. A pesar de ser discutible, podría entenderse así que no fuese totalmente ajena a la fe veterotestamentaria la visión patristica del impulso creador divino, el «hagamos», como presencia de la Trinidad. En este sentido pueden leerse las palabras de Tomás: «Non est intelligendum Deum angelis dixisse, Faciamus hominem; ut quidam perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad significandum pluralitatem divinarum Personarum, quarum imago expressius invenitur in homine», *Sth I* q. 91, a. 4 ad 2. Recuerda aquí santo Tomás un paso de san Agustín, *De Civitate Dei*, XVI, 6.

92. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIV, 13, 2: «Dii enim creati, non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt dii».

93. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 8.

94. El uso teológico del procedimiento de la analogía sigue la regla expresamente establecida en el IV concilio Lateranense en referencia a la doctrina de la Trinidad: «Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda», DH 806.

### 4.2.1 *Comunión humana, «praeparatio evangelica» de la comunión divina*

#### a) *El significado de la alteridad*

Esa forma propia del trascender del sujeto humano que es el salir de sí hacia el otro no resulta de la unión a posteriori de lo diverso, sino de la constitución proyectiva de la vida personal<sup>95</sup>. En virtud de ella: (1) el otro personal que comparece ante mí no lo hace como cualquier otro objeto sino, a su vez, como sujeto (tú); además (2) la relación entre *yo* y *tú*, precisamente por ser entre personas, es compleja y no se conforma tan sólo en un encuentro puramente intelectual, sino también vital, es decir, inicialmente *efectivo* (mediante el universo corporal que nos limita y comunica en primer instancia) y últimamente *afectivo* (en el sentido de inclinación al reconocimiento y acogida del otro como proyecto de ser que pasa a ser mío). Marías sugiere entender la relación yo-tú mediante la integración de ambas perspectivas pues la persona es alguien pero, inseparablemente, también es algo. En último término, para que la relación yo-tú sea personal no basta que el otro sea *efectivamente* reconocido como sujeto, sino que ha de alcanzarse la mutua integración de los respectivos proyectos personales como apertura a un *nosotros*. En la relación amorosa hombre-mujer vivida en su verdad, dicha integración alcanza, según Marías, rango metafísico, esto es, incide y modifica la estructura proyectiva de las respectivas personas en relación al constituir ahora un proyecto común (nosotros): «El que está enamorado es *otro*, en el sentido absoluto de que la otra persona forma parte de su realidad personal»<sup>96</sup>. Es el acontecer del amor el medio existencial en que la persona humana vive la radical novedad de su constitución ontológica como *sustancia* proyectiva y libre, en camino de continuo poder ser más. Lo peculiar del acontecer amoroso no consiste en fijarse únicamente en lo que *ya es* el amado, sino también en lo que puede *llegar a ser*.

Insistimos, lo más interesante del planteamiento –en coincidencia con otras visiones contemporáneas de la persona– es que si el encuentro con el tú llega a incidir de tal modo en el proyecto personal del yo que lo lleva a su plenitud, es porque yo mismo *soy hacia el otro*. El ser personal es *siendo* específicamente un acontecimiento de mediación desde sí mismo hacia lo otro. Si se puede expresar así, en mi constitución metafísica (esencia) yo soy inclusivo, no puedo comprenderme sin salir a lo otro (ex-sistencia). Por eso, cuando la vivencia de la relación responde a la auténtica constitución del ser personal, ninguno de los dos en relación se limita a observarla desde fuera, sino que la acoge desde ese *dentro* de sí que es *ya un hacia el otro*, un *nosotros*.

Pero esta visión sobre la trascendencia del ser personal no sería completa si sólo contemplase aquellas formas de la misma que pertenecen al ámbito de la horizon-

95. «Ser hombre es estar *abierto* a las cosas, referido a ellas, trascendiendo, por tanto, de sí mismo; y el ser *sí mismo* consiste justamente en ese trascenderse y exceder del propio yo, en ese carácter intencional, reconocido por Brentano como esencial de lo psíquico y que en rigor expresa la índole misma del ente humano», J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 258-259.

96. J. MARÍAS, *La mujer y su sombra*, 213.

talidad: aliedad y alteridad. Existe también otro modo de trascendencia de la persona que apunta al plano de la verticalidad, la trascendencia como absoluto, que es fundamento de las demás, y abre el espacio de la vida a una forma de relación última que interpela al sujeto, también en este caso apelando a su constitución proyectiva, a adoptar una posición y tomar una decisión ante ella. Es éste el punto más alto a que puede llegar la reflexión antropológica sobre la trascendencia de la persona humana; el límite en que la vida de la persona puede recibir la luz del misterio que es su *fundamento*.

La conciencia antropológica puede alcanzar cierta clarividencia del conjunto de la realidad cuando supera las leyes de la pura inmanencia y no subestima el testimonio de la experiencia de la vida del hombre que, asumida en su totalidad, se anuncia como reclamo de sentido ulterior; puede, en suma, tomar absolutamente en serio la revelación del Dios que se da a conocer precisamente en esa misma experiencia concreta de la vida del hombre como rostro personal del fundamento trascendente; que se autocomunica como acontecimiento singular de donación personal y confirma, al ser reconocido en la fe, que ser (persona) y acontecer (relación) se pertenecen mutuamente.

#### b) *Alteridad amorosa e imagen de Dios*

Ciertamente cada persona, como ser racional y libre, es imagen de Dios, es capaz de conocerlo y amarlo: «Similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris»<sup>97</sup>. Aquí radica la teología de la imagen que, en la tradición de Occidente, tiene en san Agustín un punto de referencia fundamental. Ha sido él quien se ha referido analógicamente a las potencias del *alma* humana como impronta de la imagen del Dios Trino en el ser del hombre. Agustín desciende como nadie a la hondura interior del ser humano para encontrar la traza de la imagen de Dios en la interioridad humana<sup>98</sup>. Desde ese ángulo va explorando diversas formulaciones de la imagen divina en el hombre: «mens et amor et notitia eius»<sup>99</sup>; «memoria, intellegentia, voluntas»<sup>100</sup>. No obstante, esta «preferencia por la interioridad»<sup>101</sup> del obispo de Hi-

97. *Sth* III q. 4, a. 1 ad 2. En otro lugar podemos leer cómo concentra Tomás en la inteligencia del individuo su impronta divina: «tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam», *Sth* I q. 93, a. 4.

98. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XIV, 4, 6; *De Civitate Dei* XII, 23. Recogiendo el sentir de la filosofía clásica y su convergencia en la teodicea de san Agustín, escribe Graty: «Todos los filósofos han hablado de ese santuario del alma donde está Dios, y donde está necesariamente, como causa de mi ser y de mi vida. Han hablado de ese punto en que Dios toca al alma para suspenderla a él, por donde la hace vivir sosteniéndola. Quien no sabe esto está aquende toda filosofía. El mundo nos toca por la superficie; Dios, por el centro, y nosotros estamos entre los dos, y tres mundos viven en nosotros: Dios, la naturaleza y nosotros. Nuestra alma es el templo, el lugar de la contemplación. El centro en que Dios vive en nosotros, es el santuario. La circunferencia, donde el mundo vive en nosotros, es el atrio. El recinto intermedio es nuestra morada propia; es doble, y se llama inteligencia y voluntad», A. GRATRY, *El conocimiento de Dios*, 141-142.

99. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* IX, 4, 4.

100. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* X, 11, 18.

101. Cf. J. MARIAS, *Persona*, 49.

pona no parece abarcar toda la riqueza que encierra la realidad humana desde el punto de vista relacional, y su posible enriquecimiento al extenderse analógicamente a la comunión de la vida divina<sup>102</sup>. Tras explicar el concepto de *personalidad* en Dios Trino a partir de la encarnación de la persona del Hijo cuya misión no es sino «la revelación del amor original y absoluto del Padre por sus creaturas»<sup>103</sup>, acto comunicativo de la vitalidad amorosa de Dios abierta al drama del mundo, H.U. von Balthasar amplía así la perspectiva de la concepción analógica de san Agustín sobre la *imago Trinitatis*:

Este triple paso [memoria, intellectus, voluntas] se produce en el seno del mismo ser espiritual y es por ello una imagen de la vida interior del único Espíritu divino, pero este triple paso encierra al mismo tiempo al espíritu creado en sí mismo y no puede mostrar cómo se realiza la verdadera objetividad y el verdadero amor en una referencia constante al otro. Por eso la imagen de Dios debe encontrarse también en el movimiento opuesto del espíritu que le fuerza a salir de sí mismo: del yo al tú y al fruto del encuentro, que puede ser el encuentro sexual del hombre y de la mujer (en este caso el fruto puede ser el hijo, pero también, por encima de esto, un fruto que concierne a todo lo humano y que supera la pura sexualidad), o cualquier otro encuentro en el que el yo, donándose al tú, llega por primera vez a ser realmente él mismo, y los dos, superando la búsqueda del propio yo, se realizan en un nosotros<sup>104</sup>.

Ciertamente san Agustín había descubierto en el testimonio de la revelación que el amor es el «locus» por excelencia donde es menester buscar un vestigio de la Trinidad en el hombre. Es el «pondus» en que su corazón inquieto reconoce haberse encontrado con Dios<sup>105</sup>. Bien es verdad que al investigar el poder revelador del amor prefiere elevarse a su fuente *más pura y cristalina*, el alma; quedando en un segundo plano el ámbito de su expresividad corpóreo-relacional. Según Balthasar, Agustín aun no disponía de los instrumentos para una lectura lo suficientemente amplia de la existencia del hombre como para poder asumir en su visión de la caritas, en toda su riqueza, la intersubjetividad en que se asienta la ética del evangelio<sup>106</sup>.

102. Atendiendo estrictamente a su teología de la Trinidad, esta preferencia de Agustín por la interioridad psicológica (amor de sí) donde apenas cabe la *communio* (amor hacia el otro) como analogía más elevada respecto de la vida trinitaria de Dios, podría vincularse a lo que Greshake llama el «punto fijo» de su teología trinitaria: su comprensión de la persona (divina) bajo el signo de la *unitas*, es decir, mediante el subrayado de la unicidad y autonomía de lo personal (como proceso auto-referencial): «Aunque una fenomenología del amor humano revela la estructura de *diligens-id quod diligitur-dilectio*, sin embargo, Agustín la refiere al amor de sí mismo, es decir, al amor inmanente del alma individual, que en sus actos espirituales es propiamente la imagen de la Trinidad», G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino*, 125-131 (aquí, p. 128). En esta misma perspectiva crítica sobre la doctrina psicológica de la Trinidad: K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», *MyS*, II, 274-277.

103. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática* III, 476.

104. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática* II, 482; *Id.*, *Teológica* I, 173. Puede encontrarse una apreciación similar sobre la «reducción» antropológica del modelo agustiniano en J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 223.

105. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* VIII, 10, 14.

106. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria* V, 29-30.

Por eso –continúa Balthasar– no será oportuno, supuesto el rigor del primer esquema [Agustín], cuya semejanza con Dios consiste sobre todo en la unidad del espíritu, prohibir todo empleo del segundo, es decir, declarar como imposible toda relación intradivina del yo al tú, mientras que, por el contrario, no puede absolutizarse una concepción ingenua del misterio divino según el modelo de las relaciones interhumanas –tal como lo intentó, en oposición a Agustín, Ricardo de San Víctor–, porque aquélla no tiene en cuenta el grosero antropomorfismo que anida en la mayoría de las sustancias. La imagen creada debe contentarse con mirar simultáneamente, partiendo desde estos dos puntos, en dirección al misterio de Dios: las líneas se encuentran invisiblemente en el infinito<sup>107</sup>.

La antropología metafísica que hemos estudiado nos ha ayudado a comprender que ni la corporeidad ni la diferenciación sexual son dimensiones secundarias para el hombre, sino centrales en su constitución personal. La historia bíblica de la creación no concede prioridad alguna a un principio espiritual, sino que declara que es el hombre completo quien es imagen de Dios. Cuerpo y alma, masculinidad y feminidad permanecen en recíproca unión bajo el soplo del Espíritu divino. Así se reconoce también en la interpretación que hace la teología protestante contemporánea:

Si el *hombre entero* está destinado a ser imagen de Dios, entonces también la *comunidad* humana verdadera está destinada a ser *imago Dei* [...] En sus relaciones de comunión, los hombres se entienden no sólo como imagen del dominio de Dios sobre la creación, sino también como imagen de su ser interior. La comunidad interior del Padre, del Hijo y del Espíritu santo se representa en las comunidades humanas fundamentales, y se manifiesta en ellas mediante la creación y la redención<sup>108</sup>.

La comunión de amor interpersonal guarda sin duda alguna, analógicamente considerada, un potencial de gran expresividad para la teología; y viceversa, si consideramos el modo en que Dios se ha dado a conocer como comunión de personas relacionadas en Amor<sup>109</sup>. Es más, la exigencia más definitoria del ser personal humano –su amorosa constitutividad– puede considerarse «preparación evangélica» del mensaje revelado sobre el Dios personal:

107. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática* III, 482-483.

108. J. MOLTMANN, *Dios en la creación*, 253. El autor contrapone dos modelos de comprensión de la imago a la luz de una diversa intelección de la comunión en Dios: la teología de Occidente, ejemplificada por Moltmann en Agustín y Tomás, partiendo de la *unidad* de la Trinidad en la esencia divina, hacen de la inteligencia y la voluntad dominio de la imagen divina. Mientras, la teología oriental, que ejemplifica en Gregorio Nacianceno, parte de la *perijóresis* o comunión esencial en la Trinidad, haciendo por ello de la comunión humana lugar privilegiado de la imagen divina en el hombre. Sobre el modelo latino-escolástico: X. PIKAZA, *Dios como espíritu y persona*, 105-111. Sobre el modelo griego: X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, 481-492.

109. «En cuanto el Dios trinitario es una comunidad de personas que difieren unas de otras, que se median *en cuanto diferentes* en la esencia divina una, él constituye para el hombre la representación arquetípica del reconocimiento recíproco del otro en su alteridad a fin de que se dé la mutua mediación de vida», G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino*, 322. Ésta es la perspectiva teológica, añade Greshake en esta misma página, desde la que ha de plantearse el hondo significado de la relación lograda entre varón y mujer más allá de toda abstracción; y, por tanto, la cuestión de una posible analogía entre diferenciación sexual humana y Dios trinitario.

Por el amor mutuo, «yo» y «tú» permanecen dos y, sin embargo, se hacen uno («nosotros» en sentido personalista). Como es claro, aquí se encuentra una «praeparatio evangelica» para las doctrinas neotestamentarias sobre la unión de las personas divinas en la Santísima Trinidad y sobre la unión, en el cuerpo místico, de las personas humanas entre sí y en la comunión con Cristo Cabeza<sup>110</sup>.

Hemos visto que el amor humano que expresa la unión hombre-mujer es esencialmente efusivo y, por ello, transitivo, es decir, puerta de entrada o paso franco en el mundo para la efusividad propia del amor divino que se presenta como arquetipo del humano. «Lo que entre personas finitas se manifiesta como una referencia hacia los demás a la vez que como plena realización de la vida personal, puede muy bien ser considerado *in divinis* como una *efusión* del Ser infinito y personal, tan desbordante que subsiste en tres personas»<sup>111</sup>. En el relato genesíaco la relación del hombre con su semejante, la mujer, no se entiende al margen de su relación para con su *desemejante*, Dios. Del mismo modo que no se entiende al hombre sin su relación a la mujer y viceversa, tampoco es posible entender la criatura al margen de su modelo, el Creador. El hombre es tú de Dios, porque Dios desea ser y así se manifiesta, Tú del hombre. K. Barth propone por ello ver, en la especificidad de la relación (sexuada) hombre-mujer, el reflejo de la relación de Alianza entre Creador y criatura: «El hombre creado en su naturaleza por Dios como hombre y mujer a imagen de la Alianza responde al hecho de que Dios mismo no quiere existir solo, sino con y para el hombre, con su pueblo y para su pueblo»<sup>112</sup>.

110. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «De dignitate necnon de iuribus personae humanae», 3.2.1.

111. A. GUGGENBERGER, «Persona», H. FRIES, ed., *Conceptos fundamentales de la teología* III, 455.

112. K. BARTH, *Mann und Frau*, 56. Aunque antropología y teología coinciden en la no accidentalidad de la condición sexuada para la constitución humana a la hora de fijar el significado antro-po-teológico de la relación interpersonal entre hombre y mujer, la exégesis aporta matices que no conviene desconocer. Y así, reconociendo la influencia para la antropología teológica de esta interpretación barthiana de Gn 1, 26-28 que acabamos de mencionar, al tiempo que su contaminación por la interpretación trinitaria clásica y el moderno modelo de la relacionalidad fijado en la pareja yo-tú, Ph. A. Bird propone revisar la exégesis de Gn 1, 27 en el conjunto del relato de la creación de P (relato sacerdotal). Según este autor el texto de P distingue entre personalidad (naturaleza y constitución) y sexualidad (función), asignando a la primera dimensión la identidad específica del ser humano por la que es imagen de Dios; y a la sexualidad la función de la fertilidad que ciertamente se asocia a la bendición divina. Son el hombre y la mujer en su individualidad integral quienes son llamados a vivir una relación vital con Dios y, en consecuencia, a su imagen. Para el autor bíblico no cabe atribuir a Dios una diferenciación similar o análoga a la sexual, propia de la criatura; la preocupación de P por la naturaleza del hombre no obsta sin embargo a que, en orden a generar una antropología completa, la comprensión del hombre se extienda a un horizonte ético en que se rebasa el sentido de la función biológica de la distinción sexual: es decir, que la relación de compañía, mutua ayuda, o atracción amorosa que se puede dar entre hombre y mujer –y se especifica en su diferencia sexual–, sea considerada expresión tanto del cuidado especial con que Dios distingue al hombre como de la llamada a vivir con su creador en unión entre iguales. En este sentido es el relato del J (yavista) en Gn 2-3 quien alarga y cualifica la tesis inicial de P: «Thus Genesis 2-3 supplements the anthropology of Genesis 1, but also ‘corrects’ or challenges it by maintaining that the meaning of human sexual distinction cannot be limited to a biological definition of origin or function. Sexuality is a social endowment to community and to personal fulfillment, but as such it is also subject to perversion and abuse. Genesis 2-3 opens the way a consideration of sex and sexuality in history», CH. A. BIRD, «‘Male and Female He created Them’: Gn 1: 27b in the context of the Priestly Account of Creation», 158-159.

Profundicemos en el contenido teológico y la eficacia existencial de esta analogía entre alteridad humana y comunión divina.

#### 4.2.2 *El Amor originante del Dios creador que es Trinidad*

El filósofo cristiano Marías asume que la creación en su conjunto, y sobre todo la humanidad, sólo resulta enteramente inteligible si se considera su vinculación a un principio personal divino que es primordialmente Don de sí, Amor. Pero, ¿cuáles son las coordenadas teológicas fundamentales en que sustenta la fe cristiana esa estrecha relación entre realidad creada y Amor originante? La historia del pensamiento conoce interpretaciones del gesto creador del Dios cristiano que no hacen justicia ni a la dignidad del Creador ni a la de su creación, sobre todo al hombre. En efecto, si Dios crea para poner remedio a su soledad y soberano aislamiento, el conjunto de las criaturas no son sino el presupuesto imprescindible para que Dios alcance su perfección como amor en relación<sup>113</sup>. El realidad, un gesto así –exigencia constitutiva del propio amor de Dios–, difícilmente honra la gratuidad y libertad que definen el ser y actuar del Dios creador. Entender así el principio cristiano de la *creatio ex amore*, no sólo rebaja la dignidad y trascendencia de la divinidad, sino la dignidad, autonomía y libertad de las criaturas; éstas, en realidad serían simple función de Dios en su exigencia de generar un interlocutor que satisfaga la contingencia de su soledad<sup>114</sup>.

La originalidad de la idea cristiana de creación involucra directamente la realidad de un Dios que es Amor en sí («su predicado ontológico supremo»<sup>115</sup>: principio trinitario, unidad relacional, intercambio de mutua donación recíproca); y, precisa-

113. «Según Hegel en el párrafo final de la *Fenomenología del Espíritu*, sin la criatura Dios sería ‘el solitario sin vida’. Una impresionante ilustración de esto mismo lo constituyen las palabras que Jean Paul pone en labios de Dios: ‘En verdad, yo quería que hubiese hombres y ser uno de ellos... Yo, tan solo, sin lado alguno, sin vida. Nada en derredor mío y, sin mí, nada sino la nada», G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino*, 276-277. Cf. L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 33. Para ampliar la significación del pensamiento de Hegel acerca de Dios, la síntesis inicial de J.M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino*, 94-100.

114. Quizás la mística ha tenido menos dificultad para distinguir en Dios entre necesidad y deseo. La salvación tiene su raíz más honda no en una necesidad de justicia hacia lo otro, sino en un ardiente deseo de amor, única fuerza capaz de originar esa desmedida llamada divina a la salvación. En su mirada a la dinámica del amor humano, atendiendo el testimonio de Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Silesius o Ruysbroeck, Marías había llegado a la orilla del amor divino como deseo gratuito y apasionado por la criatura. Nos permitimos añadir dos testimonios en este sentido: el de san Bernardo cuando proclama que el Padre nos «aguarda y nos desea, no sólo por aquella caridad con que siempre os amó [...] sino por sí mismo», BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones en la vigilia de la Navidad del Señor*, 2, 7. Y el testimonio de ese otro autor estimado de Marías, A. Gratry, quien con su peculiar inspiración espiritual comenta así el sentido de la afirmación de fe en la encarnación del Verbo: «Comprendete; il nostro Dio, che è lo stesso amore, non ha voluto restare eternamente di fronte all'uomo capace d'amore, senza unirsi alla sua creatura con l'unione più alta. Il Padre non ha voluto che questa unione, essendo possibile, non si compisse giammai. La creazione, mi sembra, avrebbe detto eternamente a Dio: O Padre! Io salgo sempre, ma non arrivo mai a te; c'è sempre l'infinito tra noi. La preghiera eterna delle creature sottomesse a Dio, tendenti verso di Lui con l'intelligenza e con l'amore, questa preghiera, Dio stesso che la ispira, ha voluto esaudirla!», A. GRATRY, *La filosofía del credo*, 61-62.

115. 1Jn 4, 8. 16. Cf. I. ZIZIOLAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 60.

mente por ello, ama realmente la obra salida de sus manos. Es el presupuesto del Dios Amor el que permite trazar la íntima relación en que se encuentran creación y salvación. El Amor que crea *ex amore* permite comprender a la criatura como un acontecimiento de amor gratuito (*ex nihilo*), es decir, consistente y autónomo por su íntima vinculación con un Amor que no genera lo otro como necesidad de sí o subproducto de una falta originaria que trata de subsanar. Si el cristianismo comparte con otros monoteísmos la idea de un Dios creador<sup>116</sup>, la especificidad de la fe cristiana no radica fundamentalmente en la comprensión del nexo amoroso entre el Principio divino y su creación, sino en el modo de entender el Amor originante y, en consecuencia, la condición que es propia de lo creado: «donación de Dios»<sup>117</sup>. Son los textos del Nuevo Testamento los que fundan la especificidad cristiana de la comprensión cristológico-trinitaria de la creación, que integrarían respectivamente en su discurso la teología de los Padres, los símbolos de fe y la gran síntesis sistemática de la teología escolástica. No es este el espacio para describir la historia de esta recepción ya expuesta en otros lugares<sup>118</sup>. Nos limitamos a recoger algunos acentos en que, sobre el trasfondo de la tradición cristiana, coincide una buena parte de la teología contemporánea: la auto-distinción y auto-donación recíproca entre las personas trinitarias funda la posibilidad última de la creación como lo otro de Dios, como alteridad respecto del Creador en cuanto distinta y amada por Dios en su dignidad y autonomía propias.

La diferencia del Dios de Jesús respecto de otras comprensiones de la divinidad radica en la diferenciación divina que caracteriza su ser como diversidad y unidad igualmente originarias. La *simbólica trinitaria* inscrita en el kerigma cristológico

expresa que la realidad de Dios integra ciertas diferencias, evocadas por las imágenes del Padre, del Hijo y del Espíritu, y tradicionalmente interpretadas en término de «persona» [...] las imágenes utilizadas para significar las figuras divinas subrayan por tanto la diferencia que hay entre ellas. En efecto, no indican la triple repetición de un contenido idéntico sino que evocan un orden relacional [...] Su diferencia es la condición de su comunión o de su comunicación<sup>119</sup>.

La unidad en Dios no es a pesar de la diferencia, sino mediante la diferencia de personas que no son intercambiables. Padre, Hijo y Espíritu son personas de manera propia, de modo que en esa diferencia específica de ser persona –por relación al otro– arraiga el único fundamento de su unicidad y diversidad personal.

El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son personas de la misma manera, de forma que sea posible colocarlas una al lado de las otras para poder sumarlas. Cada uno es a su manera una persona: el primero por su paternidad, el segundo por su filiación y el Espíritu, que no es un tercer polo, es comunión del Padre y del Hijo, el engendramiento que

116. Cf. M.A. AYUSO, «Biblia y Corán: dos imágenes del Creador».

117. J. MARÍAS, «Filosofía y cristianismo», 24.

118. Cf. L.F. LADARIA, «La creación del cielo y de la tierra»; M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*, 223-351; L.M. ARMENDÁRIZ, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, 27-87.

119. C. DUQUOC, *Dios diferente*, 96-97.

los une. Los tres son uno por diversidad. El Espíritu del Padre en su paternidad y del Hijo en su filiación los reúne en la unidad de su persona. Pues bien, una vez más, la unidad de la persona es irrompible. El Padre dice: «Yo te engendro». El Hijo declara: «Yo he salido de mi Padre y amo a mi Padre». Y dicen esto en el Espíritu santo, pronunciando juntos en él: «Somos uno» (Jn 10, 30). En ese «nosotros» se expresa *una unidad realizada por la diferencia*<sup>120</sup>.

Es la revelación histórico-salvífica de la estructura trinitaria de la vida divina la que permite pensar a la teología que existe una estrechísima relación entre la realidad de Dios *en sí* y la realidad de Dios *por nosotros*. El axioma fundamental de la teología trinitaria habla de la identidad en la distinción entre Trinidad inmanente y Trinidad económica. Ya sea en la formulación clásica de santo Tomás: «processiones Personarum sunt rationes productionis creaturarum»<sup>121</sup>, o en la contemporánea de K. Rahner: «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa»<sup>122</sup>. La noción teológica de procesión, en sus variantes de origen, derivación, salida y retorno, no sólo explica la corriente de vida que es cada persona divina en la unidad de la esencia, sino el proceso mismo de la creación. Del gesto original por el cual el Padre engendra al Hijo desde toda la eternidad, surge la Trinidad de personas, pues el Espíritu procede del Padre y del Hijo. Gesto original que representa a su vez el inicio del que *procede* todo nacimiento ulterior<sup>123</sup>. Por ello, en aquel que ha sido creado a su «imagen y semejanza» en la historia como ser personal, es posible leer una cierta tensión constitutiva entre tendencia a la unidad (esencia) y apertura a la diversidad (relación). Marías ha empleado el término *interpenetración* para referirse a aquella forma de trascendencia que es propia del ser personal humano al poder ser habitado por otro sin dejar de ser él mismo, sobre todo en aquella forma más intensa de relación que genera el amor. La caracterización trinitaria de Dios como perijóresis<sup>124</sup> o interpenetración de personas –que «no puede contentarse jamás con la individualidad del Yo y ni siquiera con la dialogicidad del Yo-Tú: debe siempre desembocar en la coralidad del Nosotros»<sup>125</sup>– muestra que desde el mismo momento en que Dios llama la creación a la existencia –por amor–, la destina, en su consistencia y alteridad, a la participación de esa vida coral de la comunión intradivina.

120. F.-X. DURRWELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, 150-151.

121. *Sth* I, q. 45 a. 6. Expresión que ha de leerse en continuidad con la comprensión del misterio trinitario en san Alberto Magno («en el Verbo se hallan dichas las creaturas») y san Buenaventura («el Padre como plenitud fontal»); S. DEL CURA ELENA, «Creación ‘ex nihilo’ como creación ‘ex amore’: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios», 95-102.

122. K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», *MyS*, II, 278. Un juicio crítico y de sentido sobre el equilibrio del enunciado en: COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «Theologia-Christologia-Anthropologia», I, C3; L.F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 11-64.

