

**TESI DOCTORAL  
UNIVERSITAT RAMON LLULL  
FACULTAT DE FILOSOFIA  
- 2010 -**

**EL CERCO TRASCENDENTAL DE LA METAFÍSICA.  
ACERCA DEL PENSAMIENTO METAFÍSICO DE  
JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA**



**Universitat Ramon Llull**

## **TESI DOCTORAL**

Títol	<b>EL CERCO TRASCENDENTAL DE LA METAFÍSICA. ACERCA DEL PENSAMIENTO METAFÍSICO DE JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA</b>
Realitzada per	<b>Miquel Seguró Mendlewicz</b>
en el Centre	<b>Facultat de Filosofia de Catalunya</b>
i en el Departament	<b>Filosofia Teorètica i d'Història de la Filosofia i de la Ciència</b>
Dirigida per	<b>Dr. Joan Martínez Porcell</b>

*C. Claravall, 1-3  
08022 Barcelona  
Tel. 936 022 200  
Fax 936 022 249  
E-mail: [urisc@rectorat.url.edu](mailto:urisc@rectorat.url.edu)  
[www.url.edu](http://www.url.edu)*

TESI DOCTORAL  
UNIVERSITAT RAMON LLULL  
FACULTAT DE FILOSOFIA  
- 2010 -

**EL CERCO TRASCENDENTAL DE LA METAFÍSICA.  
ACERCA DEL PENSAMIENTO METAFÍSICO DE  
JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA**

**Autor: Miquel Seguró Mendlewicz  
Director: Dr. Joan Martínez Porcell**

*Caminante, son tus huellas  
el camino y nada más;  
Caminante, no hay camino,  
se hace camino al andar.  
Al andar se hace el camino,  
y al volver la vista atrás  
se ve la senda que nunca  
se ha de volver a pisar.  
Caminante no hay camino  
sino estelas en la mar.*

A. MACHADO



## AGRADECIMIENTOS

No por obvio es menos cierto que la presentación de un trabajo de investigación supone para el que lo realiza un motivo de gran satisfacción. Son siempre muchos años de disciplinado y tenaz esfuerzo los que preceden su consecución. En mi caso puedo decir que, además del objetivo académico que me ha supuesto, este trabajo constituye una importante etapa de una búsqueda muy personal.

Justamente por ser tan personal dicha investigación no se hubiera podido llevar a cabo sin el apoyo, sincero e incondicional, de muchas personas. Me acuerdo en primer lugar de mis padres, Jordi y Elena, por haberme alentado a luchar, más allá de mis titubeos, por el propio 'proyecto', y de mi hermana, Lina, que siempre insistió en que debía apostar por la aventura investigadora. También otros alientos familiares, como por ejemplo el de Sofía (Yoyo), han incidido en ello. A ellos, pues, mi más profundo y cálido agradecimiento: *gràcies de tot cor!*

En segundo lugar quiero mencionar a los responsables académicos que me han aconsejado, estimulado y alentado a seguir, desde el rigor y la apertura, el propio camino. Pienso en el Dr. Joan Martínez Porcell, paciente director de esta investigación y exigente interlocutor en las horas de 'laboratorio' metafísico; o en el Dr. Paul Gilbert, mi amable supervisor en la Universidad Gregoriana de Roma, que durante un largo año académico se prestó a recibirme para poner en común algunos nudos conceptuales de la investigación. No pocas alusiones e intuiciones de este trabajo se deben a ellos. Asimismo me vienen a la memoria muchos actuales profesores de la Facultat de Filosofia, que, como si se tratara de una conversación cotidiana, han escuchado y 'disputado' algunos de los puntos clave que se recogen en este trabajo: especialmente los doctores Roviró, Torralba y Coll. Es justo mencionar también aquí otros profesores (Dr. Vega, Dr. Pérez-Borbujo y Dr. Mayos) que igualmente han influido en el camino recorrido.

No quisiera olvidarme, en este apartado académico, de la eficiente y considerada gestión que los responsables de la Secretaría y Biblioteca de la Facultat de Filosofia de Catalunya (URL) y de la Pontificia Università Gregoriana de Roma me han prestado a lo largo de este tiempo. Sin ellos muchas labores hubieran sido no sólo más difíciles de conseguir, sino incluso infructuosas.

Quiero agradecer muy encarecidamente al ‘motivo’ de esta tesis, el profesor José Gómez Caffarena, que se pusiera a mi disposición nada más saber de mis intenciones. Desde hace casi un lustro mantenemos un regular intercambio epistolar y, por lo menos una vez al año, nos encontramos personalmente para conversar y dialogar sobre su obra. Creo que no me equivoco si digo que, más allá de la relación académica gestada, se ha consolidado una franca relación personal. Me siento por todo ello un privilegiado.