123. Cf. J.M. ROVIRA BELLOSO, «Procesiones divinas», en X. PIKAZA, ed., *Diccionario teológico «El Dios cristiano»*, 1132-1143.

124. Cf. S. DEL CURA ELENA, «Perijóresis», en X. PIKAZA, ed., *Diccionario teológico «El Dios cristiano»*, 1086-1094.

125. A. MILANO, «La Trinità dei teologi e dei filosofi: l'intelligenza della persona in Dio», 285.

A la espera de que dicho destino acontezca en plenitud en la consumación escatológica, el cosmos y la humanidad se encuentran en camino de salvación. Por ello puede calificarse al hombre como colaborador con Dios (cf. 1Co 3, 9) e, igualmente, puede decirse que el cosmos entero se encuentra en proceso de transformación y anhela su liberación final en Dios (cf. Rm 8, 18-20) como nueva creación y nueva humanidad modelada sobre el nuevo Adán, Jesucristo (cf. 1Co 15, 49; Ef 4, 24; Col 3, 9-10)<sup>126</sup>. Es precisamente la encarnación y la muerte del Hijo la que nos permite hablar, desde el *a posteriori* de nuestra historia, de un anonadamiento o kénosis originaria de Dios en lo otro; quien, rebajándose hasta el extremo, hace posible la salvación del hombre y su plena integración en la comunión divina (cf. Fil 2, 6-11)<sup>127</sup>.

Sólo en una criatura como el hombre que, en su alteridad, se sabe referido a Dios, puede expresarse plenamente el autodespojo ligado a la autodiferenciación del Hijo con respecto al Padre, de modo que esta autodiferenciación del Hijo se realice en la forma del ser creado. En este sentido, el autodespojo y la humillación del Hijo eterno en la encarnación puede entenderse como un momento de la libre autorrealización de su ser eterno en la autorrealización con respecto al Padre. Mediante tal autorrealización del ser del Hijo se consuma también el destino de la criatura a la verdadera autonomía en comunión con Dios, y el hombre es redimido del extravío de su independización frente a Dios y liberado del consiguiente sometimiento al poder de la corrupción y de la muerte<sup>128</sup>.

Así pues, si la filosofía puede calificar a Cristo a la luz de su encarnación como «evento saturado de historicidad» (Marías), la teología va más allá en la exploración del misterio divino en sus caracteres de inmanencia (*ad intra*) y economía (*ad extra*); alcanzando «una última posición ontológica que quizá no podría barruntar una ontología meramente racional»<sup>129</sup>. Considerando esa estrecha vinculación revelada entre creación y salvación, resulta legítimo hablar —explorando el sentido límite de Fil 2— de una «autoprivación» o «autolimitación» de Dios que es anterior al

126. «La noción de economía nos ofrece, en primer lugar, un concepto de la acción de Dios en y para con el mundo que es diversificada dentro de una unidad fundamental, y en segundo lugar, una concepción del acontecer humano que es diversificado y abierto porque está envuelto por la eternidad», C. GUNTON, *Unidad, Trinidad y pluralidad*, 184-185. Cf. A. GANOCZY, *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, 296-298.

127. W. Kasper desgrana el modo en que el pensamiento filosófico y teológico de los dos últimos siglos se ha enfrentado a la pregunta, clave para la teodicea, que encierra este himno cristológico de la kénosis: «¿Cómo se puede concebir la historia de Dios en Jesucristo de tal modo que afecte realmente a Dios, sea verdadera historia de Dios y Dios siga siendo Dios? ¿Cómo puede padecer el Dios impasible?». Kasper sintoniza con el esfuerzo de la teología católica y evangélica por re-plantear la teología kenótica de impronta hegeliana y concebir en toda su profundidad el hecho de la muerte y sufrimiento de Dios. El punto de partida de este esfuerzo de revisión ha de ser «el testimonio de la Biblia y no una filosofía, bien sea la metafísica clásica con su axioma de la a-patía, bien el idealismo con su tesis de la autoenajenación necesaria del Absoluto, o la filosofía procesual moderna [...] Cuando Dios padece —concluye Kasper— padece de modo divino: su pasión es expresión de su libertad; Dios no es atrapado por el sufrimiento, sino que se deja libremente alcanzar de él. No sufre como la criatura, por deficiencia en el ser; sufre por amor y en su amor, que es la superabundancia de su ser», W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 220-229 (aquí, p. 226).

128. W. PANNENBERG, *Teología sistemática II*, 347.

129. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 263.

acto creador y constituye su fundamento<sup>130</sup>; o de «la propia alienación de Dios» como libre posibilidad originaria, no limitada o secundaria (que la Escritura define por eso mismo como *amor*) de poder darse hacia afuera, a lo no divino, pudiendo «tener con ello realmente una historia propia en lo otro, pero como su propia historia»<sup>131</sup>; o identificar la creación como un primer momento de «autoalienación de Dios» (*erste Selbstäußerung Gottes*)<sup>132</sup> donde se hallan incluidas las otras dos palabras que constituyen el diseño divino y enuncian la segunda y la tercera creación: Alianza y Encarnación. Sin perder de vista la referencia directa de la Escritura a la kénosis histórico-salvífica de Jesucristo, Hijo del Padre, en cuanto asunción de lo otro como propio por parte de Dios, puede descubrirse que ya la creación es un acto de autocomunicación de Dios mediante el que se da en el seno de la vida divina una primera autolimitación o «kénosis originaria»<sup>133</sup> que anticipa la kénosis definitiva de la encarnación y muerte del Hijo.

En síntesis, Jesucristo testimonia en la carne y la historia del hombre que el fundamento divino de la realidad no es en sí un principio solitario que se piensa a sí mismo, sino un acontecimiento de carácter personal cuya identidad-unidad —esto es, su ser como *Agape*— se constituye como espacio de relación interpersonal cuyos protagonistas abren su centro de gravedad a otro sin dejar por ello de ser sí mismos<sup>134</sup>. «Este movimiento es el ritmo del ser, o mejor el ritmo del dar, del dar que se da a sí mismo»<sup>135</sup>. Amor que es Dios y Amor que podemos contemplar en el hombre como luz amanecida en la gloria y la carne del Hijo único venido del Padre (cf. Jn 1, 14), y como soplo del Espíritu que enseña a interiorizar la gracia de Dios en Cristo (cf. Jn 16, 13)<sup>136</sup>, «su Hijo querido, por quien recibimos la redención y el perdón de los pecados» (Col 1, 13).

130. «Este amor que se humilla es el principio de aquella autoprivación de Dios que Flp 2. considera como el misterio divino del Mesías. Para crear el cielo y la tierra, Dios se priva de su omnipotencia que todo lo llena y, como Creador, toma la figura de siervo [...] La comparación del proceso de la creación con el de la nueva creación permite captar de la mejor manera posible el movimiento que va desde la inicial autolimitación hasta la escatológica autodesdelimitación de Dios respecto de su creación», J. MOLTSMANN, *Dios en la creación*, 102-103.

131. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 264.

132. H.U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, 257.

133. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática* IV, 308; ID., *Teológica* II, 173. Con esta afirmación Balthasar porta el lenguaje teológico al límite; se trata de una tesis coherente con el desarrollo del pensamiento del autor, aunque discutida, pues parece enunciar un paralelismo excesivo entre orden intradivino y espacio histórico-salvífico. Para evitarlo sería suficiente con hablar de la kénosis histórica del Hijo. Cf. L.F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 166-171. Sobre la intención de esta afirmación en el itinerario de la teología balthasariana: A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación*, 265-319.

134. Al referirse a las personas divinas el dogma trinitario se construye, de hecho, sobre la fecundidad de la fórmula «con» que extiende su fertilidad al dogma de la creación: «consustanciales et coaequales et coomnipotentes et coaeterni: unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium...», DH 800.

135. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, 50.

136. Tras aseverar el Vaticano II que es Cristo quien posibilita que la persona humana acceda a la filiación divina, pues al encarnarse «se ha unido en cierto modo a todo hombre», señala que es *por medio del Espíritu* como la persona humana, conformada a imagen del Hijo, puede experimentar su total renovación interior «hasta la redención del cuerpo (Rm 8, 23)», GS 22, § 4.

### 4.2.3 *El amor como sentido del ser personal*

El examen de la interconexión entre teología, cristología y antropología como espacios de lo personal en que tiene su máxima expresión la conciencia de ser de lo real, conduce, en último término, a la exigencia vital de re-conceptualizar el misterio del ser a la luz de la «afinidad» metafísica que media entre Dios y el hombre, el Creador y su creatura, la revelación divina y la cultura humana. Se trata de considerar, señala Balthasar, la posibilidad de levantar la «analogía de la personalidad» como forma culminante –desvelada en la criatura espiritual– de la «analogía del ente en general»<sup>137</sup>. Esta reflexión final se limita a recabar algunos testimonios filosófico-teológicos que avalan la posibilidad de que «la revelación trinitaria de Dios, más allá de iluminar realmente el vasto horizonte que se abre a la comprensión del origen y término del deseo humano, constituye hoy más que nunca una provocación decisiva a nuestra ontología de la subjetividad»<sup>138</sup>.

Si la humanidad asumida por el Hijo no es indiferente a su relación eterna con el Padre, sino que la relación entre Padre e Hijo encarnado (consumada en el Espíritu) es la misma relación constitutiva de la Trinidad<sup>139</sup>, podemos pensar de igual modo que la *comunión* (unidad en la diversidad) que define la vida de Dios, y se manifiesta de modo excepcional en Cristo como participación divina al conjunto de la creación –y de modo particular al hombre para alcanzar la verdad plena de su humanidad–, tenga consecuencias fundamentales para una ontología de la realidad personal humana reformulada a partir de una más amplia metafísica de la caridad; cuyo centro estaría ocupado por la alteridad, y no por la sustancia<sup>140</sup>. La teología trinitaria extiende, de hecho, a una ontología de la realidad en todas sus dimensiones la fecundidad de la ontología divina:

La unidad-*communio* trinitaria aparece por la vía de la analogía como *modelo de la comprensión cristiana de la realidad*. La formación de la doctrina trinitaria significa, en efecto, la superación de una idea de realidad que, marcada por la primacía de la substancia y de la esencia, deja paso al primado de la persona y de la relación. La realidad última no es aquí la substancia que reposa en sí, sino la persona que sólo es concebible plenamente en la relacionalidad del dar y del recibir. Cabe decir también, en otra fórmula: el sentido del ser es el desinterés del amor<sup>141</sup>.

137. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual*, 240. A la luz de esta analogía de la personalidad, «nunca plenamente resuelta», ilumina Balthasar en páginas sucesivas el misterio de la soledad humana sobre el modelo de la soledad divina. Vista así, la del hombre podría definirse como soledad que es silencio acompañado, comunicación entre dos personas que callan juntas, inhabitación del Espíritu Santo en el yo de la criatura que lo hace permeable a las hondas de vida divina que la atraviesan, etc. Es la respuesta de la revelación al permanente riesgo de aislamiento que se cierne sobre la soledad que define al hombre (cf. cap. II, § 3.2.1 a).

138. P.A. SEQUERI, «La nozione di persona nella sistematica trinitaria», 326. En este mismo sentido: E. BUENO DE LA FUENTE, «De la sustancia a la persona. Paradigma del encuentro de la filosofía y la teología».

139. Cf. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «Theologia-Christologia-Anthropologia», I, C3.

140. Cf. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «Theologia-Christologia-Anthropologia», I, D3.

141. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 351-352.

En lo que afecta directamente a una renovada ontología de la persona no es extraño, en consecuencia, que sea *amar* (persona) el horizonte ontológico en que se afianza la revisión crítica a que somete una parte notable de la teología contemporánea la atribución que hace una gran porción de la filosofía y teología clásicas al *conocer* (criatura intelectual) como instancia que mejor ilustra la identidad del hombre y la posibilidad de su relación con Dios<sup>142</sup>.

Si Dios es *ágape* de manera más radical y ajustada de lo que es en cuanto intelecto supremo, el conocimiento de Dios se radicalizará en las exigencias del *ágape* de un modo más esencial que en las exigencias de la *gnôsis*. Del mismo modo que las teorías de la «subjetividad trascendental de Dios» parecen ser insuficientes para dar cuenta de la vida divina, la antropología teológica parece impulsada a abandonar los dispositivos conceptuales mediante los que intervenía el hombre, bajo diversos aspectos, a título de sujeto. Si el principio último de toda realidad es acto de amar más que acto de ser, esto no puede no tener consecuencias para la antropología teológica<sup>143</sup>.

Pero para poder llegar a la determinación del *acto de amar* como principio último de toda realidad personal, humana y divina, ha de recorrerse un arduo camino en cuyo tránsito han de colaborar con su esfuerzo y resultados tanto la antropología (metafísica) como la teología (trinitaria).

142. H. Urbs von Balthasar ha mostrado la verosimilitud antropológica (experiencia existencial del despertar del espíritu en la relación madre-hijo) y teológica (el testimonio revelado del Amor incondicionado) del principio que ha de guiar el conocimiento humano de Dios: *la coextensividad entre ser y amar*. Cf. H. U. VON BALTHASAR, «El camino de acceso a la realidad de Dios», *MyS*, II, 29-54. Duquoc reconoce la importancia que tiene el modelo de comprensión de Dios propio de la teología clásica en su interés por dialogar con el teísmo filosófico dominante según el cual «Dios no debe ni puede ser concebido más que por medio del concepto de identidad». Se trata del Dios de Aristóteles, el Uno, ocupado en la contemplación de su perfección; a la que el hombre aspira en un subsiguiente acto de contemplación e inteligencia. No obstante, la «simbólica trinitaria» de la revelación cristiana no sólo rechaza la imagen de un Dios que se contempla narcisísticamente, sino que «le reconoce una función creadora y dinámica; en este sentido es aquel que suscita otras diferencias. Es la apertura de la comunión divina a lo que no es divino. Es la habitación en donde Dios está en cierto modo 'fuera de sí mismo'. Por eso es llamado 'amor'. Es el 'éxtasis' de Dios hacia su 'otro': la criatura», C. DUQUOC, *Dios diferente*, 93-100 (aquí, p. 98).

143. J.Y. LACOSTE, «Ame-coeur-corps, D. Théologie historique», *DCT*, 32. Podemos ejemplificar esta revisión crítica, entre otros posibles testimonios, en los escritos de un buen conocedor tanto de la teología clásica como de la moderna, Juan Alfaro. En su teología de la gracia Alfaro reconsidera muy a fondo el sentido de las categorías antropológicas tomistas («criatura intelectual», «espíritu finito») cuyo significado trata de completar en perspectiva personalista. En efecto, en su relación con Dios, la teología identifica al hombre como «persona» puesto que «Dios se da personalmente como personalmente es». En lo que Alfaro llama «el ciclo vital de la gracia» procura una visión más cercana a la vertiente histórica de la existencia humana en la relación de gracia que Dios establece con el hombre: la persona que es Dios llama desde lo profundo de su ser a la persona que es el hombre (gracia creada), y lo hace donándosele gratuitamente (gracia increada) y, así, apelando a la libre decisión de éste en su existencia histórica. Tal es la lógica de la revelación: Dios habla, y en la misma excelencia y definitividad de su Palabra *hecha carne* (Cristo), encuentra el hombre la posibilidad de respuesta. La respuesta en la fe del *oyente de la Palabra* se mueve dentro de la misma iniciativa dialogal de Dios, y siempre entre el polo de la imagen que atisba semejanza y el misterio absolutamente desemejante. Cf. J. ALFARO, «Persona y Gracia», en *Id.*, *Cristología y antropología*, 345-366. Conviene leer este ensayo, para captar su sentido, en continuidad con otros dos: «Cristo, Sacramento de Dios-Padre. La Iglesia, Sacramento de Cristo glorificado»; «El problema teológico de la trascendencia e immanencia de la gracia», ambos en *Cristología y antropología*, 121-140; 227-343.

1. Para alcanzar una fecunda interpretación del ser personal a la luz del ágape cristiano, no puede excusarse, en primer lugar, el trabajo de una antropología *metafísica* que, en diálogo con la hermenéutica de la llamadas ciencias humanas, busque con rigor el sentido último de la sustancia «persona» en su intransferible modulación del *actus essendi* como acto de salida de sí o de éxtasis (*ex-stare*), que pone en evidencia la especificidad originaria que define el ser del hombre como naturaleza (οὐσία) y relación (παρουσία). Teniendo en cuenta esa necesaria interdisciplinariedad entre metafísica y antropología, P. Gilbert describe –siguiendo a santo Tomás<sup>144</sup>– los caracteres del acto de ser propio de esa *sustancia excelente* que es la persona humana, capaz de reconocer en sus expresiones (existencia) el *don* de su propia presencia:

La persona humana asume sus expresiones reconociendo en ellas el ejercicio efectivo o don de su presencia. Mas aun, la persona expone su expresividad al libre juicio de los otros, se abandona a ellos sin imponerse violentamente, porque desea ser comprendida por un interlocutor libre, un «tú» capaz de trabar con ella, mediante el favor de su libre respuesta, los vínculos de una alianza donde «tú» y «yo» asistiremos a nuestros respectivos actos multiplicados por un amor simple y carente de cálculo, gratuito. Si yo no existiese de este modo frente al otro libre de mí, podría imaginarme portador de una libertad ilimitada, fuente única e inacabablemente fecunda de todo el universo, incluido el otro. Yo sería la perfecta indeterminación determinante en el origen de todas las determinaciones. Cuando, en realidad, «yo» no accedo a «mi» sino siendo donado por «ti» que quieres que «yo» sea frente a «ti». El otro es un sujeto que quiero distinto de mí, una subjetividad que me limita y me hace reconocer como un sujeto real<sup>145</sup>.

Reflexión que sintoniza con la contemplación de la mente teológica, cuyo objeto directo no es «la unidad de sustancia del que es, sino el don maravilloso del Padre en el Hijo» en quien se nos revela la articulación de la vida de Dios como «*El don, el acto que genera de sí la propia expresión en que irradia, de modo que podamos entenderlo y comunicar con la gracia que Él nos hace*»<sup>146</sup>.

En segundo lugar, se requiere el concurso de una *antropología metafísica* que, huyendo de una visión meramente práctica o banalmente afectiva, propicie una gnoseología-fenomenológica de la vida personal humana en la totalidad originaria de su existencia (metafísica, empírico-corpórea y proyectiva) que sea al mismo tiempo una fenomenología de la trascendencia; transitable, por tanto, y *por analogía*, como vía de acceso y comprensión más cercana de esa fenomenología de la Vida Personal que se nos ha revelado en la manifestación del Verbo de Dios en la carne. Podemos tomar como ejemplo el modo en que trata de explicar M. Henry cómo la «Archi-inteligibilidad» de la Vida (Dios) que propone el prólogo del Evangelio de Juan al presentar la Encarnación de Cristo, representa un modo de ra-

144. En su descripción de aquellas sustancias racionales a las que se da el nombre *persona*, y son aquellas que «habent dominium sui actus, et non solo aguntur, sicut alia, sed per se agunt», *Sth* I, q. 29 a.1.

145. P. GILBERT, *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, 19-20.

146. P. GILBERT, *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, 21.

zón diferente –una razón *vital*– de aquel otro por el que la razón griega trata de penetrar en lo latente (verdad) a partir de lo evidente (fenómeno). En efecto, para esa *razón de la Vida*, la verdad no se reconoce básicamente en el orden cósmico, sino en la experiencia de la carne, del cuerpo y cada una de sus estructuras, a la luz de la capacidad mostrada por la carne, aun en su debilidad, para hospedar la Vida.

Con la inmanencia de la carne en la vida que constituye su realidad, le es comunicada la Archi-inteligibilidad de la Vida. De donde resulta la propuesta de una de las tesis más inauditas que ha formulado el pensamiento humano: la interpenetración *de la carne como portadora en sí ineluctablemente de una Archi-inteligibilidad*, la de la Vida en la que se da a sí misma, en la que se hace carne. No hay otra carne más que la que se autoafirma y se auto-legitima en su existencia por el mismo hecho de ser carne, o mejor, carne viva, portando en sí la Vida, esa Archi-inteligibilidad que hace de ella un fundamento indestructible. La afirmación inaudita de Ireneo –implicada por otra parte en la Palabra joánica–, es el cogito de la carne, o si se prefiere así, el cogito cristiano<sup>147</sup>.

Finalmente, junto a esta doble perspectiva de antropología metafísica, que es la que hemos seguido con Marías, hay que considerar la ayuda que puede recibir aquella del empeño explícito por la elaboración de una metafísica de lo total-concreto integrada en el horizonte de la caridad. Programa que, a su vez, contribuye en no menor medida a esclarecer en lo real la impronta amorosa del Ser divino. Nos limitamos a recoger un texto de Blondel que asume esta fecunda perspectiva del amor como luz de la realidad:

El ser es amor: por tanto, si no se ama no se conoce nada. Por eso la caridad es el órgano del conocimiento perfecto. Pone en nosotros lo que está en el prójimo [...] Lo que se impone necesariamente al conocimiento, todavía no es más que la apariencia. Y cada uno guarda en el fondo la verdad íntima de su ser singular [...] Sólo la caridad, puesta en el corazón de todos, vive por encima de las apariencias, se comunica hasta la intimidad

147. M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, 177. En esta obra reciente M. Henry se vale de las conclusiones del estudio *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, en que valoraba el esfuerzo con que Maine de Biran había tomado distancia del cartesianismo, tratando de dar voz a aquella, llamémosla perspectiva corpórea del espacio subjetivo, que la filosofía cartesiana había vaciado de significado; remitiendo para ello a *un dentro* de la sensación del que el sensualismo (Condillac) no había podido dar razón. Centrándose ahora en el carácter específicamente fenomenológico del aparecer de la vida humana como encarnación, Henry vuelve sobre la necesidad de esclarecer aquello que permanece como supuesto infundado de toda intencionalidad: la realidad de nuestra carne. Y para ello resulta iluminadora la distinción que hace Biran entre cuerpo trascendental (que nos abre a la exterioridad del mundo) y cuerpo sentido, nuestro cuerpo, «previo a la sensación, previo al mundo. Un cuerpo invisible semejante a nuestra corporeidad originaria cuyo movimiento viene a estrecharse con él». A este cuerpo sentido (o unidad interior que acomuna en un sistema nuestra organicidad) remite el «cuerpo trascendental» dotado de los poderes fundamentales de ver, tocar, moverse; remite, en suma, a un «cuerpo subjetivo» diverso *a priori* del cuerpo objetivo en cuanto aparece como su fundamento. Esa intencionalidad del cuerpo trascendental (tocante) que hace posible el cuerpo sensible como sentido (tocado), «es el punto de partida de nuestra carne, la auto-donación primitiva de la que cada uno de estos poderes toma la posibilidad de actuar». Según Henry, es en esta posibilidad originaria de reencontrarse y «vaciar de su sustancia en la exterioridad de un 'afuera'», donde nuestra carne puede ser autorevelación de la Vida. Cf. M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, 179-202.

de las substancias y resuelve completamente el problema del conocimiento y del ser. Tiene aquel maravilloso privilegio de apropiarse todo lo que los seres tienen de vida y acción, sin desposeer a nadie de lo que le pertenece y participando simplemente con la intención del bien de los demás<sup>148</sup>.

2. Por su parte, la teología contribuye a esa delimitación del acto de amar como principio comprensivo de toda realidad personal, ahondando en la caracterización trinitaria-personal del Ser de Dios testimoniada por la revelación. «Los esfuerzos de los últimos años en torno a una ontología trinitaria, señala Greshake, no se encuentran tanto en el horizonte de una ‘ontología de la substancia’ más o menos sin modificaciones, sino bajo el signo del ser personal, que se realiza en forma relacional-comunal, en un ‘juego’ de don y recepción»<sup>149</sup>. Ésta ontología testimonia cómo el propio Dios (Trinidad inmanente) es –en su substancia– acto de donación (amar) que no contempla la diferencia –relación– en sí como accidente, sino como determinación de su ser, tal como muestra san Agustín: «In Deo autem nihil secundum accidens dicitur, sed secundum substantiam aut secundum relationem»<sup>150</sup>; y, por tanto, se identifica en sí como primordialmente efusivo y, por ello, como disposición a hacerse presente en la creación y a comunicarse personalmente en la historia de la salvación mediante la encarnación del Hijo y el Pentecostés del Espíritu (Trinidad económica); invitando al hombre, que es carne e historia, a la interiorización del don divino en sí como gracia. Veamos dos testimonios en que la teología católica contemporánea formula sintéticamente esta perspectiva:

Dios sale de sí mismo por el Espíritu –escribe Durrwell–, cuyo impulso nada es capaz de contener. Todo verdadero amor es extático; el de Dios es infinito; el éxtasis del Padre es total: Dios es en el engendramiento, es en la relación con el Hijo. En Jesucristo ese éxtasis llega hasta la creación, con la que Dios sella una alianza de la que no puede desprenderse, la alianza del Padre con el Hijo, en la que él es Dios: «Éste es (el hombre Jesús) mi Hijo amado». ¿Cómo negar un vínculo con la creación, cuando Dios es para Jesucristo lo que es, el Padre? Y en Jesucristo es Padre para el mundo<sup>151</sup>.

148. M. BLONDEL, *La Acción*, 496-497. Cf. J. MARIAS, *Historia de la filosofía*, 378-379.

149. G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino*, 535. En este mismo sentido: J. ZIZIOLAS, *Comunión y alteridad*, 197-223; A. STAGLIANÒ, «Teología trinitaria», 162-168; G. LORIZIO, «Crisi della metafisica e metamorfosi della teologia: L'eredità del novecento», 250-253; P.A. SEQUERI, «La nozione di persona nella sistematica trinitaria», 324-331; J. W. DIXON, «Toward a Trinitarian Anthropology»; P. CODA, «Sul concetto e il luogo de di un' antropologia trinitaria»; ID., «Per un' ontologia trinitaria della persona»; T.H. SPELDELL, «A Trinitarian Ontology of Persons in Society»; A. CORDOVILLA, «El concepto trinitario de persona», 30-49.

150. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 6. «Auf diese Weise hat dann Augustin versuchen können, das Zusammenspiel von Dreiheit und Einheit wenigstens ahnungsweise begreiflich werden zu lassen, wenn er etwa sagt: *In Deo nihil secundum accidens dicitur, sed secundum substantiam aut secundum relationem*. Hier wird die Beziehung, die Relation als eine dritte eigentümliche Grundkategorie zwischen Substanz und Akzidens, den beiden grossen kategorialen Formen des antiken Denkens, erkannt, und es tritt uns wieder die christliche Neuheit der personalistischen Idee ganz scharf und deutlich entgegen», J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 211-212.

151. F.X. DURRWELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, 73.

Por su parte, L.F. Ladaria:

El amor está en el «principio» de la Trinidad y, a través del Hijo, es también el que cierra el círculo de la misma, el Espíritu Santo amor en persona en cuanto fruto del amor del Padre y del Hijo. Y si todo cuanto existe viene del amor creador del Dios uno y trino, en el desbordamiento del eterno intercambio de amor que es la vida íntima de Dios, podemos pensar que la donación de sí y el desprendimiento es el sentido último de todo cuanto existe: «El sentido del ser es el desprendimiento del amor». Así se ha hablado en los últimos tiempos en la teología católica de una «ontología trinitaria», en la cual el amor es visto como el núcleo más profundo que da sentido a toda la realidad. Dado que la Trinidad es, también en cuanto tal, el origen de la creación, estas consideraciones están justificadas. Valen, naturalmente, ante todo para los hombres. La entrega de Jesús nos revela el misterio de amor y entrega que constituye la vida divina. Seguir a Jesús, por quien todo fue hecho, significa, como recuerda el concilio Vaticano II (GS 41), hacerse más hombre. Significa entrar en el verdadero sentido de la vida, que arranca de la vida misma de Dios<sup>152</sup>.

Tras estas afirmaciones se encuentra el reconocimiento de la íntima interacción que existe entre fe en la Trinidad y experiencia humana. Sobre todo cuando la experiencia humana se interroga más allá del expediente de lo inmediato, y no subestima la reclamación de sentido y cumplimiento que se anuncia en el *poder ser más* del ser del hombre y de la creación; cuando no subestima aquella necesidad de *salvación* conjunta que se advierte en la indisoluble referencialidad entre el ser (vida) y el pensar (razón), el hombre y su circunstancia, yo y tú. Ésta es la actitud filosófica que, incómoda ante la proclamación de la definitividad de lo fáctico, anuncia la posibilidad comprensiva que atesora una ontología trinitaria. La teología no olvida, sin embargo, que «el misterio de Dios aparece remitido al juego de la analogía»<sup>153</sup>, y que la luz desde abajo no puede mostrar en totalidad el esplendor de lo el misterio del Ser muestra *a partir de sí*.

Lo nuevo de la nueva ontología es su enfoque en una profundidad que desde abajo no puede manifestarse: en el misterio trinitario de Dios, que se nos ha revelado en la fe. El misterio de este misterio se llama amor, darse a sí mismo. Pero a partir de ahí se manifiesta en su estructura todo ser, todo pensar, todo acontecer; resulta la «relectura» de lo manifiesto para la fe en los fenómenos, en la inmediata mirada hacia ellos. El pensa-

152. L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, 380-381.

153. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, 63; E. DIRSCHERL, «Warum die Ontologie nicht das letzte Wort hat. Die Analogielehre als Kriterium für die Methodenfrage in der theologischen Anthropologie», 111-112. La vía analógica permite no perder de vista la diferencia cualitativa entre el misterio trinitario y el misterio del hombre: «La diferencia del essere umano con Dio è evidente: mentre Egli è l'amore per natura, noi umani tendiamo a diventare amore. Per noi l'alterità relazionale è *tensione verso*, per Dio è la sua relazione essenziale», N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, 201. El IV concilio de Letrán recuerda la diferencia que existe entre la unidad ontológica de Dios (*identitatis unitas in natura*) y la unidad de comunión entre Dios y el hombre (*unio caritatis in gratia*). Cf. DH 806. Es precisamente esta unión de amor por gracia la que nos permite entender que la condición del hombre como criatura a imagen y semejanza de Dios, estimula su comprensión como ser personal en perspectiva de la relacionalidad y diálogo de amor que en Dios se revela como plenitud.

miento mismo se aprende de nuevo en esta «fenomenología»; se transforma al acompañar con su paso el paso del darse a sí mismo, el paso que es el amor. El pensamiento llega a descubrir en todo ello que esto es precisamente su originalidad, su inmediatez, lo suyo propio<sup>154</sup>.

Sin relegar la importancia del pecado como manifestación del carácter finito de todo ser creado, y la posibilidad real de que *eros* desfigure la impronta agápica del amor creado como libre adhesión al otro<sup>155</sup>; así como el hecho de que la racionalidad no tiene el mismo alcance en las personas divinas que en las humanas<sup>156</sup>; no hemos de olvidar –en lo que interesa a la mutua apertura y diálogo entre antropología y teología– que «lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se manifiesta a la inteligencia a través de sus obras» (Rm 1, 20). De modo que la profundización explícita en la *perspectiva* de la realidad que brinda la revelación de Dios Trinidad ha de permitirnos seguir profundizando en los rasgos de esa ontología divina que tienen su reflejo en nuestro ser personal.

Del ser trinitario de Dios revelado en la proexistencia de Jesucristo se desprende, *per viam analogiae*, una metafísica del amor, es decir, una metafísica relacional [...] Una tal metafísica relacional de la persona puede hacer suyos los intereses legítimos del moderno cambio antropológico y sobrepujarlo de forma crítica para llegar así a una nueva visión global de la realidad desde la fe cristiana<sup>157</sup>.

Aprehendido en Dios como expresión excelente del ser personal, el amor permite al hombre vivir con la confianza de que no es un ser abandonado a su suerte, sino que *es* acompañado en la libertad y singularidad de su *ser-proyecto* como exigencia de sentido e inteligibilidad<sup>158</sup>. Si Dios Trino, que se autodefine en Cristo como Amor, se hizo verdaderamente hombre sin dejar de ser verdaderamente Dios (cf. DH 301), tenemos la posibilidad de elaborar una teología de la persona que no prive a ninguna de sus dimensiones constitutivas de su validez propia (corporeidad y espiritualidad, masculinidad y femineidad, individualidad y comunidad); ni a ninguno de sus interrogantes fundamentales (¿quién soy yo? ¿qué va a ser de mí?) de su aspiración a una respuesta de sentido que los colme.

154. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, 64.

155. Cf. M. RUPNIK, «La visione dell'uomo a immagine del Dio-Trinità», 153.

156. Pannenberg ha hecho notar que mientras las personas divinas *son* relación, la persona humana no queda tan absolutamente constituida por la relación como para que su consistencia y dignidad se diluya en ausencia de relación. Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática* I, 468 (aquí remite a su análisis de la identidad humana desde el punto de vista filosófico: ID., *Antropología en perspectiva teológica*, 237ss.).

157. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 296.

158. Cf. J. MARIAS, *Razón de la filosofía*, 292. Necesidad que experimenta de modo particular nuestra época, «en la que, como probablemente nunca antes, se convierten en experiencias cotidianas la caducidad del pensar y del ser, la problematicidad del sujeto y de la sustancia, la desaparición de Dios, del mundo y del hombre, la amenaza que se cierne sobre la libertad y el sentido», K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, 66.

### 4.3 Conclusión

Teología, antropología y metafísica constituyen un círculo hermenéutico que permite atisbar la relación profunda –siempre analógica– que existe entre el Ser de Dios y el ser del hombre. La lectura teológica de esa circularidad parte del evento histórico-salvífico que tiene su culmen en el misterio del «Verbo hecho carne que habita entre nosotros», pues en Él Dios manifiesta al hombre y en el hombre su divino rostro como Amor: «No es *algo* lo que mantiene unidas todas las cosas, sino *alguien*: aquel por quien, en la unidad del Padre y del Espíritu, todas las cosas reciben su ser»<sup>159</sup>. La lectura de la razón, por su parte, arranca de la hondura metafísica del ser del hombre como acontecer de vida y carne –*criatura amorosa*– para rehacer así el camino humano elegido por el Absoluto como vía de penetración (revelación) en nuestra historia de la intimidad de su Vida divina.

De todo ello se desprende que la epistemología teológica no puede prescindir en su juicio crítico de las estructuras antropológicas donde es posible la experiencia e inteligencia del misterio personal de Dios<sup>160</sup>. Por nuestra parte, acabamos de insistir particularmente en el valor *revelador* del acto de amar de que es capaz la persona creada a «imagen y semejanza» de Dios, cuya expresión paradigmática reside en la relación amorosa entre el hombre y la mujer. El círculo habría de ser ampliado, sin duda, a las otras dos virtudes teologales, fe y esperanza que, junto al amor, caracterizan todo el entramado vital de la existencia del hombre-creyente como experiencia fundamental de acogida de la autocomunicación divina en la gracia<sup>161</sup>.

## 5. Apertura al futuro del ser personal y plenitud de la imagen de Dios

### 5.1 Tiempo del hombre

#### 5.1.1 Víspera del gozo...

Partimos de nuevo de una «antropología para Dios»; y lo hacemos volviendo sobre las resonancias que tiene para el carácter trascendente de la existencia personal el modo en que Marías define su condición *futuriza*. No encontramos una manera mejor de comenzar que evocando junto a él un título perteneciente a la obra en prosa del poeta Pedro Salinas, el antiguo profesor y amigo –ausente de España desde 1935–, con quien se reencuentra nuestro filósofo en Boston durante una de sus

159. C.E. GUNTON, *Unidad, trinidad, pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*, 205.

160. Cf. W. KERN, «Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung»; donde el autor se refiere como vehículo de revelación a: la conformidad del yo (espíritu) en el mundo (espacio, tiempo, material); la comunidad de los otros; el lenguaje; la experiencia religiosa del hombre como intuición del fundamento que sostiene la existencia; la experiencia de la finitud y, de modo particular, la muerte y su posibilidad de interpretación como tránsito a otra vida.

161. Cf. O.F. PIAZZA, *Lo specchio i frammenti il volto*, 131-146.

estancias docentes en Estados Unidos invitado por el Wellesley College<sup>162</sup>: se trata de *Víspera del gozo* (1926). Como el poeta, también Marías ha pensado que el único modo posible de vivir para la persona –de vivir *en persona*– es habitar la vida como anticipo o víspera del gozo, tanto si me refiero a mí mismo como, sobre todo, a la relación que establezco con la otra persona, ya sea humana o divina. Pues, aunque «la persona *es ya* [...] su ser actual es estarse haciendo, mejor, estar viniendo [...] es siempre ‘víspera del gozo’, aun en la presencia o en la posesión más plenas»<sup>163</sup>. Por tanto, la persona es éxtasis perpetuo, «está definida por la irrealidad de la anticipación, hincada en una realidad que espera»<sup>164</sup>. La *pretensión de ser más* que identifica su radicación en la vida y nutre el presente del ser personal, no está avocada a un futuro que desmenuza su existencia en la decepción del límite que asfixia la novedad, sino alimentada por la *ilusión* «de lo que tiene que ser para siempre»<sup>165</sup>.

«Aparte de lo cual tienen las aventuras de nuestro Caballero su flor en el tiempo y en la tierra, pero sus raíces en la eternidad»<sup>166</sup>; así podemos expresar con Unamuno el principio hermenéutico que rige esta visión de nuestro filósofo (y comparte la escatología cristiana)<sup>167</sup>. El hombre, como espíritu encarnado, está asentado en el tiempo. Ahora bien, el tiempo pasa ante él no como anodina sucesión de instantes, pues es capaz de rebasar la facticidad del momento fugaz, e insuflar densidad *personal* a la línea temporal de su vida. Es consciente de que está asentado en un presente que condensa un pasado y está orientado hacia un futuro familiarizado con ambos. Una genuina visión del futuro humano pasa por la combinación armónica de dos polos, el de la continuidad y el de la novedad. Es decir, el futuro del hombre no se construye sobre la nada, como *novum* absoluto ajeno a lo dado y conocido en el presente. Ya que el presente incluye, en latencia, las realizaciones del futuro. Lo cual no quiere decir que no quede espacio para lo inesperado o novedoso, al contrario. Precisamente una de las cualidades de la libertad personal es la creatividad y la exploración de lo hasta ahora desconocido.

En sintonía con esta respuesta inicial a la inquietud antropológica (*¿qué va a ser de mí?*), la filosofía puede reforzar la demanda creyente de una *vida perdurable* no abstracta, esto es, que responda y reconstituya en plenitud lo que soy, lo que he pretendido ser en respuesta a la imagen y semejanza divina que define y moviliza originariamente mi vida personal. En una de sus últimas intervenciones públicas,

162. Cf. J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias* II, 21-23.

163. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 45. «Para el yo, ser no significa ni oponerse, ni representarse algo, ni servirse de algo, ni aspirar a algo, sino gozarlo», E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 139.

164. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 46.

165. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 56.

166. M. DE UNAMUNO, *Vida de don Quijote y Sancho*, 34.

167. «La revelación del futuro acaece justamente en lo que el hombre oye sobre sí mismo de parte de Dios», K. RAHNER, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», ET, IV, 386.

Marías ha dejado escritas estas palabras, de tono coloquial, donde el filósofo se une al creyente para revelarse ante la imagen contradictoria de un Creador que se desentiende de su criatura y olvida su promesa de salvar todo:

Si Dios nos ha creado por amor, si la creación es un acto de amor efusivo, si la Encarnación del Hijo de Dios, de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, que ha asumido la condición humana –la kénosis, que dice el Evangelio, es haberse despojado, haberse vaciado de la condición divina para asumir la humana, no la apariencia humana, sino la realidad de la condición humana como tal–, si esto es así, si por tanto creemos que Dios ama al hombre, ¿podemos pensar que lo ame sólo un momento, un rato, una temporada, el breve tiempo de la vida en este mundo y después lo deje aniquilarse? ¿Es esto verosímil?<sup>168</sup>

Inverosímil le parece, igualmente, la imagen de una vida perdurable en que la criatura *viva* desapegada de lo imprescindible, de lo realmente irrenunciable para su vida, de lo que contribuye a que *sea* verdadera y auténticamente *suya*, tanto en el aquí presente como en el allá futuro. Volviendo la vista a la vida del cristiano, Marías anima a releer el sentido del «desapego» que recomiendan los autores ascéticos; pues la renuncia a lo vitalmente accesorio en el presente no puede desembocar en una esperanza futura mutilada, empobrecida y ajena a aquello en que consisto, que está llamado por la esperanza humana y la promesa divina a su perfección y plenitud. Con palabras de simplicidad evocadora: «¿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 despide al ascender a los cielos?»<sup>169</sup>

### 5.1.2 De quien no pierde la esperanza en la otra vida

Para Heidegger, más allá de ser un *hecho* que le sucede al otro y a mí aun no me ha acaecido, «la muerte es la manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es»<sup>170</sup>; «la muerte es la posibilidad más propia del Dasein. El

168. J. MARÍAS, «La razón contemporánea, entre la esperanza y la desesperanza», 43. A propósito de la encarnación del *Logos* divino, Rahner ha escrito: «una teología y una filosofía cristianas, si es que están dispuestas a evitar sobre esta verdad del cristianismo la sospecha de la mitología, tendrán que preguntarse en la actualidad por qué el *Logos*, que es infinito, cuando se adelanta desde sí mismo a la esfera de lo finito, para manifestar en ella y en su historia su propia naturaleza, se hace precisamente material y no depona dicha materialidad en el perfeccionamiento de esa su manifestación finita, sino que la retiene eternamente», K. RAHNER, «Unidad de espíritu y materia», ET, VI, 185.

169. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, 357. Escribiendo al P. Auguste Valensin, estima P. Teilhard de Chardin que la trayectoria de la vida espiritual, que ha de contar con el punto crítico de la muerte como vuelta a Dios y agente de nuestra transformación definitiva, implica una dinámica que contempla tanto el desprendimiento que nos sustrae a nosotros mismos y nos subordina a Dios, como el crecimiento extremo de la persona entregada amorosamente a Dios: «Hace falta, para que Cristo domine toda mi vida –toda la vida– que yo crezca en Él, no sólo por las restricciones ascéticas y los desprendimientos supremamente unitivos del sufrimiento, sino por todo cuanto mi existencia comporta de esfuerzo positivo, de natural perfeccionamiento», P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino. Ensayo de vida interior*, 71.

170. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 48, 266.

estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al Dasein su más propio poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego»<sup>171</sup>.

Ahora bien, en la medida en que Heidegger parece valorar principalmente esa posibilidad como «insuperable»<sup>172</sup>, entendiendo la muerte «como posibilidad de la imposibilidad de la existencia»<sup>173</sup>, aquella se interpreta en rigor no como *fin* —en cuanto en el hombre su muerte no coincide con la destrucción de un ser vivo cualquiera, sino que «posee siempre la ambigüedad de un viaje sin retorno, un deceso, pero también el escándalo, ‘¿es posible que esté muerto?’», de la falta de respuesta y de mi responsabilidad»<sup>174</sup>—, sino como *final* del estar en el mundo; advirtiendo, en consecuencia, que es la *angustia* «la disposición afectiva fundamental»<sup>175</sup> del Dasein cuya vocación a ser sí mismo (en libertad) se conduce en la prospectiva, finalmente disolutiva, de la estricta pertenencia al mundo<sup>176</sup>. La muerte parece ser, por tanto, el signo de que la definitividad (*vida perdurable*) no se cuenta entre las posibilidades de la vida del ente humano<sup>177</sup>.

Marías, en cambio muestra que, partiendo de una misma apreciación de la muerte en vista del más propio poder-ser que constituye el proyecto de la vida del hombre, entendido como *poder ser más*, es posible aprehender aquella como posibilidad que acomuna el valor de cada momento vivido en la razonable previsión de un *poder seguir proyectando*. De ahí que el *temple* afectivo que «modula esencialmente»<sup>178</sup> el proyecto que es mi vida como *poder ser más* no sea la angustia, sino el gozo:

Vivir es, pues, moverse en el ámbito de la alegría, que coexiste con el dolor, la tristeza y el fracaso, en diversas proporciones. No solamente tenemos derecho a la alegría, sino que tenemos el deber de esforzarnos hacia ella, porque es la condición misma de la vida, su plenitud. Y lo humano estriba en buscar la alegría aun en medio de la dificultad y la pesadumbre, en conseguirla y darla, verterla sobre los demás, hacerles donación de

171. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 53, 282.

172. Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 53, 283.

173. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 53, 282.

174. E. LEVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, 50.

175. Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 29, 158-164.

176. Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 57, 294-299.

177. Nos hemos ceñido ahora a algunos acentos principales de *Ser y tiempo*, que son los que Marías tiene críticamente presente. No obstante, un tratamiento más ajustado del tema de la muerte en Heidegger habría de extenderse al conjunto de escritos que siguen a *Ser y tiempo* y se interesan por el tema. De hecho ya en *Ser y tiempo*, adelanta Heidegger que la pretensión de su analítica de la existencia al respecto no es prejuzgar decisión alguna sobre el discurso acerca del *después* de la muerte: «Cuando se determina la muerte como ‘fin’ del Dasein, es decir, del estar-en-el-mundo, no se toma con ello ninguna decisión óptica acerca de si ‘después de la muerte’ sea posible aun otro ser, superior o inferior, si el Dasein ‘ siga viviendo’ o si al ‘sobrevivirse’ sea ‘inmortal [...] El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente ‘en el más acá’ en la medida en que su interpretación del fenómeno solo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein, se hace presente dentro de éste. No podrá justificadamente y con sentido ni siquiera preguntarse en forma metodológicamente segura qué hay después de la muerte sino una vez que esta haya sido comprendida en la plenitud de su esencia ontológica», M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 49, 268.

178. Cf. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 243.

lo más valioso. La felicidad es imposible, ciertamente, pero no por ello deja de ser necesaria. Vivir es intentar ser feliz y, por supuesto, serlo en buena medida. Vivir es, para el hombre, recurrir de la parte al todo, del mal actual al bien posible, del error a la verdad, de la culpa al arrepentimiento, y ese recurso es ya alegría. Por eso no hay daño comparable con el que se le hace al hombre cuando se le despoja de su *libertad*, por una parte; de sus *esperanzas*, por otra. Sólo entonces se compromete hasta la raíz la posibilidad de la alegría<sup>179</sup>.

El despojo de la esperanza escatológica es la más aterradora injusticia imaginable que se puede infligir a la condición personal del hombre.

El que pierde la esperanza en la otra vida compromete, sin duda, su felicidad en ésta; pero el que pierde además la *necesidad* de aquélla, su anhelo, aunque fuese desesperado, destruye su propia condición personal, expectante, en este mundo [...] Unamuno quería, desde su agónica esperanza inquieta, «hacer que todos vivan inquietos y anhelantes»; ¿qué pensar de los que quieren aquietar en la siniestra seguridad de la aniquilación, privando de sentido y calor al presente?<sup>180</sup>

Esta quietud no parece sostenible cuando la persona enfrenta la muerte como la posibilidad más propia de su vida. Afirmación que tiene sentido antropológico en cuanto —como recordaba Marías—, el hombre es un ser esencialmente *futurizo*. Construye su presente en vista de un futuro de realización más plena de sí mismo. El hombre es en la medida en que va desplegando sus posibilidades, en la medida en que se va ejerciendo como proyecto personal en libertad. Un proyecto que tiene sentido precisamente en tanto posee una meta definida. El hombre es un ser que *está a la muerte*; el ser cuya conciencia de la universalidad e insuperabilidad de la muerte le lleva a comprenderse como *moriturus*; sabe desde que nace cuál es la desembocadura de la vida que lleva entre manos. Una vida prolongada a un infinito de permanencia física destruiría la esencia dramática de la existencia humana, y acabaría macerando su autenticidad (o intrínseca cualidad moral); es decir, lo que impide relegar la vida del hombre a un simple cúmulo accidental de materia compleja y acciones. La aspiración a una eternidad inmanente desoiría lo que la persona es en su ser más íntimo, proyecto de autorrealización que no puede conformarse con ceñir su posibilidad de *ser más* a los límites de una historia, un tiempo y un espacio quietados en lo inmanente.

En síntesis, esta trayectoria de la razón coincide con la confesión de fe en el hecho básico de que la muerte y la vida del hombre no ostentan el mismo rango de sentido, no son realidades homogéneas (cf. Mt 22, 32)<sup>181</sup>. La vida se debe a un plano ontológico más profundo, aquel en que radica la mismidad de la perso-

179. J. MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, 51.

180. J. MARÍAS, *Sobre el cristianismo*, 24.

181. Es la premisa de revelación con que la escatología cristiana afronta la explicación de la posibilidad real de una condenación o muerte eterna. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, 267-269.

na y la constituye en don y tarea. Por ello, habría que invertir la expresión heideggeriana afirmando que el hombre es un *ser-para-la-vida*: para la vida que le precede, sostiene y da cobijo futuro. Y, aunque el horizonte de ese cobijo futuro de la vida no pueda ser objeto de imaginación o anticipación exhaustiva, atentaría contra la constitución crítica del ser personal el que la razón prefiriese ignorar su identidad como *quién* que *vive* esencialmente proyectado desde la vida (creación) y hacia la vida (amor).

También la teología considera al hombre como un ser personal, dialéctica entre *actio* y *passio*, biología y biografía, naturaleza y libertad, que conoce y actúa inmerso en lo particular y, no obstante, vive siempre desde la anticipación de lo universal y absoluto. Considera que el hombre es un *ser-para-la-vida*, más allá del acontecer insoslayable de la muerte, trágico sin duda, mas no resolutivo. La muerte forma parte de la existencia del ser finito, pero no es su meta. La meta está en el colmo divino del anhelo profundo de la criatura que pretende la máxima e íntegra realización de sí<sup>182</sup>. Un anhelo colmado que la fe identifica en la presencia del Dios-Amor hecho carne, muerto y resucitado, en la entraña de la persona creada. La filosofía permite llegar al umbral que franquea el paso al plano de lo absoluto, consistente y real, *fundamento* de toda vitalidad –o *vitalidad perfecta* como lo denomina santo Tomás<sup>183</sup>– pero carente aun del rostro personal con que le muestra la revelación: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14, 6).

## 5.2 *Tiempo de Dios en el hombre*

### 5.2.1 «*Imago per conformitatem gratiae*»; «*secundum similitudinem gloriae*»

Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum conosci et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae<sup>184</sup>.

Éste es el modo en que Tomás de Aquino traduce el hecho de que el hombre ha sido creado inmediatamente antes del sábado y para el sábado. Es decir, que la humanidad –aglutinada por el pueblo de Israel (cf. Ex 20, 8; Dt 5, 12)– se representa (*imagen y semejanza*) más allá del mero horizonte de lo cosmológico, en su parti-

182. «La resurrección de los muertos tiene que ser resurrección del hombre, porque el Creador no sólo lo es del alma, sino del hombre que se realiza en la corporeidad de la historia y a quien Dios *le* concede la inmortalidad», J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 290.

183. «Vita maxime proprie in Deo est», *Sth* I, q. 18 a. 3.

184. *Sth* I, q. 93 a. 4.

cular responsabilidad de secundar en actitud adorante a su Creador<sup>185</sup>. El hombre es *imago Dei* en su específica condición de ser viniente (*in via*), es decir, dotado de las condiciones (conocer y amar)<sup>186</sup> para *poder ser más o asemejarse* más perfectamente a Dios. Así pues, el dinamismo de la economía de la salvación que determina la vida terrena del hombre como camino hacia la *recreación* de la gracia y la *similitud* de la gloria no arranca en el vacío, se apoya en la presencia anticipada de Dios en la aptitud de la naturaleza humana para la inteligencia (de sí) y el amor (a lo otro); y, por tanto, en su natural apertura al mundo, al prójimo y a Dios tanto en la mediación de su racionalidad, como en la integridad de su vitalidad corpórea que es fundamento, según hemos estudiado, de su aptitud o *condición amorosa*<sup>187</sup>.

La teología católica contemporánea ha advertido la insuficiencia teológica y antropológica de la concepción neoescolástica de la gracia (extrinsecismo)<sup>188</sup>. Según la tradición bíblica y la teología oriental no podemos conocer a Dios en su propio ser, no podemos acceder a una experiencia inmediata de Dios en la gloria que le es propia. Pero esto no obsta para advertir que Dios se presenta a nosotros como un Dios vivo que se dirige a una criatura viva que es capaz, por tanto de respuesta<sup>189</sup>;

185. Ha pasado a ser lugar común en el tratamiento de la teología de la creación la advertencia de la íntima relación en que el Antiguo Testamento presenta la acción creadora de Dios y la elección divina de Israel como pueblo de la Alianza. La creación del hombre representa un primer acto divino que, junto al enunciado de la dignidad creatural del hombre, adjetiva la acción creadora de Dios como libre y salvadora. Yahvé no tiene necesidad alguna de la creación. Y así, de igual modo que el acto de elección de Israel es absolutamente gratuito, también la acción creadora se presenta como un acto gratuito y libérrimo en la afirmación divina de lo otro en la existencia. El exégeta G. von Rad manifiesta que el verdadero «logro teológico» de Israel no es tanto la idea de creación, cuanto haber especificado su carácter propio a la luz de la historia de la salvación, de la revelación del Dios de la Alianza. Frente a la doctrina de la creación, el primado teológico corresponde a la idea de alianza. Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* I, 185. Entre las fuentes más antiguas que cita este autor para corroborar esta tesis, destaca Dt 26, 5-9. Lo que denomina un pequeño «credo histórico» que sintetiza los principales acontecimientos de la historia de salvación, y donde Israel habla no de un Dios creador, sino «salvador». La referencia fundamental es a la tierra prometida, por tanto a la alianza, y no a la tierra creada. En esta misma línea considera G. von Rad la introducción al decálogo en que Dios legitima su señorío ante el pueblo no en cuanto creador, sino como aquel que «te ha sacado del país de Egipto, del lugar de la esclavitud» (Ex 20, 2). Cf. G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 129-139; W. KERN, «La creación como presupuesto de la alianza en el AT», *MyS*, II, 368-380.

186. Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, 32.

187. Con esta interpretación no pretendemos asociar a la teología de la *imago* según santo Tomás, de cuya afirmación partimos, el contenido existencial y el horizonte cristológico-personalista que atesora la noción bíblica de *imago Dei*. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Teología y antropología. El hombre «imagen de Dios» en el pensamiento de Santo Tomás*, 125-131; donde puede leerse un juicio en torno a la significación que tiene en la teología de la *imago* del Aquinate la referencia preferente a Cristo como Verbum más que como Filium.

188. Una síntesis histórico-crítica al respecto en K.-H. MENKE, *Teología de la gracia. El criterio de ser cristiano*, 199-232.

189. En lo que respecta a la Escritura Balthasar ha mostrado la distancia que existe entre la peculiaridad de la búsqueda de Dios en la Biblia (como dialéctica entre ver y no ver a Dios, entre sabiduría divina y aspiración humana) frente a la búsqueda de lo divino elaborada por una teología (filosófica) negativa que, en realidad, protagoniza un hombre que se ha cansado de buscar y se ha refugiado en un «agnosticismo resignado». Búsqueda en libertad, adoración y sencilla obediencia se distancian de toda ascensión sistemática o inmersión metódica en Dios. «De este modo se encuentra la fórmula bíblica [sintetiza Balthasar]: en la afirmación originaria está de antemano la conciencia de que lo buscado está 'más allá' (*via eminentiae*), y por

aquella que el mismo Dios ha fundado sobre tres vectores fundamentales: la propia existencia auto-consciente y libre del hombre, la existencia del mundo y sus semejantes que son prolongación y esclarecimiento de su identidad corpóreo-espiritual, y la existencia misma de Dios. Una teología de la gracia que no se ocupe de este entramado relacional no hace justicia a la intención salvífica de Dios:

Si Dios quiere salvar a una criatura, la salvará tal como él la ha creado. En este sentido podía decir Francisco de Sales: «cuanto más nos diviniza la gracia, tanto más nos humaniza» [...] La salvación, que se realiza por la gracia, debe acrisolar e intensificar nuestro ser humano. Si la gracia destruye algo, es sólo lo que pone en peligro nuestro ser humano: el mal y el pecado. Dicho de otro modo: cuanto más intensa es nuestra divinización, tanto más intensa será también nuestra humanización<sup>190</sup>.

La caracterización de la persona humana como *ser-proyecto* o disposición a ser en la anticipación argumental de sí mediante la vivencia del tiempo presente como vocación de futuro, nos permite encontrar un buen ángulo antropológico para penetrar en la impronta escatológica de la «imago» con que la revelación define al hombre en su relación con Dios<sup>191</sup>. ¿En qué sentido puede contribuir la condición *amorosa* y *futuriza* del hombre a iluminar el presente histórico de la vida del creyente como presente salvífico, esto es, como espacio en que aparecen íntimamente referidas *gracia* y *gloria*?