El mismo sentir me producen todas aquellas personas cercanas que, más directa o indirectamente, han mantenido desde el don de su sincera amistad una implicación con la temática que aquí se trata; especialmente pienso en Marc, en Félix, en Rubén, en Josep y en Dorothea. Asimismo, quiero agradecer a Eva su generosa ayuda en los arduos trabajos de corrección. A ellos, y también a los muchos que aun sin ser nombrados sabéis que os tengo muy presentes: *gràcies!*

Ciertamente aquí termina una etapa, y eso significa el advenimiento de algo ‘diferente’. Por eso me gustaría poder contar de nuevo con vuestro aliento y respetuosa crítica en las nuevas metas que a partir de ahora se divisarán, y que, espero, serán igualmente estimulantes.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
<b>PROLEGÓMENOS</b>	
1. POSMODERNIDAD Y METAFÍSICA: ¿CRISIS O PERVIVENCIA?	15
A- ¿Qué es la posmodernidad?	16
B- La ‘tópica’ posmoderna	18
B-1. Apología de la verdad débil (G. Vattimo)	18
B-2. El fin del ‘metarrelato’ (J-F. Lyotard)	20
B-3. Capitalismo, posmodernidad y estética (F. Jameson)	23
B-4. La crisis del lenguaje (J. Derrida)	25
C- Posmodernidad: ¿fin de la Metafísica?	27
D- Perspectivas	33
<b>PARTE I</b>	
Planteamiento de una ‘Metafísica Fundamental’	39
2. HABLAR DE METAFÍSICA EN LA ERA DE LA POSMODERNIDAD	41
A- La posibilidad de la Metafísica	42
B- Criticismo, fenomenología y ontología del ‘yo’: elementos para una discusión del método	45
3. CARACTERÍSTICAS DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA (I)	51
PUNTOS DE PARTIDA	
A- Realidad radical	51
B- Analítica existencial	53
B-1. Mundanidad, personidad, comunitariedad	54
B-2. Temporalidad y muerte	55
B-3. Historicidad y simbolizatividad	55
C- ‘Sentido’ como punto de partida	56



4. CARACTERÍSTICAS DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA (II)	61
ESTRUCTURA EXISTENCIAL	
A- Moralidad	61
B- Inquietud radical	63
C- Amor	65
D- Libertad	66
E- Admiración	68
F- Vivencia metafísica y misterio del ser	70
5. LAS BASES PARA UN CONOCIMIENTO METAFÍSICO	73
A- El alcance del conocimiento: límites	73
A-1. Kant	73
A-2. Filosofía analítica del lenguaje	75
B- La ‘cuestión’: lenguaje y ser	77
B-1. Designación	78
B-2. Actualización	80
B-2.1. Lo ‘dinámico’ de la actualización	82
C- El lugar metafísico del ‘ser’	83
D- Realismo e idealismo	89
6. SENTIDO E INTERPRETACIÓN:	95
VECTORES DE LA <i>METAFÍSICA FUNDAMENTAL</i>	
A- Principios metafísicos	95
B- Historia, dialéctica y hermenéutica	97
 <i>RICAPITOLAZIONE</i> *	 101
 <b>PARTE II</b>	
Planteamiento de una ‘Metafísica Trascendental’	109
7. EL PROBLEMA DE LA NECESIDAD	113
A- Causalidad y contingencia	116
8. EL PROBLEMA DE LA INFINTUD	119
A- Primado práctico e ‘Infinito’	121
9. LA UNIDAD DE LO ABSOLUTO	127
A- Una unidad crítica	129

B- A vueltas con el 'ser'	131
C- El 'sentido' de la unidad	134
10. LA ANALOGÍA COMO MÉTODO PARA 'HABLAR' DE LO ABSOLUTO	137
A- 'Analogía del ser' y dialéctica en la afirmación humana de Dios (1960)	137
B- La analogía del ser, método para una afirmación humana de lo Absoluto (1970)	142
C- Primeros elementos para una reflexión crítica	147
D- La analogía como dinamismo hacia la plenitud	151
D-1. Emerich Coreth	153
D-2. Karl Rahner	159
D-3. Johannes B. Lotz	166
E- La analogía de atribución y la problemática dinámica hacia la 'plenitud'	176
11. EL 'SISTEMA' DE LA PARTICIPACIÓN	189
A- Elementos para un sistema metafísico	189
B- La participación como interpretación de lo real	191
C- Panenteísmo como aporía 'ideal'	194
<i>RICAPITOLAZIONE *</i>	199
<b>PARTE III</b>	
Planteamiento de una 'Metafísica Religiosa'	209
12. LA DIMENSIÓN PERSONAL Y LO ABSOLUTO	217
A- Dimensión teórica: el entender	217
A-1. La identidad trascendental de 'ser' y 'conocer'	220
A-1.1. Identidad trascendental, subjetividad trascendental y realismo (a propósito de la crítica de Cornelio Fabro a Karl Rahner)	226
B- Dimensión práctica: el amor	233
C- Dialéctica de la afirmación religiosa	235
13. SISTEMA Y METAFÍSICA: LAS APORÍAS DEL 'SER'	237
14. EL MAL Y LA ENCRUCIJADA DE LA ANALOGÍA	241
A- ¿Mundo o <i>creación</i> ?	241
B- El sentido del mal: disteleología y misterio	243
B-1. El mal físico como necesidad metafísica	244