---

eso el trabajo de la negación de todo lo finito, definible, no divino (*via negativa*) se acomete solo para tender sin desconcertarse hacia lo buscado», H.U. VON BALTHASAR, *Teológica* II, 95-99 (aquí, p. 97). En lo que toca a la teología oriental I. Zizioulas explica la *solución personalista* mediante la que la teología de Máximo el Confesor (que concibe el *Logos* como principio personal, no como inteligencia o *nous*) sortea una alteridad exclusiva entre Dios y el mundo; lo hace mostrando su cercanía al otro modo en que ha presentado históricamente la patrística oriental dicha relación: «La idea del conocimiento de Dios a través de sus energías, no a partir de su *ousía* que es incognoscible, se encuentra ya en los Padres capadocios, si bien fue principalmente San Gregorio Palamas en el siglo XIV quien la desarrolló y promovió en el ámbito de la controversia con el monje Barlaam de Calabria y la experiencia del hesicasmo. Lo que estaba en juego una vez más era el modo en que Dios se relaciona con su creación: ¿comunica al mundo su propio ser increado, o no? O, lo que es lo mismo, ¿es *ontológica* la comunión mediante la que Dios se relaciona con el mundo? Gregorio Palamas respondería a esta cuestión afirmativamente. Parafraseando a Máximo, escribe que ‘Dios en su plenitud habita *todo el ser* de aquellos que son dignos de tal cosa, así mismo los santos habitan plenamente con *todo su ser* en la entera divinidad al atraer hacia sí al *entero Dios*’. Inmediatamente después apunta el tema de la alteridad: ¿en qué sentido continua siendo Dios ontológicamente otro respecto de la creación, si habita con todo su ser en el ser de los santos? No hay modo de ofrecer una respuesta satisfactoria a esta cuestión según San Gregorio, a no ser que, además, se distinga entre esencia y energía; aplicando la noción de ser no sólo a la esencia, sino también a la energía (ésta también es una noción ontológica). La esencia divina no puede ser conocida o comunicada –lo que salvaguarda la alteridad de Dios. La comunión entre Dios y el mundo sólo es posible a través de las energías. Al ser dichas energías una característica del ser de Dios, la comunión posee carácter ontológico, siempre que respete y mantenga la alteridad subrayada en la distinción entre esencia y energía», I. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 43-44.

190. P. FRANSEN, «El ser nuevo del hombre en Cristo», *MyS*, IV/2, 880.

191. Escribe Ladaria que «lo que para nosotros, desde nuestro modo de pensar y nuestras categorías, tiene valor y sentido en la construcción de nuestro ser y de nuestro mundo, ha de ser afirmado y valorado en la escatología cristiana. O, dicho de otro modo, un criterio hermenéutico de la escatología habrá de ser la afirmación de la relevancia escatológica de la realidad presente en todas sus dimensiones, pues esta realidad y no otra es el objeto de la acción transformadora de Dios», L.F. LADARIA, «Presente y futuro en la escatología cristiana», 358.

En el seno de la antropología teológica ambas representan dos modos de ser que no se superponen, sino que se enriquecen mutuamente<sup>192</sup>. La gloria representa un modo de ser hombre totalmente definido y determinado por su relación con Dios, es decir, alude a una vivencia en plenitud de la promesa divina de salvación inscrita por el acto creador en la *imago Dei*: «Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo a imagen de su mismo ser» (Sb 2, 23). Por tanto, la posibilidad real de un modo de existencia sobrenatural está ya anunciada y anticipada en la vida humana, que es don de Dios: en aquel modo de ser hombre –*criatura amorosa*– cuya relación con Dios pasa por la mediación del mundo y está sometida a la ambigüedad del pecado y su salario, la muerte (cf. Rm 6, 23). La existencia en la gracia no sólo se representa la gloria como su plenitud *por venir*, sino que ella misma la supone como realidad incoada<sup>193</sup>. Santo Tomás compara la gracia a la semilla a partir de la cual se desarrolla la gloria como árbol<sup>194</sup>; la gracia es «inchoatio gloriae in nobis»<sup>195</sup>, inicio de la gloria en este mundo, y así, la gloria es gracia consumada en cuanto, en último término, lleva *el amor que está en camino a su patria* divina<sup>196</sup>. Recordando la insoslayable continuidad entre ambas, escribe Jean-Louis Chrétien:

La gracia y la gloria forman dos dimensiones de la misma y única vida sobrenatural, y la vida eterna no se espera como el reverso luminoso de nuestra vida tenebrosa, sino como el cumplimiento de esta unión con Dios que comienza aquí en la vida de la gracia, tal como muestra Scheeben, pues ya hemos experimentado lo imposible, aquello que es imposible para nosotros pero no para Dios, a saber, ser arrancados a los poderes de la muerte y el pecado, y seguimos experimentándolo siempre que damos algo sólo por puro amor, aunque no sea más que un vaso de agua<sup>197</sup>.

La antropología cristiana contempla al hombre a imagen de Dios en el seno de su historia personal –que aun está en marcha– como avocado a una plenitud que es *ya presente* y, al mismo tiempo, *por-venir*. Una contemplación que se funda en una serie de coordenadas antro-po-teológicas indispensables e interrelacionadas: la apertura al futuro –o *condición futuriza*– y la elección de sí en opción de libertad y relación de amor como constitutivos de la vocación personal humana, la amorosa creación

192. Por ello, en la disposición lógica del tratado de antropología teológica «la escatología remata la línea histórico-salvífica que sirve de hilo conductor a toda la antropología teológica. La cual puede ser leída ahora retrospectivamente a la luz de lo que constituye su cabal consumación; se verifica que la creación era para la salvación, que el destino del hombre es su divinización, que la historia es un proceso de cristificación de lo real en su triple dimensión personal, social y cósmica», J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica», 358.

193. Cf. L.F. LADARIA, *Antropología teológica*, 477-480; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, 389-394; F.G. BRAMBILLA, *Antropología teológica*, 395-398; I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropología teológica*, 376-380.

194. *Sth* I-II, q. 114, a. 3 ad 3.

195. *Sth* II-II, q. 24, a. 3 ad 2.

196. *Sth* I-II, q. 111, a. 3 ad 2.

197. J.-L. CHRÉTIEN, *La mirada del amor*, 177. La referencia de M.J. Scheeben que recoge el autor se encuentra en: *Handbuch der katholischen Dogmatik* II, § 165, 735 (II, Freiburg 1927, 308-309): «des übernatürlichen Lebens darin, dass es nicht bloss als ein Streben nach der vita aeterna, sondern auch als Anfang, Einleitung und Vorausnahme derselben aufgefasst werden muss».

divina de la vida con pretensión de perennidad, y el carácter decisivo del evento-Cristo como centro, fundamento, contenido y fin último de toda esperanza cristiana en una vida en plenitud<sup>198</sup>. Cada una de estas coordenadas articula nuestra disposición escatológica ante Dios y en el mundo. Escribe von Balthasar en su escatología:

Cuando los espacios vitales se abren al amor divino, cuando la eternidad es el dominio pleno de una duración que se expande en todas direcciones, entonces hay con seguridad espacio para la duración pequeña y percedera de la criatura, y toda la humilde belleza del devenir y perecer, del florecer y marchitarse, del ganar y del perder, puede verse llena de plenitud y revelar su lado eterno. «Este que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo» (Ef 4, 10)<sup>199</sup>.

Teológicamente hablando sólo en la resurrección de Cristo encuentra la esperanza cristiana respuesta «a las experiencias y aspiraciones de infinitud del hombre»<sup>200</sup>; es Él quien transforma el modo precario en que el presente histórico de la existencia personal humana presiente y ambiciona un porvenir absoluto mediante el que «seamos sobrevestidos, para que lo mortal sea absorbido por la vida» (2Co 5, 4). En su crítica a la doctrina de la reencarnación platónica, señala san Agustín que es a Cristo, muerto una sola vez por nuestros pecados y resucitado de entre los muertos, a quien confiamos nuestra resurrección<sup>201</sup>. De manera que la resurrección de Cristo confirma en clave de plenitud la conciencia de la unicidad de su experiencia personal que tiene el hombre; es todo el hombre, en su realización vital, quien tiene peso eterno.

Mas la acción salvífica de la encarnación no es obra de un solo instante –si es que se considera como tal a la resurrección–, sino de toda una vida con historia propia, la del hombre Jesús que, contemplada en el ritmo de sus experiencias fundamentales (nacimiento, cuerpo, sufrimiento, muerte, memoria del pasado, esperanza hacia el futuro, lenguaje, apertura al prójimo, amor a Dios), muestra al hombre qué significa que Dios es Amor y cómo puede responder a su vocación divina<sup>202</sup>. En la biografía del rostro de Cristo, donde se concentra el acontecer de su

198. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología. Meta y misterio* II, 860-900.

199. H. U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, 83.

200. G. GRESHAKE, *Más fuertes que la muerte*, 90.

201. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XII, 13, 2.

202. La recuperación de la teología elaborada por los Padres de la Iglesia sobre los *misterios de la vida de Jesús* puede resultar hoy una respuesta existencialmente significativa del cristianismo a la rebaja antropológica operada por la postmodernidad. En efecto, el hombre ha quedado básicamente identificado con sus propias creaciones, obviando o debilitando las inquietudes más hondas que anidan en su ser dado el modo específico en que habita la realidad espacio-temporal como naturaleza corpóreo-espiritual. Una teología de los misterios de la vida de Cristo puede ayudar al hombre contemporáneo a recuperar el potencial simbólico y evocador de aquellos horizontes que pertenecen a la ley irrepetible de su existencia personal (intersección entre historia y misterio). Pero para ello «resulta necesario encontrar en Cristo no sólo un modelo de vida, sino la forma en que ésta se ha de construir. La humanidad perfecta del Señor ha de mostrarse, por consiguiente, según se va edificando en el tiempo. Y será humanidad perfecta porque haya sido antes humanidad perfeccionada», J. GRANADOS, *Teología de los misterios de la vida de Jesús*, 61. En la elaboración de su proyecto, este autor tiene especialmente en cuenta el significado filial del tiempo de Cristo como modelo (que puede concentrarse en la memoria de la Virgen María) del modo en que el hombre está llamado a recoger todo su ser y todo su tiempo como ser y tiempo filial ante Dios.

historia personal, puede el hombre contemplar la irradiación de su futuro salvífico<sup>203</sup>; «Es la salvación que Jesús pide para sí mismo en cuanto hombre, la súplica de la carne (*carnis deprecatio*), que en la resurrección y la glorificación del Señor se ha de convertir para el Padre en lo que desde la eternidad ha sido el Verbo»<sup>204</sup>.

La antropología teológica no puede olvidar, por tanto, entre esas experiencias humanas fundamentales, la muerte; racional y existencialmente asumible como deprecación escatológica, según Marías: «poro por el cual se filtra lo escatológico aun en el hombre que pone más empeño en eludirlo»<sup>205</sup>. La gracia de Dios opera sobre la existencia mortal desbordando la temporalidad en que reina la muerte. La potencia divina actúa realmente la promesa de gloria –vida eterna– que está vetada al proyecto personal finito; la novedad de Dios es rigurosa novedad indisponible a la aspiración humana (cf. Mc 10, 26-27). Sin embargo, la actuación divina en Cristo no es indiferente a la posibilidad de que el proyecto personal finito, en la honda conciencia de su radicación en la vida, pueda asumir la muerte no como destino inexorable, sino como prueba –en el doble sentido de contraste e indicio– de la irrevocabilidad de la vida del hombre en su cualidad de *ser-proyecto*.

### 5.2.2 Proyecto vital del hombre y promesa de Dios

La atención que la teología presta a esta consideración antropológico-metafísica de *mi* vida como posición de ser que reclama y se orienta a la perduración a pesar de la certeza de la muerte, se funda en que esta inquietud no reside en una mera apelación del sujeto *pensante*<sup>206</sup>, sino que se asienta, sin violencia intelectual,

203. Para Marías, recordémoslo, nuestra forma de comprender y acoger al otro como *persona* pasa por la contemplación del conjunto de su historia. Sólo el amado que asiste a la transformación completa que labra el paso del tiempo en el rostro de la amada, supera la apariencia del desgaste y experimenta una intensificación de su propio ser personal, un compromiso más fuerte aun si cabe con la persona amada. La mirada amplia sobre el conjunto de la existencia compartida con el otro permite hacer memoria de su vida desde dentro, desde «la fuerza interior o tensión que vivifica el rostro y el cuerpo entero, que se derrama sobre la corporeidad y la hace vivir, la pone en movimiento, le permite irradiar», J. MARÍAS, *La mujer y su sombra*, 100.

204. L.F. LADARIA, «Salvación de Cristo y salvación del hombre», 99.

205. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, 114.

206. En ella concentra Feuerbach el argumento de la sospecha sobre la teología como antropología sublimada, en cuanto mecanismo de evacuación meramente subjetivo-proyectivo de las contingencias de la inmanencia a una trascendencia redimida de todo límite. Una sospecha que no parece atendible hoy. Pues, no sólo la teología, sino también el amplio elenco de las llamadas ciencias humanas –antropología, sociología, psicología, fenomenología de la religión...etc.–, manifiestan que el hombre es portador de una inquietud última y absolutamente intransferible que no procede de una elaboración mental propia de un estado avanzado de conciencia, sino que es estructural. En palabras de Ruiz de la Peña: «El fondo último de la estructura existencial humana es la credentidad, la capacidad de dar crédito a la realidad. A su vez, la realidad es, en su fondo último, creíble, digna de crédito. La suma de ambos factores (credentidad del hombre, credibilidad de lo real) permite agregar todavía algo más, de capital importancia: al hombre le es consustancial la fiducialidad, la aptitud para la esperanza; la realidad es digna de esa esperanza. Estos rasgos definitorios de lo humano y de su ámbito vital pueden ser deformados, encubiertos o negados en momentos históricos singularmente difíciles o desde determinadas situaciones psicológicas, más no por ello dejan de ser la urdimbre sobre la que se asienta la condición de posibilidad de toda existencia», J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido. Una introducción a la escatología*, 25; ID., «El elemento de proyección y la fe en el cielo». Sobre los desarrollos de la crítica de Feuerbach en Marx, Freud y Bloch: A. NITROLA, *Trattato di escatologia 2. Pensare la venuta del Signore*, 495-504.

tual ni existencial, en el reconocimiento de la condición amorosa<sup>207</sup> y el anhelo de felicidad<sup>208</sup> como principios de experiencia positiva y enriquecedora en que tomamos posesión de nuestro ser personal en su integridad como disposición a lo definitivo. Tanto la expectación de felicidad como, sobre todo, la dinámica del amor interpersonal, nos permiten pensar una modalidad escatológica de la existencia personal que no *infringe* las condiciones que impone estar-en-el-mundo, sino que, en ellas, insinúa la posibilidad de una recepción anticipada –imaginativamente, dice Marías– de las condiciones vitales del *otro* mundo. Aunque sea en el curso precario del tiempo, permiten vivir en autenticidad como anticipo de lo que puedo ser, esto es, no clausurado en el presente o amoldado a sus limitadas posibilidades sino abierto a aquel deseable horizonte de realización acabada que se dibuja en esa *víspera del gozo* que representan la experiencia de felicidad y la libre donación de amor.

El creyente vive y funda el acto de fe en su relación-encuentro *futuro* con Dios en: (1) la apertura trascendente que determina ya ahora el fondo vital de su yo personal en su constitutiva relación con el mundo, los otros y el absoluto; (2) y en la respuesta de libertad confiada –en fe, esperanza y caridad– con que asiente a la revelación de la disponibilidad de la humanidad resucitada del Hijo en la eternidad

207. Escribe Ratzinger que «el ansia de inmortalidad no brota de la existencia aislada, cerrada en sí misma, la cual es insatisfactoria, sino que se debe a la experiencia del amor, de la comunidad, del tú. Ese deseo brota de la exigencia que el tú plantea al yo y viceversa», J. RATZINGER, *Escatología*, 113-114. Desde el ámbito filosófico, J.L. Marion propone la exigencia de eternidad como uno de los rasgos básicos del amor humano a la luz del significado excedente del juramento amoroso en el tiempo. Cf. J.L. MARION, *Le phénomène érotique. Six méditations*, § 40, 318-326.

208. El que la felicidad sea tema teológico depende, como en el caso del amor, de que encuentre consistencia en Dios. Es una tarea que no hemos afrontado directamente aquí pues en la antropología de Marías es el amor quien tiene mayor calado teórico y relevancia existencial. No obstante, cabe apuntar al menos, que también la felicidad excluye cualquier dicotomía entre el *bonum naturae* y el *bonum gratiae* (cf. *Sth* II, q. 26, a.3) y compromete a reflexionar sobre la continuidad-discontinuidad entre felicidad terrena y salvación eterna. Tras analizar la distancia moderna entre percepción de la salvación y concepción de la felicidad, Greshake muestra que tanto la Escritura como el pensamiento cristiano (Agustín y Tomás) hablan de la gracia salvífica de Dios como posibilidad de que ciertas experiencias de felicidad puedan ser asumidas como figura o participación, aunque precaria aun, de la plenitud personal divina. Son la fe, la esperanza y la caridad quienes sostienen (en la pre-venencia de la confianza, la promesa y el amor de Dios) nuestra respuesta a la invitación a una existencia plenamente realizada. De este modo la vocación divina a la felicidad, inscrita en la misma creación, sigue Greshake, no oculta la autonomía de la criatura como camino hacia la misma en la asunción y concreta realización de sí de su existencia personal. Marías había adelantado que el único que hace feliz verdaderamente al ser personal es otra persona. Es esto precisamente, considera Marías, lo que anuncia la proclamación de las bienaventuranzas evangélicas. Cf. G. GRESHAKE, «Felicidad y salvación»; J. MARIAS, *La felicidad humana*, 103-113. Olegario González estudia la felicidad desde el ángulo de la exigencia de la vida cotidiana como terreno fecundo para la experiencia cristiana. Para ello establece los criterios antropológicos que rigen una vida feliz ante Dios: la aceptación y vivencia continua desde sí, la asunción de la intransferible tarea de la historia personal, la vivencia de lo menudo como totalidad de sentido en el fragmento, la apertura a la novedad de cada instante frente al aburrimiento mortal, la educación de la mirada en el aprecio de lo sencillo y pequeño como lugar privilegiado de la presencia de Dios. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, 391-405. Sobre las diversas interpretaciones actuales (ame-naza, ilusión, inaccesibilidad) de la felicidad como propuesta cristiana: J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Fe cristiana. Pensamiento secular y felicidad».

de la vida divina. Es la resurrección de Cristo la que pone en situación de plenitud el atisbo escatológico que reside en aquellas regiones de la vida personal humana en que aflora con más fuerza su capacidad de trascendencia<sup>209</sup>.

La antropología metafísica, por una parte, define la vida de la persona humana en su origen como *ser dado* o acontecimiento de novedad radical en el mundo y, al mismo tiempo, como *poder ser* que se ejecuta desde su fondo vital en constante camino de porvenir, de avance hacia un futuro del que recaba su más genuina vocación, poder ser *más*. De hecho, en la medida en que se considera el carácter personal del nacimiento como relación problemática y nada evidente entre el *quién* que nace y el *qué* debido a sus progenitores, cabe considerar «una situación análoga»<sup>210</sup> en lo que toca a la comprensión del carácter personal de mi muerte. De igual modo que sucede en el nacimiento, también en la muerte aquello que concierne al hombre de manera esencial (*quién*), donde está en juego su propio ser (*poder ser más*), mantiene una relación problemática con aquella estructura empírica que parece sostener la vida y, sin embargo, no agota el paso de la no existencia a la existencia (*vida perdurable*): el ser de una individualidad específica que es *yo* que nace y será *yo* que muere. Si la mirada de la razón abarca la totalidad de la vida humana, como observa Marías, no puede ser excluida la pregunta por su *fundamento* que da prueba de su radicalidad. Lo que significa, también para el evento de la muerte, no olvidar la lógica de la alteridad que, en el caso del absoluto, remite la vida a la iniciativa inagotable del Otro. He ahí la posibilidad de formulación racional de la esperanza en un encuentro beatificante.

La teología, desde su ribera, muestra que la presencia de la carne resucitada del Hijo en la vida íntima de Dios –como solicitud de la máxima cercanía personal de Dios a su criatura–, no contradice, sino que corrobora en plenitud, nuestra irrenunciable constitución real como seres que *son desde* el misterio de su vida que les ha sido otorgado como don irrepetible y proyecto en libertad, es decir, como entramado de yo y circunstancia<sup>211</sup>.

Por ello, insistimos, como sucede en todo auténtico encuentro interpersonal, ambas partes, el hombre y Dios, convergen hacia esa genuina relación futura sin renuncia o merma alguna de lo que son. El hombre acude como ser instalado en el mundo mediante una concreta estructura empírico-proyectiva, consciente de que ésta representa tanto su posibilidad de *ser más* (al profundizar su relación con el

209. Cf. K. RAHNER, «La vida de los muertos», ET, IV, 406.

210. J. MARÍAS, «El nacimiento y la muerte vistos desde la realidad de la persona», 131.

211. «Dada la irreversibilidad de la asunción de la carne, el Hijo no puede existir en la perfecta unidad con el Padre que por su condición filial le corresponde si la humanidad no participa plenamente de la gloria de la divinidad [...] Por una parte los misterios de la vida de Cristo, y en particular su resurrección y glorificación, manifiestan los misterios de la vida de Dios *ad intra*. Pero por otra la presencia de la humanidad glorificada de Cristo en el seno de la Trinidad hace que la vida divina de ésta sea conducida por las tres personas ‘de modo casi nuevo’. Es la novedad de la encarnación, que culmina en el momento de la resurrección, cuando la humanidad es plenamente introducida en la vida divina», L.F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 57-58. Cf. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «Theologia-Christologia-Anthropologia», I, C3.

mundo, los otros y Dios) como su límite y tentación<sup>212</sup>. Sabiendo de la angustiosa distancia entre la lógica de su historia y el éxito de una existencia plenamente lograda; pero, reconociendo al mismo tiempo que le es lícito *imaginar* su posibilidad de perduración eterna al secundar la llamada –*vocación*– a la coincidencia con la propia verdad –*mismidad*– inscrita en aquellas constantes argumentales (determinadas por su corporeidad) que definen la excelencia ontológica del proyecto personal humano; sobre todo en aquella figura de vida personal que se puede llamar *auténtica* en la medida en que se libera desde dentro de todo lo que le aparta de su verdad como alteridad nativa, o ilusión por el otro.

La eternidad del hombre sólo puede entenderse como la autenticidad y el carácter definitivo de la libertad que ha consumado su tiempo. A toda otra cosa sólo puede seguirle el tiempo, pero no la eternidad, la cual no es lo contrario del tiempo, sino el carácter consumado del tiempo de la libertad<sup>213</sup>.

Por su parte, Dios viene a nuestra circunstancia –mundo, historia y carne–, con la explícita voluntad de considerarla hechura suya (cf. Gn 1, 26), habita *personalmente* en ella (cf. Jn 1, 14), la asume en su límite mortal (cf. Flp 2, 8), y hasta la integra en la plenitud de gloria que le es propia (cf. Jn 16, 28). Por ello, y aunque sea excluyendo la limitación del pecado, la teología de los Padres piensa que nuestra

---

212. El profesor J. Granados invita a releer la interpretación que hace Rahner de la concupiscencia (en la distinción entre naturaleza y persona) bajo la clave de la corporeidad del hombre como espacio de posibilidad u ocultamiento de nuestra pertenencia originaria a Dios: «Poiché il peccato consiste nel rifiuto della struttura comunione costitutiva della persona, struttura che è rivelata nel corpo, esso è sempre collegato con un spostamento dell'uomo al di fuori della sua corporeità». En efecto, Granados parte de la consideración de la corporeidad en su implicación en la estructura ontológica del ser personal: como manifestación de sí con que el hombre se encuentra y funda toda su actividad y conocimiento; como invitación a un descubrimiento más profundo del mundo entorno que incluye el atisbo del Absoluto; y, sobre todo, como descubrimiento de la radicalidad con que el amor pertenece a la definición de persona. Reproducimos un párrafo de su conclusión que sintoniza con la importancia que concede nuestra antropología metafísica a la corporeidad como espacio antropológico que contribuye a la realización (o fracaso) del ser personal ante sí, los otros y Dios: «Il corpo gioca un ruolo simile a ciò che Rahner chiama natura, in quanto esso rende conto di ciò che è già dato alla libertà umana, per cui possiamo concordare con Rahner che questa differenza appartiene alla reale struttura della creatura e che, quindi, non è cattiva in se stessa. Tuttavia, c'è un punto cruciale su cui dobbiamo andare al di là di Rahner: egli afferma che il movimento della natura che precede la libertà è, dal punto di vista morale, neutrale, per cui questo dato previo non si riferisce in se stesso al bene o al male e può, infatti, rendere il male molto più difficile da compiere per il peccatore, come mostra l'esperienza della vergogna del bugiardo. La nostra riflessione sulla corporeità dell'uomo, tuttavia, ci conduce a ottenere una conclusione diversa: la corporeità in se stessa non è né priva di significato né è moralmente neutrale. Ciò che precede la libertà dell'uomo afferma la esistenza di un dono originario nel quale l'azione umana può trovare il proprio fondamento, così come rinvia alla chiamata ad andare oltre da sé ed incontrare la ricchezza dell'esistenza in una pienezza maggiore. Nella costituzione originaria dell'uomo, questa datità del corpo è connessa con una visione del Creatore come sorgente prima dell'esistenza. Il corpo, quindi, è in grado di parlare il linguaggio del nostro provenire da qualcuno, di un dono primordiale e una chiamata originaria su cui può essere costruito il nostro atto di libertà [...] Da questo punto di vista, possiamo capire meglio il significato di concupiscenza: essa è proprio la perdita della consapevolezza del senso filiale del corpo, la tendenza a non vedere in questi condizionamenti previi della libera decisione dell'uomo lo sfondo dell'amore del Padre», J. GRANADOS, *La carne si fa amore*, 161-171 (citas en p. 161, 166-167).

213. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 60.

salvación es también la salvación de Jesús, ya que de otro modo podría verse comprometido el significado de la misma encarnación y el sentido cristiano de la *deificación* del hombre: «La redención no convierte a la naturaleza humana simplemente en algo divino, sino que la eleva según la medida de Jesucristo»<sup>214</sup>.

No parece exagerado pensar –concluye Ladaria tras su análisis de esta cuestión en algunos testimonios patrísticos– que el conocido axioma «quod non est assumptum non est sanatum» [Gregorio Nacianceno] recibe plenitud de sentido si pensamos que en primer lugar ha sido salvado Jesús mismo en su humanidad, la que él ha asumido en su integridad (cuerpo y alma), y por ello ha podido ser salvado todo el género humano, su salvación ha pasado a todos los hombres<sup>215</sup>.

Concluyamos. La irrupción histórica de la gloria divina adopta en Jesucristo el carácter de verdadero don, pues asume, al tiempo que rebasa, toda expectativa creada. En virtud de la encarnación y resurrección de Cristo y la donación del Espíritu la muerte deja de tener la última palabra en la existencia del creyente, aunque la suya sea *todavía* una existencia que ha de vivir de la exigencia de autenticidad (ética)<sup>216</sup> y de la expectativa de futuro (esperanza) que porta a ese encuentro definitivo en que «veremos cara a cara» (1 Co 13, 12), y se disipará el contraste y la distancia que supone para la existencia presente la opacidad del mundo y el claro-oscuro de la historia.

En definitiva, la *medietas ontologica* que nos define, y que tanto la razón como la fe ubican en el carácter personal de la existencia humana, impide que cedamos la resolución del secreto de nuestra vida al imperio de la inmanencia; al interrogante que se formula sobre la superficie de lo que aparece, y no en la mirada que se cierne sobre el paisaje de nuestra realidad en todas y cada una de sus reales perspectivas.

Algunos hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo profundo que se manifieste como lo superficial [...] Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial por tomar su oriundez de la falta de amor<sup>217</sup>.

214. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «Theologia-Christologia-Anthropologia», I, E4.

215. L.F. LADARIA, «Salvación de Cristo y salvación del hombre», 101.

216. La gracia sitúa al creyente ante una exigencia ética que ningún otro referente intrahistórico puede proponer y, mucho menos imponer. Se trata de aquella actitud vital en la que el otro aparece necesariamente ante mí como «hermano». La *nueva fraternidad* que insta la presencia de Cristo en la historia se alza como atalaya desde la que se observa empequeñecida y como provisoria toda otra forma de solidaridad humana, que sólo tiene sentido desde esa nueva fraternidad que genera una auténtica comunidad-unidad de salvación que se anuncia como Reino escatológico de Dios, cuyos habitantes son los descendientes del «último Adán, espíritu que da vida», cf. 1Co 15, 45. *Gaudium et Spes* advierte que el pecado en forma de interés egoísta oscurece el mundo como «espacio de verdadera fraternidad», GS 37, § 1; mientras que los que creen en la caridad divina que enuncia el mandamiento del amor tienen la certeza de que «el camino del amor está abierto a todos los hombres y de que no es inútil el esfuerzo por instaurar la fraternidad universal», GS 38, § 1. Cf. J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, 63-75.

217. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, 104-105.

## 6. Final Teo-dramático: «Estoy a la puerta y llamo» (Ap 3, 20)

### 6.1 *La voz reconocible tras la puerta*

En diversas ocasiones invoca Marías una llamémosla, fenomenología de lo cotidiano, para mostrar que, antes de cualquier elaboración teórica, el reconocimiento de la constitución biográfico-personal del ser humano pertenece al ámbito de las evidencias más inmediatas. Veamos cómo discurre lo que podemos llamar con H. Mühlen –que emplea este mismo recurso– «método personológico de acceso a la persona a través del pronombre personal»<sup>218</sup>.

Cuando escuchamos un golpe en nuestra puerta nunca preguntamos «¿Qué es?», sino «¿Quién es?». La respuesta normal a esta pregunta es «yo» al que acompaña una voz reconocible, es decir, una circunstancia personal; esta función pronominal de la palabra «yo» (o «tú») es el equivalente a un nombre *propio*, esto es, a un nombre personal<sup>219</sup>.

Alguien escucha unos golpes sobre la puerta de la estancia en que se encuentra, e inmediatamente contesta –sin detenerse a calcular alguna otra causa posible que dé razón de aquellos golpes–, ¿quién es? Se trata de una sencilla secuencia narrativa en que se representa una acción actual, precisa y concreta, entre personajes verídicos que ocupan un tiempo y un espacio propios. Los golpes en la puerta sugieren una presencia que, aunque innominada, recibe un inmediato reconocimiento de su calidad personal en el modo de preguntar de aquel que oye llamar a la puerta: ¿quién es?, y no ¿qué es? Son los golpes de los nudillos de una mano, no un rumor del viento. Los golpes en la puerta anuncian una presencia que es ya demanda de respuesta. La apertura de la puerta pasa por el reconocimiento de la evidencia personal de aquel que llama. Un ejemplo nimio, si se quiere, pero elocuente e indicativo de que la realidad humana es la única susceptible de narración, de ser contada, relatada y, en cuanto tal, reconocida<sup>220</sup>. La persona es vida concreta, historia única y biografía intransferible que despliega su raíz íntima o mismidad, un unumiano fondo del alma, un núcleo interior, un *soy yo*. El que responde, sugiere Mühlen, «se expresa así mismo *en su totalidad*. En este caso ‘yo’ no significa ‘mi espíritu’ ni ‘mi cuerpo’, sino lo uno y lo otro en una unidad sin distinción, muy primitiva [...] La respuesta completa sería: ‘yo estoy aquí’»<sup>221</sup>. «Pregunta y respuesta, como relación básica en la existencia humana, tienden de antemano –escribe Guardini– a presentar un carácter definido por el ser del yo»<sup>222</sup>.

El que responde *yo* detrás de la puerta –apunta Ortega– para darse a conocer no da al vocablo aquel sentido genérico de «el que vive en el Mundo» sino, por el contrario, al pronunciarlo excluye a todos los demás y es como si en la brevedad extrema del vocablo

218. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 406.

219. J. MARÍAS, «Towards a new anthropology», 545.

220. Cf. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 168.

221. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 395.

222. R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, 155.

condensase toda su individualísima biografía que supone conocida de usted [...] Eso quiere hacer saber a ustedes el que llama a la puerta; y él no es *un* yo, sino *el* yo único que él es a diferencia y con exclusión de todos los otros<sup>223</sup>.

Aunque el método narrativo sea un recurso epistémico para el conocimiento de la existencia humana subordinado al estudio metafísico, también la imaginación y la ficción reclaman su particular derecho a explorar y decir esa especial forma de realidad vital, dramática, que es el hombre y el rico entramado de su circunstancia. «Después de la verdad, nada hay tan bello como la ficción», escribe Antonio Machado<sup>224</sup>. Los relatos de la Biblia pertenecen –indica Marías– a ese dilatado elenco de representaciones imaginativas de la vida humana, historias y narraciones mediante las que el hombre ha tomado posesión de su verdadera condición, y ha podido vivir en ese inhóspito escenario que es el mundo. Creaciones en que «transparece el ‘sentido’ que hace inteligible lo que se cuenta, no como un repertorio de sucesos naturales, sino como proyectos humanos, encuentros y desencuentros, logros y fracasos, mezcla de realidad e irrealidad»<sup>225</sup>. Así puede leer el creyente la Biblia para penetrar el sentido de la relación de Dios con el hombre que se da en medio de la vicisitud de la vida concreta: ya sea la de un pueblo o la de una persona.

Comentando el valor narrativo del episodio con la mujer adúltera en Jn 8, 1-11, señala Marías que la buena noticia llega al cristiano primordialmente «no en forma de tesis ni de tratados teológicos, sino de relatos, de narraciones en que se cuenta lo que hizo Cristo y lo que le pasó, y lo que contó él mismo para hacerse entender, para enseñar la verdad». Revivir el relato –continúa– es un modo de penetrar en su verdad.

¿Qué quiere decir –concluye– imitar a Cristo? Ajustarse a sus enseñanzas y preceptos parece poco; seguirlo, ser dócil a él, no es exactamente «imitarlo»; revivir imaginativamente su vida humana, apropiársela de esta manera, parece la manera recta de imitarlo; y esto es posible porque lo que se nos dice de él no son enunciados, atributos, tesis, sino relatos en que la figura de Jesús resulta directamente accesible, vitalmente comprensible<sup>226</sup>.

223. J. ORTEGA Y GASSET, «El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]», OC., X, 250.

224. A. MACHADO, *Juan de Mairena*, 333.

225. J. MARÍAS, *Persona*, 82.

226. J. MARÍAS, *Imagen de la vida humana*, 21. Convendría recordar aquí de nuevo lo que hemos apuntado acerca de la importancia teo-antropológica de una teología de los misterios de la vida de Cristo. Entre los modos posibles de la experiencia humana de Dios, Zubiri ha señalado el que representa la vida humana de Cristo, donde se muestra la manera *concreta* en que fue Hijo de Dios: «justamente teniendo hambre, comiendo, hablando con los amigos y llorando cuando los perdía, rezando, etc». No atender a la concreción de la vida de Cristo, supondría incurrir, según Zubiri, en un «gigantesco docetismo biográfico»; pues, «de la misma manera que Dios tuvo en Cristo cuerpo y psiquismo humanos, tuvo también una biografía estrictamente humana, que le afectaba a su propia condición de Hijo de Dios». De modo que «vivir experiencialmente su propia filiación divina fue en Cristo el secreto de su intimidad personal». La encarnación de Cristo confirma que «el hombre se ocupa de Dios pura y simplemente ocupándose con las cosas, con las demás personas [...] tiene que ver con todo divinamente». Lo que no obsta para salvar la especificidad de la relación de Cristo con Dios en lo que llama el filósofo español «religación subsistente», o experiencia subsistente de Dios que no es experiencia al margen, sino acogiéndose a la manera en que el hombre experimenta la condición divina: en el seno de la experiencia de la vida cotidiana. Cf. tomamos las citas de: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 331-334. Puede completarse el sentido de la expresión *biografía de Cristo* en: ID., *El problema teológico del hombre: cristianismo*, 306-313.

Es en la contingencia (pecado) del relato humano en el teatro del mundo donde Dios mismo ha comunicado el don (gracia) de su presencia encarnada, compartiendo su vida como proyecto de amor que espera la decisión favorable y libre de aquel a quien Él ha amado primero, de aquel para quien es, del principio al fin del drama, promesa de salvación (gloria).

## 6.2 Dios a la puerta del hombre

El ejemplo del que llama a la puerta trae de inmediato a la memoria del creyente ese delicioso versículo del libro del Apocalipsis que, bajo la sencilla escenificación que evoca el encuentro entre dos personas, encierra aquel *sentido*, de que habla nuestro autor, que hace inteligible lo que se cuenta: Cristo llamando a la puerta del hombre y deseando instaurar con él aquella comunión de vida plena que es la única digna de la promesa divina anunciada en la *imago* del Génesis:

Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré a él y cenaré con él y él conmigo (Ap 3, 20).

Una primera lectura, que aun no apele a las claves bíblico-cristológicas que atesora el texto, permite interpretarlo en el registro antropológico del encuentro interpersonal como vía que, en primera instancia, conduce a penetrar en su hondura teológica. El pasaje evoca la llamada de una voz que, aun viniendo de fuera, no desea resonar en el vacío sino ser *oída*, una voz que denota una presencia personal –*mi voz*– que desea ser acogida por otra persona. Su tono al solicitar la remoción del obstáculo –la puerta que ha de ser abierta– que separa e impide el encuentro, no es el de quien exige, sino el de quien invita; toma la iniciativa deseando franquear la entrada, si bien espera con paciencia la escucha receptiva del otro. Se lee entre líneas que la voz que pretende ser oída por quien habita la casa no se presenta como «un yo» genérico que sumiría al otro en la duda del que no puede ver el rostro del visitante desde dentro; parece suponerse que quien ha de abrir la puerta *escucha en la voz el rostro* de quien llama: «la posición pronominal de ese ‘alguien’ que llama, su concreta circunstancialización en ‘yo’, insustituible, inequívoco, irremplazable»<sup>227</sup>; es decir, un nombre propio. Por último, los gestos de entrar en la casa y compartir la mesa, al amparo de la complicidad de la noche, representan acciones de máxima intimidad personal y, no obstante, de escrupuloso respeto al tú que acoge ese «yo» en estricta reciprocidad<sup>228</sup>.

227. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 44. Para Marías, vista, tacto y oído concentran la posibilidad de presencia y significado de la realidad en nosotros. Respecto de la voz como «dimensión relevante de la audición» recuerda que es órgano de sentido en cuanto procura una comunicación *significativa*. Recuerda Marías que Aristóteles denomina λόγος la voz humana frente a la del animal, es decir, palabra que es φωνή σημαντική. El *logos* es un privilegio dado por la naturaleza a la especie humana. Y la voz, sigue nuestro autor, es intrínsecamente personal y da valor a un nombre propio; por ello «dice lo que quiere decir el rostro». No en vano, comenta, la fe se identifica como *fides ex auditu*, lo que se cree (πίστις) está emparentado con lo que se ha oído y es motivo de persuasión (πείθειν). Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 143-145. Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 1457a 24; Id., *Política I*, 1253a 9-19.

228. Puede corroborarse en la función de los pronombres personales que marcan el ritmo del original griego: Ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκουσῇ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, καὶ εἰσελευσόμεθα πρὸς αὐτὸν καὶ δειπήσομεν μετ’ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ’ ἐμοῦ.

La lectura creyente de la Biblia advierte aquí exquisitamente destilado el perfil personal que seña la relación entre Dios y el hombre de principio a fin: el binomio Yo-tú que dinamiza la relación de Dios hacia el hombre no es comprensible sin la pareja yo-Tú de la relación del hombre con Dios y su resonancia en la vida divina.

Aquella relación Yo-Tú de la que antes hablábamos, y desde la que la persona experimenta su última determinación, no está dirigida a Dios sin más, sino al Dios Trino. Es una relación que se articula en aquellas relaciones en que Cristo se encuentra con el Dios Trino. La relación Yo-Tú del hombre consiste en la co-realización de la relación de Cristo con Dios<sup>229</sup>.

Es Cristo la clave teológica de esta sugerente escena del Apocalipsis, pues en Él se concentra la dinámica de ambos binomios: Él ben-dice al hombre desde Dios y, en Él, el hombre puede in-vocar a Dios<sup>230</sup>; ya no sólo como *fundamento* Absoluto, sino como Padre. En la Escritura el *Logos* encarnado, «primogénito de toda la creación» (Col 1, 15), mediante el que Dios crea al hombre a su imagen, capacita a éste, al mismo tiempo, para la respuesta. Las categorías persona, vocación, proyecto, ilusión o autenticidad tienen su matriz nutricia en la experiencia de la escucha de Alguien que llama para salvar y dar sentido a otra existencia. Antes de convertirse en categorías de pensamiento son vehículo de la revelación mediante la que Dios descubre al hombre que es *persona* o, en palabras de Marías, *criatura amorosa*.

Entre las referencias al Antiguo y al Nuevo Testamento que aglutina este versículo del Apocalipsis, resulta altamente significativo, a decir de los especialistas<sup>231</sup>, que nuestro texto mantenga gran afinidad con la tonalidad afectiva del texto del Cantar de los Cantares y su evocación de la relación de amor como la mejor clave hermenéutica del significado que tiene la venida de Cristo resucitado, el esposo, al mundo y a la Iglesia, la esposa. Ap 3, 20 puede entenderse como reminiscencia de esta expresión del Cantar:

Yo dormía, velaba mi corazón. ¡La voz de mi amado que llama!: –¡Ábreme, hermana, amiga mía, paloma mía sin tacha! Mi cabeza está cubierta de rocío, mis bucles del relente de la noche (Ct 5, 2).

En ambas escenas la realidad que media la relación interpersonal es el amor, y en ambos casos la palabra se dirige a una amada –la Iglesia de Laodicea, en el pasaje del Apocalipsis– cuya respuesta a la llamada de amor se había debilitado y enfriado mediante vacuos pretextos. A pesar de la deplorable situación moral en que se encuentra la Iglesia de Laodicea, el esposo no la abandona y desaparece de escena, como sí ocurre en el Cantar (cf. Ct 5, 6), sino que mantiene la iniciativa del encuentro amoroso con ella. La separación y la búsqueda, la pobreza de la traición y

229. R. GUARDINI, *Mundo y persona*, 135.

230. Así es como acaba el libro del Apocalipsis, con la respuesta del hombre-creyente a la confirmación en Cristo de que la venida de Dios es inminente: «¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús!», Ap 22, 20.

231. Cf. F. CONTRERAS MOLINA, *Estoy a la puerta y llamo* (Ap 3, 20). *Estudio temático*, 117ss.; ID., *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*, 128-143; U. VANNI, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, 172-175.

el gozo de la acogida del arrepentido, el deseo de encuentro y la felicidad de la pertenencia mutua, constituyen el destilado propio de la dinámica amorosa que sirve al autor sagrado para explicitar en clave simbólica las fuerzas humano-divinas que entran en juego en el encuentro entre Cristo y su Iglesia; entre Dios y el hombre; en definitiva, entre dos personas. A través de la narración, la poesía y el símbolo la representación bíblica de Dios se dirige al tejido profundo de la persona humana para transformar su vida.

Toda la complejidad de la relación de amor entre Dios y el hombre aparece expresada en la Biblia bajo la forma del condicional: «*si* alguno oye mi voz y me abre...»; «*Si* alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará; y vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14, 23). Este modo de decir muestra que la línea que se puede trazar entre creación y salvación no es precisamente una ley fija de la historia, pues el pecado interfiere la actuación de Dios y puede llegar a convertir la creación en un enigma difícilmente resoluble aun en su apreciable excelencia metafísica. El amor no es un dinamismo estático o fijado de antemano sino apasionado, de lo contrario está condenado a languidecer. Por ello puede adquirir tono de reproche ante la acomodación de aquel –la Iglesia de Laodicea– que se cree ya llegado al logro de su existencia personal. El amor lleva al descubrimiento del otro como parte del propio proyecto y riqueza personal; por ello es fundamentalmente propositivo e invita a que los amantes compartan lo mejor de sí (colirio, vestiduras blancas, oro resplandeciente, cf. Ap 3, 17-19) para poder alcanzar la meta del amor que supone la intimidad mutua, la interacción en aquel interior vital sagrado que desvela la verdad de sí y es vislumbre de la eternidad<sup>232</sup>. De este modo vuelven nuestros pasos sobre la realidad humano-divina del amor como la vía más excelente para representar y expresar la profunda relación existente entre la vicisitud biográfica que implica el *desvelamiento* de la propia identidad personal en sus constantes fundamentales (antropología) y la radical novedad que supone la *revelación* de Dios al hombre (cristología).

Para el teólogo lo decisivo, el punto de partida de su reflexión, es esta novedad determinada por la acción de Dios en el acto mismo de darse a conocer. Es la Persona divina, voz de Dios encarnada<sup>233</sup>, no la humana, quien marca el horizonte en que se inscribe el carácter libre y amoroso de la autorevelación de Dios. De hecho, como se desprende del versículo del Apocalipsis a que hemos aludido, en la persona del Verbo no encontramos representada sin más la forma de libertad y amor que media la experiencia de la persona humana, sino la forma modélica del amor como donación total y de la libertad como ejercicio soberano que es propia de la Persona que es tal en el seno de la corriente ininterrumpida de donación y recepción gratuita que fluye en la vida trinitaria<sup>234</sup>. En todo caso, aquel que llama a la puerta y de-

232. Buber ha escrito que «tú», esa misteriosa palabra, «no te ayuda a conservarte en vida, solamente te ayuda a vislumbrar la eternidad», M. BUBER, *Yo y Tú*, 34.

233. Cf. G. MAZZA, *Incarnazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, 189-202.

234. «Aunque sólo el Hijo es hombre, su humanidad será necesariamente expresión de toda la esencia trinitaria de Dios, pues sólo así puede ser la revelación del Ser absoluto», H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 408.

sea entrar en casa del hombre no es el *Logos* pensado con independencia de la encarnación. Como testifica la comunidad primitiva, es el Hijo encarnado, muerto y resucitado (cf. Hch 10, 37-43), a quien anuncia como Palabra del Padre (cf. Jn 14, 24) y mediador de la obra de la creación (cf. Jn 1, 3.10; Hb 1, 2-3). A la encarnación del Verbo se pueden atribuir los rasgos que según Marías definen la realidad empírico-proyectiva de la persona humana: *opacidad* y *transparencia*. Transparencia, porque asume la carne del hombre, la visibilidad de su ser y su vida humana como *sustancia excelente* para la presencia personal de Dios en la vida e historia del mundo. Opacidad, en tanto en la encarnación del Hijo está implicada la revelación definitiva de Dios precisamente porque *es* en relación y convivencia con el Padre y el Espíritu. Abierto a la compañía de la vida humana sin dejar de ser en intimidad divina. La Eucaristía, evocada por la voz que llama e invita a la cena, es la manifestación más plástica de la presencia de Cristo en su totalidad de opacidad-transparencia: don inefable del Padre al mundo en la carne y la sangre del Hijo que puede ser comida y bebida.

Vista desde la óptica de esta cena simbólica, la cena eucarística es interpretada como un encuentro de amor con Cristo, realizado en términos de reciprocidad, que además le permite al cristiano hacer «entrar» en sí, asimilar la vitalidad de Cristo resucitado. Viene a la memoria Jn 6, 56-57: «Quién come mi carne y bebe mi sangre sigue conmigo y yo con él. A mí me ha enviado el Padre, que vive, y yo vivo gracias al Padre; pues también quien me come vivirá gracias a mí»<sup>235</sup>.

### 6.3 Dios, morada del hombre

La antropología teológica no piensa la relación entre antropología y cristología de manera neutra o abstracta, sino como oportunidad de discernimiento tanto de la verdad personal de Dios como de la del hombre, que anhela orientar su proyecto vital hacia la cota más alta posible de realización de sí. Es cierto que la revelación de Dios en la humanidad de Cristo sobrepasa cualquier comprensión que el hombre puede alcanzar de sí y de Dios<sup>236</sup>, no es menos cierto, sin embargo, que el modelo de humanidad a que apela el misterio de la encarnación es el de una realidad filialmente abierta en la totalidad de su argumentalidad personal a la relación con

235. U. VANNI, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, 175. El mismo paralelo con el significado de participar en un banquete que es fuente de comunión, observa Grundmann entre Ap 3, 20 y Lc 24, 29-30: «Um diese Gemeinschaft beim Mahle bitten die Emmausjünger ihren unekannten Gast (Lk 24, 29.30). Die Gemeinde hat das Herrenmahl als Gemeinschaft mit dem Auferstandenen verstanden und es im Ausblick auf das kommende Maht in Reiche Gottes gehalten. Das wird vollends deutlich in der hymnischen Zusage an die Gemeinde von Laodizea (Apk 3, 20), eine eschatologische Aussage, die im Herrenmahl für die Gemeinde Gegenwart wird und ihr das einzelne Glied der Gemeinde anredet (ἐάν τις ἀκούσῃ... εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτόν), um es in die wechselseitige Gemeinschaft mit Jesus hineinzunehmen und ihr zur enthalten: δεῖπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ», W. GRUNDMANN, «σύν-μετα, F», *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VII, 797.

236. «Por medio de la revelación Dios quiso manifestarse a sí mismo y sus planes de salvar al hombre, para que el hombre 'se haga partícipe de los bienes divinos, que superan totalmente la inteligencia humana'», DV 6. Cf. DH 3005.

Dios<sup>237</sup>. Una humanidad –señala Balthasar– a cuyas disyunciones polares o tensiones antropológicas (vocación y misión, corporeidad y mismidad, masculinidad y feminidad, individualidad y comunidad, perdurabilidad y mortalidad), el Verbo imprime un «nuevo ritmo» mediante el cual el hombre «descubre en sí dimensiones que él desesperaría poder jamás medir, si no supiera que su destino es plenificarse en Dios»<sup>238</sup>.

La antropología metafísica de Julián Marías propone la naturaleza humana como aquella capaz de ese novedoso acto de ser (drama) en que no existe discontinuidad alguna entre existencia (amor, apertura a un futuro *nuevo* y disposición ante la muerte) y esencia (remisión al *fundamento*). Pues bien, los diversos testimonios de la teología contemporánea que hemos recabado en este capítulo final, confirman que es la indagación sobre el sentido cristológico de la *imago* divina propia del hombre el que sirve de guía a la teología cristiana para llegar a saber qué significa para el hombre *vivir en el mundo*, amar, ilusionarse, querer ser feliz, proyectar el futuro o estar a la muerte, etc., en cuanto ser llamado a la semejanza con Dios, manifestada plenamente en la unidad de Dios y el hombre en Jesucristo. Un camino diverso de aquel que la filosofía griega ha marcado durante siglos a la propia teología: al estrechar la identidad del ser personal a su categorización como «sustancia subyacente», frente al «estilo propio» (es decir, *personal*) de nuestra repuesta a las tácitas fisonomías del mundo, a la llamada de los otros y, muy especialmente a la de Dios<sup>239</sup>.

Tanto la estructura histórico-dialógica de la revelación como el desafío de la razón científico-técnica y su tendencia a reducir al hombre a la categoría de aquel ser vivo que mayor éxito ha demostrado hasta ahora en el camino de la evolución, instan a la antropología teológica a no desatender el espacio de la *diferencia fenomenológica* como implicación de la *diferencia ontológica*. Es aquí donde Marías propone básicamente la auto-comprensión personal del hombre. Ahora bien, a la luz de la metafísica orteguiana de la *vida humana*, también Marías es testigo del límite con que topan ambas en ausencia de la *diferencia teológica*; o sea, cuando en el inventario radical de la realidad no sólo se sospecha la existencia de un «funda-

237. Cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, 428-433.

238. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática* II, 382-400 (aquí, p. 382). El cristianismo emplaza esas tensiones antropológicas, más allá de la *mesura* pre-cristiana y la *desmesura* post-cristiana (gnosticismos y titanismos), en el espacio de la gratitud, humildad, esperanza y optimismo.

239. Cf. K.J. VANHOOZER, *El drama de la doctrina. Una perspectiva canónico-lingüística de la teología cristiana*, 449. «Desde el dato teológico se puede valorar el estrechamiento que la razón humana experimenta cuando todo lo categoriza desde la sustancia (individuo/sujeto) o desde la relación (algo 'añadido' a la sustancia o algo que simplemente convierte al hombre en momento del Todo). Lo personal (relación, comunicación, entrega, historia, diálogo) debe ser asumido como categoría radical (junto con la sustancia y los accidentes). De este modo se contribuye a que la razón humana no sea sólo poder objetivador (bajo lo que se esconde siempre la voluntad de dominio) y que el hombre no sea considerado desde categoría apersonales o despersonalizadoras. De este modo se supera no sólo el marco griego sino también el moderno: aquél, porque el fatalismo queda roto por el diálogo y porque el κόσμος recoge las angustias y perplejidades –pero también las esperanzas– del hombre; éste, porque rompe la clausura de la subjetividad y porque ve la realidad toda desde la gracia como entrega y comunicación que hace brotar la persona», E. BUENO DE LA FUENTE, «De la sustancia a la persona. Paradigma del encuentro de la filosofía y la teología», 289.

mento» absoluto<sup>240</sup> –ante el cual resulta reprobable el paisaje agnóstico que mutila la realidad y «fija la atención exclusivamente en lo secundario y flotante»<sup>241</sup>, sino que se desvela (*aletheia*) abiertamente su carácter personal como horizonte de pleno sentido para la vida humana. Es decir, cuando se *verifica* que la radicación *personal* del hombre en la vida como síntesis de vocación y misión en cuanto exigencia radical de autorrealización o coincidencia consigo mismo, no responde a una ley antropológica abstracta, sino a una invitación (vocación) de Dios-*Persona* que confirma el proyecto vital humano como autonomía en alteridad (misión).

Cuando la antropología teológica practica la relación entre trascendentalidad de la razón y constantes argumentales de la vida personal, evita también el riesgo de recaer en el abstraccionismo teológico de antaño y valora en su justo alcance la ley divina de la existencia humana en Jesucristo quien, según la economía de la salvación, concentra el diferencial teológico de la humanidad<sup>242</sup>. Y esto, insistimos, no sólo porque la teología deba prestar atención a los requerimientos de la cultura contemporánea habitada por un hombre que no acaba de integrar el valor superior inscrito en su singularidad (racional, histórica, biológica, etc.), sino fundamentalmente porque Dios mismo ha querido concentrar la plenitud de su autocomunicación al hombre en una existencia singular y concreta, la de Cristo, donde ha asumido, y amado (cf. Mt 3, 17) toda la urgencia trascendente del hombre en la extrema inmanencia de su vivir en el mundo<sup>243</sup>. Cambiando el sentido de las palabras con que Karl Rahner define la responsabilidad del hombre ante Dios, podríamos decir que es en realidad Dios mismo quien, en su encarnación, ha cargado con «el peso de tener que buscar una mistagogía existencial que llama la atención del individuo en su existencia concreta sobre las experiencias –describiéndolas– en las que precisamente él, como tal

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

241. J. ORTEGA Y GASSET, «Dios a la vista», OC., II, 606.

242. Y no únicamente del hombre creyente, sino de todo hombre, como deja ver el Papa Benedicto en evocar nuestro texto del Apocalipsis en el cierre de su reciente exhortación sobre la Palabra de Dios. Cf. BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 124.

243. En un apunte fugaz confirma Ortega en la «paradoja» de la encarnación del Dios cristiano el modo en que el vivir, en el sentido humano de «hallarse en lo que nos resiste», adquiere significación para el Trascendente: «Dios no tiene un mundo. El que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios [...] De aquí el profundo sentido que tiene el misterio de la Encarnación: que Dios, por un acto determinado, concreto, y permítaseme decir que divinamente paradójico, quiera, al humanizarse, hacer y padecer la experiencia de existir en un mundo y dejar de estar solo y acompañar al hombre. Es uno de los lados del *Cur Deus homo*, de por qué Dios se hace hombre», J. ORTEGA Y GASSET, «Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: *A Study of History*», OC., IX, 1389.

individuo, hace experiencia de un trascendente ser sustraído a sí mismo hacia el misterio inefable»<sup>244</sup>. Dios es el fin último del hombre, y lo es a la manera del hombre. La comunicación de Dios al hombre tiene lugar en el corazón mismo de la humanidad, en la elección de una existencia singular asumida por la persona del Hijo. Con esa deferencia de que sólo el amor es capaz, Dios planta su verdad eterna en el centro mismo en que nace y habita la verdad del hombre. La teología contemporánea contribuye así a reparar el hecho de que, «probablemente a partir del Renacimiento, los hombres europeos han ido echando en olvido la vieja afirmación teológica de que *gratia naturam non tollit sed perficit*»<sup>245</sup>, uno de los hilos conductores decisivos de cualquier estudio sobre la naturaleza humana que se precie riguroso.

#### 6.4 Remate: delirio, admiración, acción, relación, Palabra

«En el principio era el *delirio*»<sup>246</sup>, escribe María Zambrano, al referirse al hombre como ser inicialmente preso de una angustia aun inocente o afecto sin forma al sentir su vida de una condición distinta al resto de lo real; emanación de una matriz de misterio o fondo último de la realidad, que el pensamiento traduciría después como *ens realissimus*. En el principio identifica Aristóteles la *admiración*<sup>247</sup>, espacio germinal de la conciencia humana en que el «aprender padeciendo» del delirio deja paso al sereno preguntar por la razón de ser de lo otro. «En el principio fue la *acción*»<sup>248</sup>, proclama el *Fausto* de Goethe al releer en su gabinete a san Juan, identificando así el fondo en que se apoya la nueva peripecia del sujeto moderno, solo ante su libertad, responsable de ella. «Al principio está la *relación*»<sup>249</sup>, escribe Buber reclamando la memoria primitiva del mundo en que lo creado aun no ha formulado la diferencia, sino que ésta es aun temprana y elemental. «En el principio era la *Palabra*» (Jn 1, 1), se lee al inicio del cuarto Evangelio, que trae a la memoria la afirmación de Génesis para confirmar que toda la realidad tiene su origen y consistencia en la sonora intimidad del Dios que es Padre, Hijo y Espíritu. La Revelación cristiana reclama en la *Palabra* —«palabra encarnada, futuro realizándose sin término, bajo cuya luz la vida humana descubre el espacio infinito de una libertad real, la libertad que el amor otorga a sus esclavos»<sup>250</sup>— su ascendente sobre cada uno de aquellos otros principios (del hombre): la *admiración*, que es aprecio por lo sublime al *ver* que la vida rebosa aquella sabiduría (cf. Gn 1, 31; Sal 104, 24) con

244. Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 82.

245. J. MARIAS, *San Anselmo y el insensato*, 133. Cf. *Sth* I, q. 1 a. 8 ad 2: «cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat». Cf. J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 161-181; sobre la aplicación de este axioma al caso de Cristo: J. ALFARO, *Cristología y antropología*, 363-364 (n. 32).

246. M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 112.

247. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 982 b 12.

248. J.W. GOETHE, *Fausto*, 83.

249. M. BUBER, *Yo y Tú*, 23.

250. M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 261. «Si, pues, el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres» (Jn 8, 36).

que, quien se define como Amor en persona y personaliza cuanto ama, ensancha el límite de la razón, la realidad y la historia<sup>251</sup>; la *acción* que, junto a la ciencia y al arte, constituye el recurso fundamental con que el hombre cuenta para narrar (interpretar) *su vida*<sup>252</sup>, que es problemática, inquieta, insegura, histórica, *delirante*. La acción que es un «modo de *saber a qué atenerse*, de introducir orden en la vida espontánea, o, si se prefiere, de buscar su *logos*, su sentido [...] un modo de *reabsorber la circunstancia*, que es, no lo olvidemos, el destino concreto del hombre»<sup>253</sup>; finalmente, la *relación*, que es el secreto de la condición amorosa que comunica los seres entre sí sin alterar *lo que* cada uno es.

---

251. «Dos cosas llenan el corazón de admiración y respecto... el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí», I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, 197. Tal vez, Marías hubiese trocado la admiración en *ilusión*.

252. J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, 172.

253. J. MARIAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, 447.

# BIBLIOGRAFÍA

---

## 1. La obra de Julián Marías \*

### *Libros*

- MARIAS, J., *Historia de la filosofía*, Madrid 1941 (2002<sup>10</sup>).
- , *La filosofía del padre Gratry*, Madrid 1942 (1972).
- , *Miguel de Unamuno*, Madrid 1942 (1971<sup>5</sup>).
- , *El tema del hombre*, Madrid 1943 (1952).
- , *San Anselmo y el insensato*, Madrid 1944 (1973).
- , *Introducción a la filosofía*, Madrid 1947 (1971<sup>11</sup>).
- , *Filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, Madrid 1948 (1956<sup>3</sup>).
- , *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, Buenos Aires 1950.
- , *La escolástica en su mundo y el nuestro*, Pontevedra 1951.
- , *Idea de la Metafísica*, Madrid 1953.
- , *Biografía de la filosofía*, Madrid 1954 (1968<sup>5</sup>).
- , *Ensayos de teoría*, Madrid 1954 (1966<sup>3</sup>).
- , *Filosofía española actual y existencialismo en España*, Madrid 1955.
- , *La estructura social*, Madrid 1955 (1972<sup>6</sup>).
- , *El intelectual y su mundo*, Madrid 1956 (1968).
- , *El oficio del pensamiento*, Madrid 1958 (1968).
- , *Obras*, I-X, Madrid 1958-1970.
- , *La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*, Buenos Aires 1959.
- , *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid 1960 (1983).
- , *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Madrid 1964  
(en colaboración con Pedro Laín Entralgo).
- , *Al margen de estos clásicos*, Madrid 1967.
- , *Nuevos ensayos de filosofía*, Madrid 1968.
- , *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Madrid 1970.

---

\* Entre los años 1958 y 1982, primero por *La Revista de Occidente* y, posteriormente, en *Alianza Editorial*, apareció publicada en 10 volúmenes y bajo la denominación *Obras*, una parte significativa de los escritos de Julián Marías. Se trata de un proyecto editorial que quedó interrumpido y, hasta ahora, sin visos aparentes de culminación (así lo hacía ver Marías en sus memorias, cf. *Una vida presente. Memorias* II, 388). Por esta razón, y por el hecho de que no han quedado recogidos en esta edición una buena parte de las obras que constituyen el objeto directo del presente estudio, hemos optado por emplear ediciones singulares de cada obra. Indicamos entre paréntesis, en caso de emplear una edición posterior, el año de la edición que hemos utilizado (el número que corresponde a estas ediciones posteriores no siempre aparece indicado por el editor). Mantenemos el criterio de orden cronológico, que también hemos seguido en el estudio y análisis de las principales obras del autor que nos han interesado. En la bibliografía general recogemos todas las obras referidas en el trabajo; cuando se citan dos o más obras de un mismo autor, seguimos el criterio alfabético para facilitar su localización.

- , *Acerca de Ortega*, Madrid 1971 (1991).
- , *La imagen de la vida humana y dos ejemplos literarios: Cervantes y Valle-Inclán*, Madrid 1971.
- , *La justicia social y otras justicias*, Madrid 1979.
- , *La mujer en el siglo XX*, Madrid 1980.
- , *Ortega. Las trayectorias*, Madrid 1983.
- , *Breve tratado de la ilusión*, Madrid 1984 (1985<sup>2</sup>).
- , *España Inteligible. Razón histórica de las Españas*, Madrid 1985 (2002<sup>7</sup>).
- , *Cara y cruz de la electrónica*, Madrid 1985.
- , *La mujer y su sombra*, Madrid 1987.
- , *La felicidad humana*, Madrid 1987 (2006<sup>8</sup>).
- , *Una vida presente. Memorias*, I-III, Madrid 1988-1989.
- , *Cervantes clave española*, Madrid 1990.
- , *Mapa del mundo personal*, Madrid 1993 (2005<sup>3</sup>).
- , *Razón de la filosofía*, Madrid 1993.
- , *La educación sentimental*, Madrid 1994.
- , *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid 1995.
- , *Persona*, Madrid 1996.
- , *Sobre el cristianismo*, Madrid 1997 (2000<sup>3</sup>).
- , *El curso del tiempo*, I-II, Madrid 1998.
- , *La España real*, Madrid 1998.
- , *La perspectiva cristiana*, Madrid 1999.
- , *Ser español. Ideas y creencias en el mundo hispánico*, Madrid 2000 (2008<sup>4</sup>).
- , *Tratado sobre la convivencia. Concordia sin acuerdo*, Barcelona 2000.
- , *Entre dos siglos*, Madrid 2002.
- , *La fuerza de la razón*, Madrid 2005.
- , *Notas de un viaje a Oriente. Diario y correspondencia del Crucero Universitario por el Mediterráneo*, Madrid 2011.

### Artículos

- MARÍAS, J., «La función vital de la verdad», en *Revista de Psicología general y aplicada* 1 (1946) 75-107.
- , «Instituto de Humanidades», en *Revista de Psicología general y aplicada* 3 (1948) 449-468; en colaboración con José Ortega y Gasset.
- , «La razón en la filosofía actual», en *Actas del primer congreso nacional de filosofía*, II, Buenos Aires 1950, 936-942.
- , «Présence et absence de l'existentialisme en Espagne», en *Dieu Vivant* 18 (1951) 115-126.
- , «El pensamiento europeo actual y la unidad de Europa», en *Revista de Estudios Políticos* 58 (1951) 31-46.
- , «Die Metaphysik als Theorie des Menschenlebens», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung* IX (1955) 402-408.
- , «Ortega, amigo de mirar», en *Criterio* 1249-50 (1955) 910.
- , «Ortega, historia de una amistad», en *Ínsula* 119 (1955) 1 y 6.
- , «La interpretación visual del mundo», en *Revista de Psicología general y aplicada* 41-42 (1956) 17-25.
- , «La voz de Unamuno y el problema de España», en *Ínsula* 181 (1961) 1 y 20.
- , «Goethe y los naufragos», en *Cuadernos de la Fundación Pastor* 4 (1961) 19-28.
- , «La estructura corpórea de la vida humana», en *Revista de Occidente* 1 (1963) 153-175.
- , «Lo esperado y lo sucedido», en *Revista de Occidente* 3 (1963) 169-191.
- , «La 'meditatio mortis', tema de nuestro tiempo», en *Revista de Occidente* 7 (1964) 41-50.

- —, «Conciencia y realidad ejecutiva: la primera superación orteguiana de la fenomenología», en *Ínsula* 20 (1965) 3.
- —, «Un escorzo de la experiencia de la vida», en J. MARÍAS, ed., *Experiencia de la vida*, Madrid 1966, 109-144 (org. 1959).
- —, «Aparición del hombre», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, II, Madrid 1970, 335-341.
- —, «El nacimiento y la muerte vistos desde la realidad de la persona», en INSTITUTO DE FE Y SECULARIDAD., *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, 123-133.
- —, «La vida de Unamuno» (Prólogo), en M. DE UNAMUNO, *Recuerdos en intimidades*, Madrid 1975, 9-14.
- —, «Libertad humana y libertad política», en *Revista de Occidente* 49 (1975) 115-144.
- —, «España, una reconquista de la libertad», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 1 (1981) 7-28.
- —, «Filosofía y cristianismo», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 4 (1981) 9-32.
- —, «Towards a new anthropology», en PONTIFICAL LATERAN UNIVERSITY-CATHOLIC UNIVERSITY OF LUBLIN, ed., *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, II, Florence 1982, 544-549.
- —, «La pervivencia de Unamuno», en MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA, ed., *Miguel de Unamuno, 1864-1936. Expedientes administrativos y otros documentos*, I, Bilbao 1982, 17-38.
- —, «Una visión antropológica del aborto», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 10 (1983) 9-14; el texto reaparece sin cambios como «Cultura del hombre y contracultura de la muerte», en *Culture, incroyance et foi. Nouveau dialogue. Études réunies par Bernard Arduro et Jean-Dominique Durand en hommage au Cardinal Paul Poupard*, Roma 2004, 425-431.
- —, «La geometría sentimental de Ortega», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 11 (1983) 9-20.
- —, «La posesión de una filosofía», en *Revista de Occidente* 24-25 (1983) 184-193.
- —, «El sistema de las libertades», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 15-16 (1984) 9-12.
- —, «Love in Marcel and Ortega», en P.A. SCHILPP-L.E HAHN, eds., *The Philosophy of Gabriel Marcel. The Library of Living Philosophers*, XVII, Illinois 1984, 553-569.
- —, «Cómo pudo ocurrir», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 21 (1985) 22-36.
- —, «La libertad en juego», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 23 (1986) 9-33.
- —, «Introducción a la filosofía de la vida», en W. DILTHEY, *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid 1988, 9-32.
- —, «Una encíclica compleja», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 37 (1988) 7-10.
- —, «Miguel de Unamuno», en COLEGIO LIBRE DE EMÉRITOS, ed., *El legado cultural de España al siglo XXI. Pensamiento, historia y ciencia*, I, Madrid 1992, 235-255.
- —, «José Ortega y Gasset», en COLEGIO LIBRE DE EMÉRITOS, ed., *El legado cultural de España al siglo XXI. Pensamiento, historia y ciencia*, I, Madrid 1992, 257-285.
- —, «Visión cristiana del hombre y filosofías europeas», en P. POUPARD, ed., *Cristianismo y cultura en Europa: memoria, conciencia y proyecto*, Madrid 1992, 59-65.
- —, «El comienzo del 98», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 90 (1995) 6-9.
- —, «Ortega, cuarenta años de ausencia», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 92 (1995) 6-10.
- —, «La persona humana como *imago Dei*», en M. SÁNCHEZ SORONDO, ed., *La Vita, storia e teoresi*, Roma 1998, 309-312.
- —, «La razón contemporánea, entre la esperanza y la desesperanza», en CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *La cultura y la esperanza cristiana. Actas del simposio celebrado en Sevilla, 12-14 de marzo de 1998*, Córdoba 1999, 39-46.
- — —, «The search for man», en PONTIFICIA ACADEMIA SCIENTIARUM, *Science and the future of mankind. Science for Man and Man for Science. Proceedings of the Preparatory Session, 12-14 November 1999 and the Jubilee Plenary Session, 10-13 November 2000*, Vatican City 2001, 163-165.
- —, «La significación de Unamuno», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 133 (2004) 209-212.

## 2. Bibliografía general

- ABBOTT, J.A., «Julián Marías y el concepto dinámico de la vida», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 7 (1982) 127-131.
- ABELLA, M.J., *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno*, Estella 1997.
- ABELLAN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, V/3, Madrid 1991, 229-340.
- —, «Julián Marías, un capítulo de la filosofía española», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 141 (2006) 7-12.
- —, «Marías: un exiliado interior a su pesar», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 275-283.
- ADÃO, A., *O personalismo na prospectiva filosófica de Julián Marías*, Roma 2001.
- AGUA, J. DEL, «El amor como proyecto de la vida humana», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 26 (1987) 95-101.
- —, «El libro del bimestre: *Antropología metafísica*», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 13 (1983) 177-179.
- —, «El libro del bimestre: *Las trayectorias de Ortega*», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 15-16 (1984) 12-17.
- AGUSTIN, *De Civitate Dei* I-II, Madrid 2004<sup>5</sup>; ed. bilingüe latín-español de S. Santamarta.
- —, *De Trinitate*, Madrid 2006<sup>5</sup>; ed. bilingüe latín-español de L. Arias.
- ALES BELLO, A., «La categoria della relazione nel rapporto interpersonale», en *Pontificia Academia Theologica* 10 (2011) 37-47.
- ALFARO, J., *Cristología y antropología*, Madrid 1973.
- —, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 2006.
- —, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1975.
- —, *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona 1969.
- —, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985.
- ALLUNTIS, F., «La 'ragione vitale e storica' di José Ortega y Gasset», en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 6 (1955) 625-645.
- ALVAREZ GOMEZ, M., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca 2004.
- —, *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, Madrid 2003.
- ALVAREZ TURIENZO, S., «El cristianismo y la formación del concepto de persona», en *Homenaje a X. Zubiri* I, Madrid 1970, 45-77.
- AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*, Madrid 2007.
- ANDREU RODRIGO, A., «Julián Marías: *El tema del hombre* y la teología», en A. PÉREZ QUINTANA-L.M. PINO, ed., *Una vida presente: estudios sobre Julián Marías*, Santa Cruz de Tenerife 2009, 25-44.
- ANELLI, A., *Heidegger e la teologia*, Brescia 2011.
- ANSELMO DE CANTERBURY, *Obras Completas* I-II, Madrid 2008-2009; ed. bilingüe latín-español sobre el texto latino de la ed. crítica del P. Schmidt.
- ARAUJO, A.M., *El pensamiento antropológico de Julián Marías*, Bogotá 1992.
- ARISTOTELES, *De anima*, Milano 2001; ed. bilingüe griego-italiano de G. Movia.
- —, *Ética a Nicomaco*, Madrid 1949; ed. bilingüe griego-español, introducción, traducción y notas de J. Marías.
- —, *Metafísica*, Madrid 1982<sup>2</sup>; ed. trilingüe griego-latín-español de V.G. Yebra.
- —, *Poética*, Madrid 1992; ed. bilingüe griego-español de V. G. Yebra.
- —, *Política*, Madrid 1951; ed. bilingüe griego-español, introducción, traducción y notas de J. Marías.
- ARTIGAS, M., *Filosofía de la ciencia*, Pamplona 2003<sup>5</sup>.
- ATENCIA, J.M., «El cristianismo en la cultura española según Marías», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 341-367.
- BALTHASAR, H.U. VON, «De la teología de Dios a la teología eclesial», en *Communio* 3 (1981) 374-385.

- —, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1960 (*Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Viena 1956).
- —, *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*, Madrid 2008 (*Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005).
- —, *Gloria I. Una estética teológica. La percepción de la forma*, Madrid 1985 (*Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961).
- —, *Gloria V. Una estética teológica. Metafísica. Edad Moderna*, Madrid 1996 (*Herrlichkeit V. Im Raum der Metaphysik: Neuzeit*, Einsiedeln 1961).
- —, *Homo creatus est*, en ID., *Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986.
- —, «On the Concept of Person», en *Communio(en)* 13 (1986) 18-26.
- —, *Teodramática II. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid 1992 (*Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976).
- —, *Teodramática III. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993 (*Theodramatik III. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978).
- —, *Teodramática IV. La acción*, Madrid 1995 (*Theodramatik IV. Die Handlung*, Einsiedeln 1980).
- —, *Teodramática V. El último acto*, Madrid 1997 (*Theodramatik V. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983).
- —, *Teológica II. Verdad de Dios*, Madrid 1997 (*Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985).
- BALTZ, H.-G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I-II*, Salamanca 1996 (*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-III*, Stuttgart 1980-1983).
- BARCO, E., «Marías en sus textos», en *Cuadernos hispanoamericanos* 123 (1960) 322-333.
- BARTH, K., *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zürich 1966.
- —, «La humanidad de Dios», en ID., *Ensayos teológicos*, Barcelona 1978, 9-34 (*Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956).
- —, *Mann und Frau*, München-Hamburg 1964.
- BASTI, G., *Filosofia dell'uomo*, Bologna 1995.
- BEINERT, W., ed., *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona 1990 (*Lexicon der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1987).
- BENAVENT, C., «Julián Marías, la fuerza de la razón», en *Crítica* 838 (1996) 8-11.
- BENEDICTO XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis *Verbum Domini*, AAS 102 (2010) 681-787.
- —, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen», AAS 98 (2006) 728-739.
- —, Litterae encyclicae *Deus caritas est*, AAS 98 (2006) 217-252.
- —, Litterae encyclicae *Spe Salvi*, AAS 99 (2007) 985-1027.
- BENEYTO, J.M., *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*, Madrid 1999, 227-264.
- BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao 2004.
- BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires 1962 (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932).
- BERNARDO DE CLARAVAL, *Obras selectas*, Madrid 1947; ed. española de G. Prado.
- BERZOSA, R., *Como era en el principio. Temas clave de antropología teológica*, Madrid 1996.
- BETANCOUR, C., «Gabriel Marcel y Julián Marías», en *Ideas* 1 (1951) 143-149.
- BIRD, PH., «'Male and Female He created Them': Gn 1: 27b in the context of the Priestly Account of Creation», en *The Harvard Theological Review* 74/2 (1981) 129-159.
- BLONDEL, M., *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Madrid 2006 (*L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893).
- BOMBACI, N., «'Dar la cara'. La storia sacrificiale del volto in María Zambrano», en D. VINCI, ed., *Il volto nel pensiero contemporáneo*, Trapani 2010, 384-400.
- BONETE, E., «Implicaciones éticas de la muerte (reflexiones desde la filosofía española)», en *La Ciudad de Dios* 213/3 (2000) 1025-1047.

- , «Reflexión sobre la muerte en la filosofía española actual», en *La Ciudad de Dios* 215/3 (2002) 903-986.
- BORDONI, M., «Il contributo della categoria teologica di persona», en *Lateranum* 58 (1992) 47-62.
- BORREGO, E., «La controversia sobre la posibilidad de una filosofía cristiana», en *Proyección* 40 (1993) 209-224.
- BOVER, J.M.-O'CALLAGHAN, J., ed., *Nuevo Testamento Trilingüe*, Madrid 1977.
- BRAMBILLA, F. G., *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Brescia 2005.
- , «Il Concilio Vaticano II e l'antropologia teologica», en *La Scuola Cattolica* 114 (1986) 663-676.
- BRANCATO, F., *La questione della morte nella teologia contemporanea. Teologia e teologi*, Firenze 2005.
- BREHIER, E., *Histoire de la philosophie* I-II, Paris 1928.
- BRENTANO, F., *La existencia de Dios*, Madrid 1979; ed. A. M. Puelles.
- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, México D.F 1995 (*What is man?*, 1948).
- , *Yo y Tú*, Madrid 1998<sup>3</sup> (*Ich und Du*, Leipzig 1923).
- BUCCI, O., «La formazione del concetto di persona nel cristianesimo delle origini: 'avventura semantica' e itinerario storico», en *Lateranum* 54 (1988) 383-450.
- BUDA, C., «Evolución del concepto de persona. Oscilaciones del idioma trinitario», en *Revista de Filosofía* 57 (1956) 243-259.
- BUENO DE LA FUENTE, E., «De la sustancia a la persona. Paradigma del encuentro de la filosofía y la teología», en *Revista Española de Teología* 54 (1994) 251-290.
- , «La fe como afirmación del ser en el diario íntimo de Unamuno», en *Revista Agustiniana* 28 (1987) 111-148.
- , «La persona en perspectiva teológica», en O. GONZÁLEZ-J. SANGRADOR, ed., *Coram Deo. Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña*, Salamanca 1997, 329-344.
- , «Personidad y personalidad en Jesucristo. Ontología de lo personal y unión hipostática», en *Burgense* 41 (2000) 33-72.
- , «'Tan humano solo puede ser Dios'. Jesucristo ilumina y consume la realidad humana», en *Burgense* 49 (2008) 35-62.
- BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981 (*Theologie des Neuen Testament*, Tübingen 1958).
- BURGOS, J.M., *Antropología: una guía para la existencia*, Madrid 2003.
- , «El futuro de la obra de Julián Marías», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 437-441.
- , *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Madrid 2003<sup>2</sup>.
- , «¿Es Marías personalista?», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 147-164.
- , *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Madrid 2009.
- CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid 1999.
- , *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*, Madrid 1994.
- CABALLERO, J.L., «Marías a propósito de la muerte y la vida perdurable», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 405-418.
- , «Muerte y supervivencia en Julián Marías», en *Communio* 1 (2006) 23-31.
- , «Notas para una valoración crítica de la filosofía de Julián Marías. Razón vital y estructura empírica», en J.L. CABALLERO, ed., *Ocho filósofos españoles contemporáneos*, Madrid 2007, 13-52.
- CABIEDAS TEJERO, J.M., «Julián Marías, historia, filosofía y fe», en *La Ciudad de Dios* 223/1 (2010) 139-182; 223/2 (2010) 467-512.
- CANO, M., *De locis theologicis*, Madrid 2006.
- CAÑAS, J.L., «Pasado y presente de Julián Marías», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 27-47.

- —, «¿Renacimiento del personalismo?», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 18 (2001) 151-176.
- CARCHIDI, L., «Estudios sobre el amor. Radici letterarie e filosofiche del tema dell'amore in José Ortega y Gasset», en D. CUSATO-al., ed., *La penna di Venere: scritture dell'amore nelle culture iberiche. Atti del XX Convegno Associazione Ispanisti italiani*, Firenze 2001, 71-80.
- CARPINTERO, H., «Cervantes y el Quijote en la visión de Julián Marías», en *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas* 82 (2005) 503-528.
- —, *Cinco aventuras españolas: Ayala, Laín, Aranguren, Ferrater, Marías*, Madrid 1967.
- —, «Coraje y dialéctica: Marías en la prensa», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 107 (1998) 18-21.
- —, «El legado de Julián Marías», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 140 (2006) 7-12.
- —, «El magisterio de Julián Marías», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 98 (1996) 57-64.
- —, «Esbozo de una psicología según la razón vital», en *Revista de historia de la psicología* 22 (2001) 59-82.
- —, *Julián Marías*, Valladolid 2001.
- —, «Julián Marías en escorzo», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 129 (2003) 7-17.
- —, «Julián Marías: su trayectoria filosófica», en M. GARRIDO-al., *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid 2009, 449-457.
- —, *Julián Marías, una vida en la verdad*, Madrid 2008.
- —, «Julián Marías y sus maestros de la academia», en *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas* 83 (2006) 297-326.
- —, «La contribución de Marías a la filosofía española», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 27-47.
- —, «La filosofía de Julián Marías. Raíces unamunianas de su pensamiento», en J.M. ATENCIA PÁEZ, ed., *Julián Marías. Una filosofía en libertad*, Málaga 2007, 97-114.
- —, «La originalidad teórica del pensamiento de Marías», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 87 (1994) 12-16.
- —, «Marías y la *Historia de la filosofía*», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 144 (2007) 7-12.
- —, «Ortega, cervantes y las meditaciones del Quijote», en *Revista de Filosofía* 2 (2005) 7-34.
- —, «Sobre Julián Marías: Persona», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 100 (1996) 83-88.
- —, «Persona y sustancia. Una nota en torno a la obra de Marías», en *SE*, 69-78.
- —, «Un discipulado filosófico. Zubiri y Marías», en J.A. NICOLAS-O. BARROSO, ed., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004, 65-79.
- CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, México D.F. 1968<sup>5</sup> (*Essay on man*, 1944).
- CASTILLA, B., «'Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y mujer los creó' (Gn 1, 27). Persona, naturaleza y cultura», en PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Mujer y varón. La totalidad del humanum. A veinte años de la carta apostólica Mulieris Dignitatem (1988-2008)*, Città del Vaticano 2011, 63-122.
- —, *Persona femenina, persona masculina*, Madrid 2004<sup>2</sup>.
- CASTRO PEREZ, F. *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Roma 2011.
- CERCOS, J., «El asunto del yo en la filosofía española del siglo XX», en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 27 (2000) 353-390.
- CEREZO, P., «La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas», en INSTITUTO DE FE Y SECULARIDAD., *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, 135-223.
- —, «Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset», en J. SAN MARTÍN-al., *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid 2010, 19-52.
- —, «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)», en *Isegoría* 19 (1998) 97-136.
- CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha I-II*, Barcelona 2004; ed. F. Rico.

- CHACEL, R., «La mujer en el siglo XX, de Julián Marías», en *Tiempo de Historia* 67 (1980) 64-81.
- CHENU, M.D., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957.
- CHRETIEN, J.L., *La mirada del amor*, Salamanca 2005 (*Le regard de l'amour*, Paris 2000).
- CICERON, M.T., *De natura deorum*; ed. O. Plasberg, Lipsiae 1933.
- , *De oratore ad Quintum fratrem libri tres*, en ID., *Opere retoriche* I, Torino 2000, 87-587; ed. bilingüe latín-italiano de G. Norcio.
- CIOLA, N., *Cristologia e Trinità*, Roma 2002.
- CLARKE, W.N., *Person and being*, Milwaukee 2008.
- CODA, P., «Per un'ontologia trinitaria della persona», en *Sophia* 2 (2009) 144-158.
- , «Sul concetto e il luogo de di un'antropologia trinitaria», en P. CODA-L. ZÁK, ed., *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Roma 1998, 123-135.
- COLL, J.M., «Personalismo, pensar dialógico y fe teologal», en *Pensamiento* 29 (1973) 209-226.
- COLOMBO, G., «L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II», *La Scuola Cattolica* 95 (1967) 3-33.
- , «Sull'antropologia teologica», en *Teologia* 20 (1995) 223-260.
- COLZANI, G., *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Salamanca 2001 (*Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1997).
- COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio», en *Enchiridion Vaticanum 22. Documenti Ufficiali della Santa Sede 2003-2004*, Bologna 2006, nn. 2870-2964, 1643-1725.
- , «De dignitate necnon de iuribus personae humanae», en *Gregorianum* 66 (1985) 5-23.
- , «Theologia-Christologia-Anthropologia», en *Gregorianum* 64 (1983) 5-24.
- CONGAR, Y., «Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos», en *Concilium* 11 (1966) 5-28.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «Instructio de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda», AAS 80 (1988) 70-102.
- CONILL, J., «El pensamiento de Julián Marías en el contexto del pensamiento actual: claves fundamentales», en *Facies Domini* 3 (2011) 261-273.
- , «El sentido de la filosofía. Marías entre Ortega y Zubiri», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 235-251.
- , «La irrealidad como realidad virtual en la tradición filosófica española (desde Unamuno y Ortega a Zubiri y Marías)», en *Quaderns de filosofia i ciencia* 35 (2005) 65-77.
- CONTRERAS MOLINA, F., *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*, Salamanca 1991.
- , *Estoy a la puerta y llamo (Ap 3, 20). Estudio temático*, Salamanca 1995.
- CORDOVILLA, A., «El concepto trinitario de persona», en *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 3-49.
- , *Gramática de la creación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004.
- CORETH, E.-al., ed., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, I-III, Madrid 1993-1997 (*Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* I-III, Graz-Wien-Köln 1987-1990).
- , *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona 1976 (*Was ist der Mensch?*, Innsbruck 1973).
- , «Quehacer de la metafísica», en *Crisis* 21-24 (1959) 5-60.
- CORTE, L. DE LA, «Estructura empírica de la condición personal de la vida y subjetividad humanas. Remembranza de Julián Marías», en *Estudios de Psicología* 27/1 (2006) 3-8.
- CORTINA, A., «La elección radical», en *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, Madrid 2006, 73-77.
- , «Proyectar lo mejor desde la ilusión», en SE, 87-92.
- COZZI, A., «Il Logos e Gesù. Alla ricerca di un nuovo spazio di pensabilità dell'Incarnazione», en *La Scuola Cattolica* 130 (2002) 76-116.

- CROSBY, J.F., *The Selfhood of the Human Person*, Washington D.C. 1996.
- CRUZ, J., *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino*, Pamplona 2006.
- CURA, S. DEL, «Creación 'ex nihilo' como creación 'ex amore': su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios», en *Estudios Trinitarios* 38 (2004) 55-130.
- CZAJKOWSKI, M., *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías*, Pamplona 2001.
- D'AGOSTINO, «Bioética y persona», en *Cuadernos de bioética* 15 (2004) 11-16.
- D'AMORE, B., «La filosofía cristiana oggi (Presupposti necessari per un'adeguata comprensione)», en *Sapienza* 31 (1978) 275-295.
- DANESE, A., «Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione», en V. MELCHIORRE, ed., *L'idea di persona*, Milano 1996, 381-430.
- DEMONDIS, D., «Ragione Vitale ed antropología in Julián Marías», en *Aquinas* 38/2 (1995) 337-381.
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, Madrid 2008<sup>6</sup> (*Discours de la méthode*, 1637)
- —, *Las pasiones del alma*, Madrid 2005 (*Les Passions de l'âme*, 1649).
- —, *Principios de la filosofía*, Madrid 1995 (*Les Principes de la philosophie*, 1644).
- DIAZ, C., *La persona como don*, Bilbao 2001.
- —, «Muerte y antropología personalista», en *Revista Española de Teología* 57 (1997) 345-359.
- —, *Treinta nombres propios. Las figuras del personalismo*, Madrid 2002.
- DIAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, V, Madrid 1995, 184-195.
- DIEGUEZ, A., «Ortega y Marías, críticos del realismo», en J.M. ATENCIA PÁEZ, ed., *Julián Marías. Una filosofía en libertad*, Málaga 2007, 143-161.
- DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid 1988; introducción y traducción de Julián Marías (*Weltanschauungslehre*, 1931).
- DIRSCHERL, E., «Warum die Ontologie nicht das letzte Wort hat. Die Analogielehre als Kriterium für die Methodenfrage in der theologischen Anthropologie», en *Theologische Quartalschrift* 187 (2007) 98-113.
- DIXON, J. W., «Toward a Trinitarian Anthropology», en *Anglican Theological Review* 80 (1998) 169-185.
- DONOSO, A., *Julián Marías*, Boston 1982.
- —, «Julián Marías como discípulo de Unamuno», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 22 (1986) 63-72.
- —, «Ortega y Marías: sobre la filosofía de la enseñanza superior (1930-1980)», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 11 (1983) 101-110.
- DORSZ, W., «Filosofía y cristianismo. Marías y Tischner», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 369-381.
- DUFRENNE, M., *La noción de «a priori»*, en Salamanca-México D.F 2010 (*La notion d'«a priori»*, Paris 1959).
- DUQUOC, C. *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Salamanca 1982<sup>2</sup> (*Dieu différent*, Paris 1977).
- DURAN, M.L., «Ideas pedagógicas en el pensamiento de Julián Marías», en *Paideia. Revista de filosofía y didáctica filosófica* 70 (2004) 685-690.
- DURRWELL, F.X. *El más allá. Miradas cristianas*, Salamanca 1997 (*Regards chrétiens sur l'au-delà*, Paris 1994).
- —, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Salamanca 1992<sup>2</sup> (*Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1987).
- ELIZONDO, F., «La antropología teológica y el pensar actual sobre lo humano», en *Revista Española de Teología* 53 (1993) 209-240.
- FABRO, C., «L'emergenza dello *esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo. L'origine trascendentale del problema», en M. M. SÁNCHEZ SORONDO, ed., *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche. Atti del colloquio internazionale su l'atto aristotelico*, Roma 1990, 149-177.
- FARROW, D., «Resurrection and immortality», en J. WEBSTER-al., ed., *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, New York 2007, 212-235.
- FERNANDEZ DE LA MORA, G., *Filósofos españoles del siglo XX*, Barcelona 1987.

- FERRER ARELLANO, J., *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación*, Pamplona 1998.
- FERRER SANTOS, U., «La estructura de la vida colectiva», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 205-217.
- , *¿Qué significa ser persona?*, Madrid 2002.
- FEUERBACH, L., *La esencia de la religión*, Madrid 2008<sup>2</sup> (*Das Wesen der Religion*, 1845).
- FLICK, M. «La svolta antropologica in teologia», en *La Civiltà Cattolica* 2889 (1970) 215-224.
- , -ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*, Salamanca 1977<sup>3</sup> (*Fondamenti di una antropologia teologica*, Roma 1969).
- FORMENT, E., «El personalismo de Santo Tomás», en *Sapientia* 45 (1990) 277-294.
- , «Hermenéutica de la identidad cristiana en Marías», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 383-403.
- , «La importancia de la fundamentación metafísica para la comprensión de las dimensiones de la persona humana», en *Espíritu* 51 (2002) 11-26.
- , «Laicidad y libertad religiosa en Julián Marías», en *Facies Domini* 3 (2011) 295-321.
- FORNI ROSA, G., *Il dibattito sul modernismo religioso*, Roma 2000.
- , *La filosofía cristiana alla società francese di filosofia 1927-1933*, Milano 2011.
- FRIES, H., ed., *Conceptos fundamentales de la teología I-IV*, Madrid 1967 (*Handbuch theologischer Grundbegriffe I-II*, München 1962-1963).
- GABBANI, C., *Per un'epistemologia dell'esperienza personale*, Milano 2007.
- GADAMER, H., *Verdad y método*, I-II, Salamanca 1984-1992 (*Warheit und Methode*, I-II, Tübingen 1975-1986).
- GALANTINO, N., *Sulla via della persona. La riflessione sull'uomo: storia, epistemologia, figure e percorsi*, Milano 2006.
- GALOT, J., «La definition de la personne, relation et sujet», en *Gregorianum* 75 (1994) 281-299.
- GANOCZY, A., *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca 2005 (*Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Darmstadt 2001).
- GARAGORRI, P., *Unamuno, Ortega, Zubiri, en la filosofía española*, Madrid 1968.
- GARCIA ACUÑA, S., «La analogía, entre el ser finito y el ser infinito. 'Analogia entis'», en A. PÉREZ DE LABORDA, ed., *Una jornada sobre la analogía*, Madrid 2006, 131-182.
- GARCIA-BARO, M., «Los preámbulos de la filosofía», en SE, 131-136.
- GARCIA MORENTE, M., *Obras Completas I-II*, Madrid 1996.
- GARCÍA SERRANO, M., «Identidad personal y narratividad», en *Pensamiento* 64 (2008) 409-431.
- GESCHE, A., «L'invention chrétienne du corps», en *Revue Théologique de Louvain* 35 (2004) 166-202.
- GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca 2003<sup>13</sup>.
- GILBERT, P., «Différence e persona», en V. MELCHIORRE, ed., *L'idea di persona*, Milano 1996, 87-105.
- , *La simplicidad del principio. Prolegómenos a la metafísica*, México 2000 (*La simplicité du principe: prolegomènes à la métaphysique*, Namur 1994).
- , *Sapere e sperare. Percorso di metafísica*, Milano 2003.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 2004<sup>2</sup> (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1979).
- , *El ser y los filósofos*, Pamplona 1996<sup>3</sup> (*Being and some Philosophers*, Toronto 1949).
- , *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid 2009 (*Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris 1960).
- , *La filosofía en la Edad Media*, Madrid 2007<sup>2</sup> (*La philosophie au Moyen Âge*, Paris 1952).
- GIRE, P., «Retour au concept de personne. Pour une métaphysique de la personne. Qu'est-ce que la personne humaine?», en *Revue d'éthique et théologie morale* 195 (1995) 12-27.
- GOETHE, J.W., *Fausto*, Madrid 2007<sup>5</sup>; ed. M. Salmerón (*Faust. Eine Tragödie*, 1806).
- GÓMEZ ALVAREZ, N., «La poética de Pedro Salinas y el tema del amor personal en la antropología de Julián Marías», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 13 (2010) 23-28.

- GÓMEZ CAFFARENA, J., *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid 2007.
- —, *Metafísica fundamental*, Madrid 1983<sup>2</sup>.
- —, «Notas en torno al pensamiento personalista», en J.M. AGUIRRE-X. INSAUSTI, ed., *Pensamiento crítico, ética y absoluto. Homenaje a José Manzana (1928-1978)*, Vitoria 1990, 273-290.
- —, *Razón y Dios*, Madrid 1985.
- GÓMEZ PIN, V., *Entre lobos y autómatas. La causa del hombre*, Madrid 2006.
- GONÇALVES, A.F.-SIVIERO, J.F., «Ética e pessoa humana segundo o raciovitalismo hispánico: contribuições da filosofia de Julián Marías», en *Ideas y valores* 140 (2009) 53-71.
- GONZALEZ CAMINERO, N., «Ortega y el primer Heidegger»; «Ortega y el segundo Heidegger», en *Gregorianum* 56 (1975) 89-138; 733-763.
- —, «Unamuno, Ortega y Zubiri vistos en continuidad histórica», en *Gregorianum* 50 (1969) 263-289.
- GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, Madrid 2001.
- —, *Dios*, Salamanca 2004.
- —, «El hombre: el Arquetipo y la Imagen», en SE, 143-152.
- —, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*, Salamanca 2008.
- —, *Fundamentos de cristología I. El camino*, Madrid 2005; *II. Meta y misterio*, Madrid 2006.
- —, *Historia, hombres, Dios*, Madrid 2005, 385-406.
- —, «Julián Marías», en *XX Siglos* 47 (2001) 75-77.
- —, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997.
- —, «Laudatio académica de Julián Marías», en *Doctorado Honoris Causa del Prof. D. Pedro Laín Entralgo y el Prof. D. Julián Marías Aguilera*, Salamanca 1996, 35-63.
- —, *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1995.
- —, *Teología y antropología. El hombre «imagen de Dios» en el pensamiento de Santo Tomás*, Madrid 1967.
- GONZALEZ FERNANDEZ, E., «Julián Marías y la divina razón», en *Revista Española de Teología* 69 (2009) 267-304.
- GOÑI, C., «Apéndice: historia de la filosofía española contemporánea», en M. FAZIO-F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Historia de la filosofía* IV, Madrid 2004, 417-452.
- GÖRRES, A., «Caro cardo salutis», en M. HORKHEIMER-al., ed., *El cuerpo y la salvación*, Salamanca 1975, 41-70 («Der Leib und das Heil: Caro cardo salutis», en M. HORKHEIMER-al., ed., *Der Leib und das Heil*, Mainz 1967, 7-28).
- GRACIA, D., «Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino», en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 11 (1984) 63-106.
- GRANADOS, J., *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayo de cristología soteriológica*, Salamanca 2009.
- —, *La carne si fa amore. Il corpo, cardine della storia della salvezza*, Siena 2010.
- GRANDI, G., ed., *L'idea di persona nel pensiero orientale*, Catanzaro 2003.
- GRATRY, A., *El conocimiento de Dios*, Madrid 1952; traducción y prólogo de J. Marías (*La connaissance de Dieu*, Paris 1854).
- —, *La philosophie du Credo*, Paris 1861; ed. it., Siena 2002.
- GRESHAKE, G., *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona 2001 (*Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997<sup>3</sup>).
- —, «Felicidad y salvación», en F. BÖCKLE-al., ed., *Fe cristiana y sociedad moderna*, IX, Madrid 1986, 121-174 («Glück und Heil», en F. BÖCKLE-al., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg-Basel-Wien 1981, 101-146).
- —, *Más fuertes que la muerte. Lectura esperanzada de los «Novisimos»*, en Santander 1981 (*Stärker der Tod*, Mainz 1976).
- GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Salamanca 1997 (*Jesus der Christus in Glauben der Kirche I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, Freiburg 1990).

- GUARDINI, R., *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo concreto-viviente*, Madrid 1996 (*Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925).
- , *El tránsito a la eternidad*, Madrid 2003 (*Die Letzten Dinge*, Mainz 2002).
- , *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, Madrid 2000<sup>2</sup> (*Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, Mainz 1993).
- , *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid 2000 (*Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg 1939).
- GUNTON, C.E., *Unidad, trinidad, pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*, Salamanca 2005 (*The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge 1993).
- GUTIERREZ, A., «Epokhé fenomenológica y raciovitalismo», en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía* III (1998) 105-122.
- GUY, A., *Historia de la filosofía española*, Barcelona 1985 (*Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse 1983).
- , «Julián Marías et la pensée française», en F. CHUECA GOITIA-al., ed., *Homenaje a Julián Marías*, Madrid 1984, 247-254.
- , *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles. La ambigüedad del modo de pensar peripatético juzgada por el raciovitalismo*, Madrid 1968 (*Ortega y Gasset, critique d'Aristote*, Toulouse 1963).
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid 1993.
- HALLEUX A. DE, «'Hypostase' et 'personne' dans la formation du dogme trinitaire (ca 375-381)», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 79 (1984) 313-369; 626-670.
- HARRIS, H.A., «Should we say that Personhood is relational?», en *Scottish Journal of Theology* 51 (1998) 214-234.
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid 2000 (*Brief über den Humanismus*, Frankfurt 1976).
- , «Construir, habitar, pensar», en ID., *Conferencias y artículos*, Barcelona 1994, 127-142 («Bauen, Wohnen, Denken», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 145-162).
- , *Introducción a la metafísica*, Madrid 2003 (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987).
- , *Kant y el problema de la metafísica*, México D.F 1986<sup>2</sup> (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929).
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid 2000 (*Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1975).
- , *Ser y tiempo*, Madrid 2003 (*Sein und Zeit*, Tübingen 1993<sup>17</sup>).
- HEMMERLE, K., *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca 2005 (*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie; Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*, Aachen 2005).
- HENARES, D., *Hombre y sociedad en Julián Marías*, Madrid 1991.
- HENRY, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca 2001 (*Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000).
- , *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Salamanca 2007 (*Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris 1965).
- HERNANDEZ-SONSECA, A., «La persona humana era su secreto a voces», en *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, Madrid 2006, 109-113.
- HERNANDEZ URIGÜEN, R., «Sobre lo específico cristiano en la ética», en J. BOROBIA-alt. ed., *¿Ética sin religión? VI Simposio Internacional Fe cristiana y Cultura contemporánea*, Pamplona 2007, 135-158.
- HIDALGO, R., *Julián Marías. Retrato de un filósofo enamorado*, Madrid 2011.
- HILDEBRAND, D. VON, *La esencia del amor*, Navarra 1998 (*Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971).
- HÖFER, J.-RAHNER, K., ed., *Lexikon für Theologie und Kirche* I-X, Freiburg 1957-1967.
- HUME, D., *Tratado sobre la naturaleza humana*, Madrid 1998<sup>3</sup> (*A Treatise of Human Nature*, 1739-1740).

- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, I, México-Buenos Aires 1962<sup>2</sup> (*Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, 1913).
- —, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid 2009 (*Aufsätze und Vorträge [1911-1921]*, hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, Husserliana XXV, 1987, 3-92).
- —, *Meditaciones cartesianas*, México D.F 2005; ed. de M. García Baró, sobre la primera ed. de J. Gaos en 1942 (*Cartesianische Meditationen*, 1931).
- —, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid 1994 (*Grundprobleme der Phänomenologie*, La Haye 1973).
- IAMMARRONE, G., «Identità dell'antropologia teologica cristiana», en B. MORICONI, ed., *Antropologia cristiana: Bibbia, teologia, cultura*, Roma 2001, 13-62.
- IBARRA, J.C., *La condición amorosa de la persona en la antropología de Julián Marías*, Roma 2006.
- JASPERS, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Madrid 1981<sup>9</sup> (*Einführung in die Philosophie*, Zurich 1949).
- JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Madrid 1982; ed. L. Ruano.
- JUAN PABLO II, *Epistola Apostolica Mulieris dignitatem*, AAS 80 (1988) 1653-1729.
- —, *Litterae encyclicae Fides et Ratio*, AAS 91 (1999) 5-88.
- —, *Litterae encyclicae Redemptor Hominis*, AAS 71 (1979) 257-324.
- —, «*Gratíssimam sane. Litterae Familiis datae ipso volente sacro Familiae anno MCMXCIV*», AAS 86 (1994) 868-925.
- —, «*Salmanticae, ad sacrae Theologiae tradendae munere fungentes habita*», AAS 75/1 (1983) 259-264.
- JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984 (*Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977).
- KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid 1991 (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798).
- —, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca 1995<sup>2</sup> (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788).
- —, *Crítica de la razón pura*, Madrid 1984 (*Kritik der Reinen Vernunft*, 1781).
- —, *Lecciones de Lógica*, Madrid 2000 (*Logik*, 1800).
- KASPER, W., «Die Wissenschaftspraxis der Theologie», en W. KERN-al., *Handbuch der Fundamentalthologie*, IV, Freiburg 1988<sup>2</sup>, 185-214.
- —, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1998<sup>5</sup> (*Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982).
- —, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1994<sup>9</sup> (*Jesus der Christus*, Mainz 1974).
- —, -al., ed., *Lexikon für Theologie und Kirche* I-XI, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1993-2001.
- —, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989 (*Theologie und Kirche*, Mainz 1987).
- KEHL, M.-al., *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Barcelona 2009 (*Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg 2006).
- —, *Escatología*, Salamanca 1992 (*Eschatologie*, Würzburg 1986).
- KELLY, J.N.D., *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1980 (*Early Christian Creeds*, London 1972).
- KERN, W., «Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung», en W. KERN-al., *Handbuch der Fundamentalthologie*, I, Freiburg 1985, 195-217.
- KITTEL, G.-FRIEDRICH, G., ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X, Stuttgart 1933-1979.
- KRÖTKE, W., «The Humanity of the Human Person in Karl Barth's Anthropology», en J. WEBSTER, ed., *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge 2000, 159-176.
- LACOSTE, J.-Y., *Experiencia y absoluto. Cuestiones que se encuentran en discusión sobre la humanidad del hombre*, Salamanca 2010 (*Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris 1994).
- LACROIX, J., «El personalismo», en H. VORGRIMMLER-R. VANDER GUCHT, *La teología en el siglo XX. El entorno cultural*, I, Madrid 1973, 277-282.

- LADARIA, L.F., *Antropología teológica*, Casale Monferrato 2002<sup>3</sup>.
- , «Cristo, 'perfecto hombre' y 'hombre perfecto'», en ID., *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid 2007, 19-41.
- , *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998.
- , «El hombre creado a imagen de Dios», en B. SESBOÛE, ed., *Historia de los dogmas II. El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, 75-115.
- , *Introducción a la antropología teológica*, Madrid 1992.
- , «La creación del cielo y de la tierra», en B. SESBOÛE, ed., *Historia de los dogmas II. El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, 29-73.
- , «Presente y futuro en la escatología cristiana», en *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985) 351-359.
- , «Salvación de Cristo y salvación del hombre», en ID., *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid 2007, 79-118.
- LAIN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid 1989<sup>2</sup>.
- , «Pensador en el tiempo menesteroso», en *Revista de Occidente* 168 (1995) 117-121.
- , *Teoría y realidad del otro. Otredad y proximidad I-II*, Madrid 1961.
- LANDSBERG, P.L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, Madrid 1995 (*Essai sur l'expérience de la mort*, Paris 1951).
- LASAGA, J., «Notas sobre la antropología defectible de Ortega», en J. SAN MARTÍN-al., *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid 2010, 53-67.
- LATOURELLE, *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Salamanca 1984 (*L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Paris-Montreal 1981).
- , ed., *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1992 (*Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990).
- LEHMANN, K., «La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica», en *Communio* 4 (1982) 237-245.
- LEIBNIZ, G.W., *Discurso de metafísica*, Madrid 1982; versión, introducción y notas de J. Marías (*Discours de métaphysique*, 1686).
- LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid 1993 (*Dieu, la Mort et le Temps*, Paris 1993).
- , *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977 (*Totalité et infini*, La Haye 1971<sup>4</sup>).
- LIMONE, G., «'Persona', la pietra scartata dai costruttori di teorie. La *paradoxía* di un'idea radicale come contraddizione virtuosa», en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 98 (2006) 399-415.
- LIVI, A., *Il cristianesimo nella filosofia*, L'Aquila 1969.
- LLANO, A., *En busca de la trascendencia. Encontrar a Dios en el mundo actual*, Barcelona 2007.
- , «Subjetividad y realidad en los últimos cien años de la filosofía española», en *Anuario Filosófico* 31 (1998) 305-324.
- LLAVE, J., *El proceso de autorrealización personal en la antropología de Julián Marías*, Roma 2000.
- LOBATO, A., «Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre», en *Aquinas* 30 (1987) 175-211.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid 1999 (*An Essay Concerning Human Understanding*, 1690).
- LOPEZ, M.C., «El problema de la intersubjetividad en Ortega», en *Cuadernos de investigación filológica* 17 (1991) 199-229.
- LOPEZ-FRIAS, F., «Julián Marías», en F. VOLPI, ed., *Enciclopedia de obras de filosofía*, II, Barcelona 2005, 1429-1434.
- LOPEZ MORILLAS, J., *Intelectuales y espirituales. Unamuno, Machado, Ortega, Marías, Lorca*, Madrid 1961.
- LOPEZ QUINTAS, A., *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, Madrid 1970.
- LORIZIO, G., «Crisi della metafisica e trasformazione della teologia: l'eredità del Novecento», en *Late-ranum* 67 (2001) 203-258.

- —, «Il 'trascendentale' nella fondamentale del dopo Concilio. Bilancio critico e prospettive teoretiche», en I. SANNA, ed., *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, 103-120.
- LUBAC, H. DE., *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid 1991 (*Le Mystère du Surnaturel*, Paris 1965).
- LUCAS, R., *Hacerse hombre. La filosofía del hombre según Ortega y Gasset*, Roma 1989.
- —, «La vida humana como biografía y quehacer según José Ortega y Gasset», en *Aquinas* 38 (1995) 593-610.
- —, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, Milano 2007.
- MACEIRAS, M., ed., *Pensamiento filosófico español. Del barroco a nuestros días II*, Madrid 2002.
- MACHADO, A., *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo (1936)*, Madrid 2004.
- MAJO, A., «Il pensiero filosofico religioso di Alfonso Gratry», en *La Scuola Cattolica* 92 (1964) 311-342.
- MANGIAGALLI, M., «Ενέγγεια e παρουσία Ontologia dell'atto e metafísica della presenza», en *Aquinas* 50 (2007) 743-762.
- MARCEL, G., *El misterio del ser*, en ID., *Obras Selectas II*, Madrid 2002, 3-387 (*Le mystère de l'être*, Paris 1951).
- —, *Filosofía concreta*, Madrid 1959 (*Du refus à l'invocation*, Paris 1940).
- —, *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca 2005 (*Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris 1998).
- —, «Reply to Julián Marías», en P.A. SCHILPP-L.E. HAHN, ed., *The Philosophy of Gabriel Marcel. The Library of Living Philosophers*, XVII, Illinois 1984, 570-572.
- MARGARITTI, A., «Fenomeno e fondamento», en *Teologia* 24 (1999) 334-355.
- MARIAS, A., «Mi padre es filósofo», en SE, 173-176.
- MARIAS, J., «Que por mí no quede», en SE, 189-192.
- MARION, J.L., *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris 2003.
- MARITAIN, *Le cose del cielo. Riflessioni sulla vita eterna*, Milano 1996.
- MARTELET, G., «Cristología y antropología. Para una genealogía cristiana del hombre», en R. LATOURELLE-G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca 1982, 222-245.
- MARTÍN, F.J., «Ortega contra Heidegger (novela y poesía)», en F.H. LLANO-A. CASTRO, ed., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid 2005, 411-428.
- MARTIN, J.M., «'Dios a la vista' desde el pensamiento de Ortega y Gasset», en *Studium Legionense* 36 (1995) 193-235.
- MARTINEZ, M., «Julián Marías en el pensamiento liberal europeo», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 141 (2006) 69-76.
- MARTINEZ RUIZ, J., AZORIN, *Castilla*, Madrid 1991.
- MARTINEZ VIGIL, J., *La existencia en Julián Marías*, Roma 1998.
- MAZZA, G., *Incarnazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, Milano 2008.
- MCARDLE, P., «Called by name: contemporary Christian anthropology», en *Scottish Journal of Theology* 58 (2005) 219-236.
- MELCHIORRE, V., «Uomo e donna fra differenza e reciprocità», en A. PAVAN, ed., *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Bologna 2003, 85-110.
- MENKE, K.-H., *Teología de la gracia. El criterio de ser cristiano*, Salamanca 2006 (*Das Kriterium des Christseins. Grundriss der der Gnadenlehre*, Regensburg 2003).
- MERINO, J. A., *Historia de la filosofía medieval*, Madrid 2001.
- MERTON, R.K., «Introducción a un libro de Marías [La estructura social]», en *Revista de Occidente* 148 (1975) 99-111.
- METZ, J. B., *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid 1979 (*Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Maguncia 1977).

- MILANO, A., «Il paradosso persona», en *Hermeneutica* (2006) 89-115.
- , «La persona fra storia e teologia. Quale eredità, quale futuro», en *Vivarium* 12 (2004) 181-201.
- , «La persona nella novità cristiana dell'incarnazione e della Trinità», en *Studium* 91 (1995) 549-568.
- , «La Trinità dei teologi e dei filosofi: l'intelligenza della persona in Dio», en A. PAVAN-A. MILANO, ed., *Persona e Personalismi*, Napoli 1987, 3-286.
- , *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli 1984.
- MILITELLO, C., «La riscoperta della teologia», en R. FISICHELLA, ed., *Storia della Teologia. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac III*, Roma-Bologna 1996, 599-662.
- MILLAS, J.M., *La realidad de Dios, su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Montserrat*, Roma 2004.
- MIR, R., «El amor a la palabra en Julián Marías», en *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes* 150 (2006) 49-54.
- MONDIN, B., «L'antropologia teologica. Definizione, obiettivi, punto di partenza, metodo, divisione», en *Sapienza* 45 (1992) 113-135.
- , *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Bologna 1992.
- MONFORT, J.M., «Julián Marías. Una respuesta responsable al problema del aborto», en *Cuadernos de Bioética* 21 (2010) 341-354.
- MORENO VILLA, M., ed., *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Madrid 1997.
- MOUNIER, E., *Obras Completas I-IV*, Salamanca 1988-1993.
- MOUROUX, J., *Sentido cristiano del hombre*, Madrid 2001 (*Sens chrétien de l'homme*, Paris 2000).
- MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1998 (*Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und in den Christen*, Paderborn 1968).
- MÜLLER, G.L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona 1998 (*Katholische Dogmatik*, Freiburg 1995).
- , «El intento de una nueva fundamentación de la fe cristiana», en *Communio* 17 (1995) 76-87.
- NATAL ÁLVAREZ, D., «La lectura de San Agustín en Ortega y Gasset», en *Estudio Agustiniano* 22 (1987) 311-345.
- NEDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona*, Madrid 1997 (*La réciprocité des consciences*, Paris 1942).
- , «Les variations de Boèce sur la personne», en *Revue des Sciences Religieuses* 22 (1955) 201-238.
- , «Prosopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique», en *Revue des Sciences Religieuses* 22 (1948) 277-299.
- , «Teología y filosofía, o la metamorfosis de una sierva», en *Concilium* 6 (1965) 97-108.
- NEPI, P., «Persona e personalismi», en A. RIGOBELLO, ed., *La persona e le sue immagini*, Roma 1999, 191-216.
- NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, Madrid 2009<sup>17</sup> (*Der Wille zur Macht*, 1901).
- NIGRIS, F. DE, «Grados de posesión de la vida», en *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, Madrid 2006, 185-190.
- , «Invitación a la curiosidad», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 133 (2004) 125-142.
- NITROLA, A., *Trattato di escatologia 2. Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo 2010.
- O'CALLAGHAN, P., «La persona umana tra filosofia e teologia», en *Annales Theologici* 13 (1999) 71-105.
- ORDEN JIMENEZ, V., «La formación de una escuela de filosofía», en S. LÓPEZ-RÍOS MORENO-J. A. GONZÁLEZ CÁRCELES, ed., *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República*, Madrid 2008, 213-222.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid 1995<sup>3</sup>; notas de J. Marías.
- , *Obras Completas I-X*, Madrid 2004-2010.

- ORTIZ, C., «El personalismo de Marías, una posible prolongación del pragmatismo racio-vitalista de José Ortega y Gasset», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 165-176.
- PADILLA, J., *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*, Madrid 2007.
- —, «Razón vital del paisaje en Ortega y Marías», en *Revista de Occidente* 324 (2008) 73-87.
- PALMA, M., «La persona como 'lugar teológico'», en *Isidorianum* 26 (2005) 77-155.
- PANEDAS, J.I., «En el cielo también se llora. Notas sobre la resurrección en Julián Marías», en *Mayéutica* 34 (2008) 137-153.
- PANGALLO, M., «Attualità del tomismo per la antropologia teologica», en *Gregorianum* 90/1 (2009) 67-75.
- PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993 (*Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983).
- —, «Fundamento cristológico de una antropología cristiana», en *Concilium* 86 (1973) 398-416.
- —, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1973 (*Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964).
- —, *Teología sistemática I-II*, Madrid 1996 (*Systematische Theologie I*, Göttingen 1988; II, Göttingen 1991).
- —, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*, Salamanca 2001 (*Theologie und Philosophie. Ihr Verständnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996).
- PARAJON, M., «El pensamiento de Julián Marías», en *Cuadernos Hispanoamericanos* 287 (1974) 477-480.
- —, «Experiencia personal de Marías», en F. CHUECA GOITIA-al., ed., *Homenaje a Julián Marías*, Madrid 1984, 515-521.
- PAREDES, M.C., «Sobre la condición de persona», en J.M. ATENCIA PÁEZ, ed., *Julián Marías. Una filosofía en libertad*, Málaga 2007, 165-182.
- PARAYSON, L., *Esistenza e persona*, Genova 2002.
- PASCAL, B., *Pensées et opuscules*, Paris 1909<sup>5</sup>; ed. M.L. Brunschvicg.
- PATTARO, G., *La svolta antropologica. Un momento forte de la teologia contemporanea*, Bologna 1991.
- PAVAN, A., «Dai personalismi alla persona», en ID., ed., *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Bologna 2003, 19-34.
- —, «Dire persona dopo Mounier», en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 98 (2006) 237-262.
- PEREDA, C., «Luces y sombras de la escritura filosófica en español», en *Revista de Occidente* 233 (2000) 53-70.
- PEREZ, J.E., *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*, Murcia 2009.
- PEREZ ASENSI, J.E., *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*, Murcia 2009.
- —, «'Meditatio mortis' en el pensamiento de Julián Marías», en *Anales Valentinus* 70 (2009) 305-353.
- PEREZ DE CASTRO, J., *Felicidad y trascendencia en Julián Marías*, Roma 1998.
- PEREZ DUARTE, J., *Claves del pensamiento político de Julián Marías*, Bilbao 2003.
- PEREZ QUINTANA, A., «Julián Marías y el magisterio de Ortega. Los problemas con el nacionalcatolicismo», en A. PÉREZ QUINTANA-L.M. PINO, *Una vida presente: estudios sobre Julián Marías*, Santa Cruz de Tenerife 2009, 125-165.
- PERI, C., *L'uomo è un altro come se stesso. Saggio sui paradigmi in antropologia*, Roma 2002.
- PEROLI, E., *Essere persona. Le origini di un'idea tra greccità e cristianesimo*, Brescia 2006.
- PESCH, O.H., *Frei sein aus Gnade: theologische Anthropologie*, Freiburg 1983.
- PETRIGLIERI, I., *L'avventura della fede. Ovvero l'intellectus fidei tra ragione e ragioni*, Roma 2010.
- PIAZZA, O.F., *Lo specchio i frammenti il volto. Frammentazione della storia e destinazione dell'uomo*, Milano 2001.
- PIE-NINOT, S., *La Teología Fundamental. «Dar razón de la esperanza» (1Pe 3, 15)*, Salamanca 2001<sup>4</sup>.

- PIKAZA, X., *Dios como espíritu y persona. Razón humana y Misterio trinitario*, Salamanca 1989.
- , ed., *Diccionario teológico «El Dios cristiano»*, en Salamanca 1992.
- PINILLOS J.L., «Lo moderno y su sombra», en SE, 295-302.
- PINO CAMPOS, L.M., «Dios en José Ortega y Gasset: una síntesis de sus creencias e ideas», en J.L. CABRIA-J. SÁNCHEZ-GEY, ed., *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Salamanca 2002, 89-121.
- PINTOR RAMOS, A., *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid 2002.
- PLATON, *Diálogos*, I-IX, Madrid 1997-1999.
- PLESSNER, H., *Antropología filosófica*, Brescia 2010 (*Gesammelte Schriften, VIII, Conditio humana*, Frankfurt 1983).
- POLIBIO, *Historias. Libros XVI-XXXIX*, Madrid 1983.
- POPPER, K.-ECCLES, J., *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Berlin 1977.
- POSSENTI, V., *Il principio-persona*, Roma 2006.
- POUPARD, P. ed., *Pontificio Consejo para el Diálogo con los No Creyentes: Felicidad y fe cristiana*, Barcelona 1992.
- PRINI, P., «La continuidad de Ortega y de Marías», en SE, 303-309.
- PRZYWARA, E., *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid 1984 (*Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934).
- QUILEZ, L., «La fundamentación antropológica del dinamismo celestial: el personalismo vital de Julián Marías», en *Teología Espiritual* 52 (2008) 55-79.
- RAAHAGE, M., «Julián Marías e L'Europa», en *Filosofía* 23 (Torino, 1972) 157-164.
- , «Julián Marías: Unamuno e la Spagna», en *Filosofía* 23 (Torino, 1972) 239-254;
- , «Ortega y Gasset e Marías», en *Filosofía* 24 (Torino, 1973) 147-152.
- RAD, G. VON., *El libro del Génesis*, Salamanca 1977 (*Das erste Buch Mose. Genesis*, Göttingen 1972<sup>o</sup>).
- , *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976 (*Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1971).
- , *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Salamanca 1975-1976 (*Theologie des Alten Testaments I-II*, München 1967-1970).
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1989<sup>4</sup> (*Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1977).
- , «Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen», en ID., *Schriften zur Theologie XII*, Einsiedeln-Benziger 1975, 387-406.
- , «El cuerpo y la salvación», en M. HORKHEIMER-al., ed., *El cuerpo y la salvación*, Salamanca 1975, 71-91 («Der Leib in der Heilsordnung», en M. HORKHEIMER-al., ed., *Der Leib und das Heil*, Mainz 1967, 29-44).
- , «El futuro de la teología», en H. VORGRIMMLER-R. VANDER GUCHT, ed., *La teología en el siglo XX. Disciplinas teológicas: dogma, moral, pastoral*, III, Madrid 1974, 458-475 («Über die zukünftigen Wege der Theologie» en H. VORGRIMMLER-R. VANDER GUCHT, ed., *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, III, Freiburg 1970, 530-551).
- , *Escritos de teología I-VI*, Madrid 2000-2007<sup>2</sup>.
- , «Gnade als Mitte menschlichen Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlass seines 70. Geburtstages», en ID., *Sämtliche Werke*, Band 25. *Erneuerung des Ordenslebens Zeugnis für Kirche und Welt*, Freiburg-Basel-Wien 2008, 3-32.
- , «Líneas fundamentales de una cristología sistemática», en K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Madrid 1975, 21-80 («Grundlinien einer systematischen Christologie», en K. RAHNER-W. THÜSING, *Christologie systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972, 15-78).
- , *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona 1967 (*Hörer des Wortes*, München 1963).
- , *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965 (*Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958).

- —, «Theologie und Anthropologie», en ID., *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln-Benziger 1967, 43-65.
- RAHNER, K.-H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, Barcelona 1966 (*Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien 1965).
- RALEY, H., *A Watch over Mortality. The Philosophical Story of Julián Marías*, New York 1997.
- —, «Apuntes para una filosofía cristiana en Julián Marías», en SE, 311-315.
- —, «El pensamiento de Julián Marías en Norteamérica», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 133 (2004) 7-14.
- —, «Entrevista con Julián Marías», en *Revista de Occidente* 252 (2002) 5-12.
- —, «Julián Marías, hacia la superación de Ortega», en *Hispanófila* 35 (1969) 45-50.
- —, «Hacia una teoría estética en Julián Marías», en *Hispanófila* 41 (1970) 55-59.
- —, «La trascendencia del pensamiento de Marías», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 421-434.
- —, *La visión responsable: la filosofía de Julián Marías*, Madrid 1977.
- —, «Phenomenological 'life': a new look at the philosophic enterprise in Ortega y Gasset», en *Analecta Husserliana* 29 (1990) 93-105.
- —, «The evolution of Phenomenology: Ortega, Heidegger, and the analytical versus empirical distinction in Marías», en *Analecta Husserliana* 54 (1998) 377-388.
- RATZINGER, J., *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg 1973.
- —, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona 2007<sup>2</sup> (*Eschatologie*, Regensburg 2007).
- —, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 2005<sup>11</sup> (*Einführung in das Christentum*, München 2000<sup>11</sup>).
- —, *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca 2004 (*Die Christliche Brüderlichkeit*, München 1960).
- RAVASI, G., *Breve storia dell'anima*, Milano 2010.
- REGALADO A., «De la razón vital a la razón histórica: la hermenéutica de Ortega», en J. LASAGA-al., ed., *Ortega en pasado y en futuro, medio siglo después*, Madrid 2007, 111-133.
- —, «La relación entre literatura y filosofía en el pensamiento de Unamuno interpretado por Julián Marías», en J.M. ATENCIA PÁEZ, ed., *Julián Marías. Una filosofía en libertad*, Málaga 2007, 117-139.
- REGAN, E., «Not merely the cognitive subject: Rahner's theological anthropology», en P. CONWAY-al., ed., *Karl Rahner: Theologian for the twenty-first century*, Bern 2010, 121-140.
- REINHARDT, E., «La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor», en M.J. SOTO, ed., *Metafísica y antropología en el s. XII*, Pamplona 2005, 211-230.
- RIAZA, M., «Cristianismo y filosofía. La trayectoria biográfica de Julián Marías», en *Communio* 1 (2006) 32-38.
- —, «La 'Historia de la filosofía' como fundamento», en F. CHUECA GOITIA-al., ed., *Homenaje a Julián Marías*, Madrid 1984, 589-599.
- RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, SC 63.
- RIKOEUR, P., «La identidad narrativa», en *Diálogo filosófico* 24 (1992) 315-324.
- —, «Meurt le personnalisme, revient la personne...», en *Esprit* (1983) 113-119.
- —, *Sí mismo como otro*, Madrid 2006<sup>3</sup> (*Soi-même comme un autre*, Paris 1990).
- RIGOBELLO, A., ed., «I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo», en A. PAVAN-A. MILANO, *Persona e personalismi*, Napoli 1987, 349-370.
- —, *Il personalismo*, Roma 1975.
- RIVERA, J.E., «Mi traducción de 'Ser y tiempo'», en *Onomázein* 12 (2005) 157-167.
- RODRIGUEZ, R., «Naufragio e inhospitalidad. Un apunte sobre el nivel de radicalismo de Ortega y Heidegger», en LASAGA, J.-al., ed., *Ortega en pasado y en futuro, medio siglo después*, Madrid 2007, 135-153.

- RODRIGUEZ DUPLA, L., *Ética de la vida buena*, Bilbao 2006.
- , «La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea», en *Diálogo filosófico* 50 (2001) 194-226.
- RODRIGUEZ HUESCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid 2002.
- , *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid 1966.
- , «Sobre la felicidad», en *Revista de Occidente* 168 (1995) 122-143.
- ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, Madrid 1973.
- ROLDAN, P., *Hombre y humanismo en Julián Marías*, Valladolid 2003.
- , «Las raíces del pensamiento filosófico de Julián Marías», en *Anuario Jurídico y Económico Escorialense* 32 (1999) 693-816.
- , «Persona y vida personal en Julián Marías», en *Anuario Jurídico y Económico Escorialense* 34 (2001) 669-695.
- ROMERO-POSE, E., «'El tema del hombre' y las tradiciones patrísticas», en *SE*, 317-325.
- ROVIRA BELLOSO, J.M., *Introducción a la teología*, Madrid 1996.
- , *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1998<sup>5</sup>.
- RUINI, C., «Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi», en *Rassegna di Teologia* 21 (1980) 102-115. 189-206.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., «El elemento de proyección y la fe en el cielo», en *Concilium* 143 (1979) 370-379.
- , *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971.
- , *El último sentido. Una introducción a la escatología*, Madrid 1980.
- , «Fe cristiana. Pensamiento secular y felicidad», en *Sal Terrae* 3 (1989) 191-209.
- , *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988.
- , *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1975.
- , *La Pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996.
- , «Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica», en *Studium Ovetense* 8 (1980) 347-360.
- , *Teología de la creación*, Santander 1986.
- , «Visión cristiana del hombre: unidad psicósomática y ser personal», en *Sal Terrae* (1975) 302-312.
- RUIZ SERRANO, E., «La interpretación del acto aristotélico en Ortega y Gasset», en M. SÁNCHEZ SORONDO, ed., *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche. Atti del colloquio internazionale su l'atto aristotelico*, Roma 1990, 367-380.
- RUPNIK, M., «La visione dell'uomo a immagine del Dio-Trinità», en P. CODA, ed., *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Roma 1998, 137-154.
- RUSSO, F., «José Ortega y Gasset. Intimità e vita», en L. ALICI-al., *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento*, II, Roma 2001, 225-251.
- RUSSO, M.T., «La riflessione antropologica nella filosofia spagnola della seconda metà del novecento», en *Paradigmi* 21 (2003) 603-633.
- RUYSBROECK, J., *Bodas del alma. La piedra brillante*, Salamanca 1989.
- SAEZ RIDRUEJO, F., «Julián Marías y la técnica», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 141 (2006) 107-112.
- SAHAGUN, J. DE., *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica*, Salamanca 1996.
- , «Muerte, inmortalidad, resurrección. Perspectiva filosófica», en *Burgense* 35 (1994) 97-111.
- SALAS, J. DE., «Ortega, Marías y el futuro de la filosofía», en *Revista de Occidente* 307 (2006) 27-50.
- , «Ortega, Marías y la realización ética del individuo», en J.M. ATENCIA PÁEZ, ed., *Julián Marías. Una filosofía en libertad*, Málaga 2007, 185-202.
- SAN MARTIN, J., *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*, Barcelona 1988.

- —, «Husserl y Ortega: sobre la crítica de la cultura en la fenomenología», en J. SAN MARTÍN-J. LASAGA, *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, Madrid 2005, 111-130.
- —, «La antropología de Ortega como filosofía primera», en J. SAN MARTÍN-al., *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid 2010, 69-79.
- SANCHEZ CAMARA, I., «Cristianismo y liberalismo», en SE, 351-355.
- —, «Felicidad humana y vida perdurable en Julián Marías», en J.M. ATENCIA PÁEZ, ed., *Julián Marías. Una filosofía en libertad*, Málaga 2007, 223-234.
- —, «Julián Marías: una filosofía cristiana», en *Communio* 1 (2006) 9-22.
- —, «Persona y vida perdurable», en *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, Madrid 2006, 251-258.
- —, «Realidad radical y ser fundamental en Ortega y Gasset», en *Diálogo filosófico* 63 (2005) 405-418.
- SANCHEZ GARCIA, J.L., «Antropología de Julián Marías: la persona humana», en *Facies Domini* 3 (2011) 275-283.
- SANCHEZ GEY-VEGAS, J., «Hombre y mujer en Julián Marías», en *Facies Domini* 3 (2011) 285-293.
- —, «Julián Marías y la filosofía española», en J.M. ATENCIA PÁEZ, ed., *Julián Marías. Una filosofía en libertad*, Málaga 2007, 69-86.
- —, «La reflexión sobre Dios en Julián Marías», en J.L. CABRIA-J. SÁNCHEZ-GEY, ed., *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Salamanca 2002, 261-285.
- —, «Marías y Ortega. La Escuela de Madrid», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 221-233.
- SANNA, I., *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Milano 1994.
- —, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2002.
- —, ed., *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005.
- —, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Brescia 2006.
- SARTORI, L., «La persona nella storia della teologia», en FACOLTÀ DI TEOLOGIA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, ed., *Persona e personalismo*, Padova 1992, 131-183.
- SARTRE, J.P., *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires 1972<sup>3</sup> (*L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943).
- SAVIGNANO, A., «Introduzione. L'Antropologia metafisica», en J. MARÍAS, *Persona*, Milano 2011, 7-47.
- —, *Panorama della filosofia spagnola del novecento*, Genova-Milano 2005.
- SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre*, Madrid 2007; traducción de J. Marías (*Vom Ewigen im Menschen*, 1921).
- —, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires 2003 (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928).
- —, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca 2005 (*Wesen und formen der sympathie*, 1923).
- —, *Muerte y supervivencia*, Madrid 2001 (*Tod und Fortleben*, 1933).
- —, *Ordo amoris*, Madrid 1934 (*Ordo amoris*, 1914-1916).
- SCHERER, G., *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt 1979.
- SCHMAUS, M., *Teología dogmática. Dios Creador II*, Madrid 1961, 304-322 (*Katholische Dogmatik*, II, München 1954).
- SCHMITZ, K.L., «Selves and persons: A difference in loves?», en *Communio(en)* 18 (1991) 183-206.
- SCHNACKENBURG, R., *Cartas de Juan. Versión, introducción y comentario*, Barcelona 1980 (*Die Johannesbriefe*, Herders theologische Kommentar zum Neuen Testament XIII/3, Freiburg 1974<sup>5</sup>).
- SCOLA, A., ed., *Antropología teológica*, Valencia 2003.
- SEIDL, H., «The Concept of Person in St. Thomas Aquinas: A Contribution to Recent Discussion», en *The Thomist* 51 (1987) 435-460.
- SEIFERT, J., «Anima, morte e immortalità», en *Annuario di filosofia 2004, L'Anima*, Milano 2004, 157-182.

- —, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Milano 1989.
- SELLES, J.F., «Luces y sombras en tres versiones distintas de la Intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías», en J. SAN MARTÍN-al., *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid 2010, 271-281.
- —, ed., *Propuestas antropológicas del siglo XX*, I-II, Pamplona 2004-2007.
- SEMERARI, G., «L'idea di persona nella fenomenologia di Husserl», en V. MELCHIORRE, ed., *L'idea di persona*, Milano 1996, 305-324.
- SENTIS, L., «Penser la personne», en *Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994) 679-700; 862-873.
- SEQUERI, P. A., «La nozione di persona nella sistematica trinitaria», en A. PAVAN-A. MILANO, ed., *Persona e Personalismi*, Napoli 1987, 309-331.
- SERENTHA, L., «Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica», en *Teologia* 1 (1976) 150-184.
- SERRANO, J.F., «Marías, maestro de la generación Juan Pablo II», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 333-340.
- SERRETTI, M., *L'uomo è Persona*, Città del Vaticano 2008.
- SESBOÛE, B., «Dieu et le concept de personne», en *Revue theologique de Louvain* 33 (2002) 321-350.
- —, -J. WOLINSKI, ed., *Historia de los dogmas I-IV*, Salamanca 1996 (*Histoire des dogmes*, Paris 1994-1996).
- SILESUS, J. A., *El peregrino querubínico o aforismos espirituales y sentencias rimadas*, Burgos 2009; ed. bilingüe alemán-español de J. Campo Pampliega.
- SILVEIRA, S., «La filosofía vitalista. Una filosofía del futuro», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 25 (2008) 151-167.
- SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- SPAEMANN, R., *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, en Pamplona 2010<sup>2</sup> (*Personen: Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, en Stuttgart 1996).
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid 2007.
- STAGLIANÒ, A., «Teología trinitaria», en G. CANOBBIO-P. CODA, ed., *La teología del XX secolo. Un bilancio*, II, Roma 2003, 89-174.
- STELLA, P.T., «La filosofía cristiana e le tribolazioni della storiografia: Étienne Gilson», en *Aquinas* 25 (1981) 2-18.
- SOLER, F., «La filosofía de Julián Marías», en *Revista de Filosofía* 39-40 (1992) 155-172.
- SOLER PLANAS, J., *El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 1973.
- —, «Fondo orteguiano en la obra escrita de Julián Marías», en *Mayurga* 2 (1969) 48-59.
- SPEIDELL, T.H., «A Trinitarian Ontology of Persons in Society», en *Scottish Journal of Theology* 47 (1994) 283-300.
- SUANCES, M., «El espíritu de Ortega: Julián Marías», en J. L. ABELLÁN-A. MONCLÚS, ed., *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América. El pensamiento en España desde 1939*, I, Barcelona 1989, 329-366.
- SUAREZ, F., *Disputationes Metaphysicae I-VII*, Madrid 1960-1966; ed. bilingüe latín-español de S. Rábade.
- TABERNER, G., «La 'condición amorosa' de la persona en la filosofía de Marías», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 195-204.
- —, «La filosofía de Julián Marías como lugar de encuentro entre Unamuno y Ortega», en *Veritas* 13 (2005) 235-258.
- —, *Los días contados. El Unamuno de Julián Marías*, Santa Cruz de Tenerife 2009.
- —, «Mortalidad y dimensión moral de la vida humana en Julián Marías. Con aplicaciones a la reflexión teológica», en *Diálogo filosófico* 72 (2008) 455-469.
- TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona 2006 (*Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge-MA 1989).

- TEILHARD DE CHARDIN, P., *El medio divino. Ensayo de vida interior*, Madrid 1967 (*Le milieu divin*, París 1957).
- —, «Un seuil mental sous nos pas: du Cosmos à la Cosmogénèse», en ID., *Œuvres*, VII, París 1963, 261-277.
- TERESA DE JESUS, *Obras completas* I-III, Madrid 1951-1959.
- THEOBALD, C., *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità* I-II, Bologna 2009 (*Le christianisme comme style. Une manière de faire théologie en postmodernité*, París 2007).
- TIERNO GALVAN, E., *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 2000<sup>6</sup>.
- TILLICH, P., *Teología sistemática* I-III, Salamanca 1981-1984.
- TILLIETTE, X., «Dall'uno all'altro. Solitudine e intersoggettività», en *Rassegna di teologia* 28 (1986) 303-323.
- TOMAS DE AQUINO, «*De potentia*», en *Quaestiones disputatae*, II, Taurini-Roma 1953<sup>9</sup>; ed. P.M. P. Bazzi et al.
- —, *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, Roma 1954; ed. latina de P.M. Maggiolo.
- —, *Summa contra Gentiles* I-II, Madrid 1967-1968; ed. bilingüe latín-español de L. Robles.
- —, *Summa theologiae*, Milano 1999<sup>3</sup>; textus editionis criticae Leoninae.
- UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Madrid 2005; ed. de N. Orringer.
- —, *Diario íntimo*, Madrid 1970<sup>10</sup>.
- —, *Niebla*, Madrid 1993<sup>9</sup>.
- —, *Recuerdos e intimidades*, Madrid 1975; prólogo de J. Marías.
- —, *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid 1961.
- VACANT, A.-MANGENOT, E., ed., *Dictionnaire de Théologie Catholique* I-XV, París 1923-1950.
- VALDERREY, C., «La felicidad en Julián Marías», en *Religión y Cultura* 36 (1989) 329-336.
- VALSECCHI, A., *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori*, Roma 2003.
- VANHOOZER, K.J., *El drama de la doctrina. Una perspectiva canónico-lingüística de la teología cristiana*, Salamanca 2010.
- VANNI, U., *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Estella 2005 (*L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988).
- VELA LÓPEZ, F., «Para repensar la filosofía cristiana y la noción de verdad en una época de crisis», en *Ciencia Tomista* 137 (2010) 85-105.
- VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000.
- VIGNA, C., «Sostanza e relazione. Una aporetica della persona», en V. MELCHIORRE, ed., *L'idea di persona*, Milano 1996, 175-203.
- VILARROIG, J.-MONFORT, J.M., «El Unamuno de Marías y el tema de Dios», en J.L. CAÑAS-J.M. BURGOS, ed., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid 2009, 253-262.
- VILLAR, A., «Una filosofía desde la vida: Unamuno y Ortega», en *Cuenta y razón del pensamiento actual* 144 (2007) 13-20.
- VILLER, M. -al., ed., *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire* I-XVI, París 1937-1992.
- VINTI, C., «Ambiguità e decostruzione della persona», en A. RIGOBELLO, ed., *La persona e le sue immagini*, Roma 1999, 87-123.
- WALGRAVE, J.H., «Personalisme et anthropologie chrétienne», en *Gregorianum* 65 (1984) 445-472.
- WEBSTER, J., «Eberhard Jüngel: The Humanity of God and the Humanity of Man», en *The British Evangelical Review* 2 (1984) 4-6.
- WESTERMANN, C., *Genesi*, Casale Monferrato 1995<sup>2</sup>.
- WILCKENS, U., *Carta a los Romanos: Rom 6-16*, II, Salamanca 1992 (*Der Brief an die Römer II. Röm 6-16*, Zürich 1982).

- WILLIAMS, TH.D., «What is Thomistic Personalism?», en *Alpha Omega* 2 (2004) 163-198.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Madrid 1982; texto definitivo establecido en colaboración con el autor por Anna-Teresa Tymieniecka.
- XIRAU, J., *Amor y mundo y otros escritos*, Barcelona 1983.
- YEPES, R., «Los sentidos del acto en Aristóteles», en *Anuario Filosófico* 25 (1992) 493-512.
- , «Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales», en *Anuario Filosófico* 29 (1996) 1077-1104.
- , «La persona como fuente de autenticidad», en *Acta Philosophica* 6 (1997) 83-100.
- ZABALLOS, J.C., «San Agustín y Unamuno», en *Augustinus* 33 (1989) 355-388.
- ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, en ID., *Obras Completas III*, Barcelona 2011, 19-359.
- , *Unamuno*, Madrid 2003.
- ZANCANARO, P., «Julián Marías on the Empirical Structure of Human Life and its Sexuate Condition», en *International Philosophical Quarterly* 23 (1983) 425-440.
- ZIZIOULAS, I., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca 2009 (*Communion and Otherness. Further studies in Personhood and the Church*, New York 2006).
- , *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca 2003 (*Being as communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985).
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid 1994<sup>5</sup>.
- , *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid 1997.
- , *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 2006<sup>3</sup>.
- , *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 2007<sup>13</sup>.
- , *Sobre el hombre*, Madrid 2007.
- , *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid 2002.