B-1.1. El mal como ‘exceso’: la encrucijada de la analogía	253
B-2. El mal moral como el precio de la libertad	258
B-3. Razón y revelación	261
RICAPITOLAZIONE *	263
<b>PARTE IV</b>	
15. MÉTODO TRASCENDENTAL Y LÍMITES DE LA METAFÍSICA	273
A- Interpretaciones de la obra de J. Gómez Caffarena	274
B- Coherencia trascendental y límites de la Metafísica	280
B-1. Límites de una ontología trascendental	284
B-2. El primado del interés práctico de la razón	287
B-3. La analogía como semántica del límite ideal del pensamiento	291
16. EVOLUCIÓN Y REVISIÓN APOFÁTICA	299
A- <i>El Enigma y el Misterio: una revisión apofática</i>	311
<b>SINTESI CONCLUSIVA *</b>	327
EPÍLOGO: SER (IM)PROPIO, ORIGEN Y ANALOGÍA	333
BIBLIOGRAFÍA	363

*\* Dado que este trabajo aspira a la mención de ‘doctorado europeo’, tanto las ‘Recapitulaciones’ como la ‘Síntesis conclusiva’ han sido redactadas en una lengua extranjera (para el caso, el italiano) en acuerdo con lo establecido por la normativa vigente.*

## ABREVIACIONES

**MF:** *Metafísica Fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1983 (segunda edición corregida y aumentada de la primera, de 1969).

**MT:** *Metafísica Trascendental*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

**MR:** *Metafísica Religiosa*, en la obra conjunta con Juan MARTÍN VELASCO *Filosofía de la religión*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 277-496.

**EM:** *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007.

## INTRODUCCIÓN

No cabe duda de que la crítica kantiana supuso para la Metafísica un importante punto de inflexión. Desde entonces, la aspiración especulativa se ha visto obligada a hacer frente a reiteradas crisis de legitimidad, llegando incluso a tener que justificar su propia posibilidad. No por ello, sin embargo, se ha dejado de intentar hacer Metafísica. Y es que como dice X. Zubiri, “*la metafísica es la definición ‘real’ de lo que es la filosofía tomada en términos generales (...). La metafísica no es una ‘parte’ de la filosofía, sino que es materialmente idéntica a la filosofía misma*”<sup>1</sup>. No debería extrañar, pues, que dentro del poliédrico panorama de la filosofía occidental del pasado siglo se continuara abogando por ella.

Entre las diferentes sensibilidades que al respecto se dieron también hay que incluir aquéllas que, como el *(neo)tomismo trascendental*, quisieron llevar a cabo una relectura de alguno de los legados metafísicos más relevantes de la historia de la filosofía europea. El renovado interés por la filosofía de Tomás de Aquino suscitado a raíz de la encíclica del papa León XIII *Aeterni Patris* (1879), dio pie a la creación de diversos lugares de difusión e irradiación de la filosofía tomista, como por ejemplo el ‘Institut Supérieur de Philosophie’ de Lovaina. Años más tarde en ese mismo centro irrumpió la obra del jesuita belga Joseph Maréchal, cuya profunda convicción era la de poder coordinar en un mismo discurso metafísico las intuiciones del Aquinate y la mencionada crítica kantiana.

La presente investigación tiene por objeto la obra metafísica del filósofo y teólogo español José Gómez Caffarena (1925), por algunos considerado el decano de la Filosofía de la Religión en España<sup>2</sup>, cuya vocación también busca compatibilizar la restricción crítica kantiana con una afirmación metafísica propositiva de inspiración cristiana. El contacto directo de Caffarena, asimismo jesuita, con la filosofía maréchaliana fue, sin embargo, más bien escaso, ya que éste se produjo (sobre todo) a raíz del encuentro con los profesores romanos que asumieron el espíritu de su obra. Tras licenciarse en filosofía y en teología, en 1954 se desplazó a la Universidad Gregoriana de Roma para trabajar intensamente en su tesis doctoral, defendida dos años más tarde. Fue precisamente durante ese tiempo cuando entró en contacto directo con algunos destacados representantes de esa lectura

---

<sup>1</sup> *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Ed./Fundación X. Zubiri, 1994, p. 17.

<sup>2</sup> GÓMEZ, C., “José Gómez Caffarena: una filosofía de la religión”, *Isegoría*, 39 (2008), p. 359.

trascendental tomista, especialmente Joseph de Finance, Johannes B. Lotz, Bernard Lonergan o Frederick Copleston <sup>3</sup>. Posteriormente, entre los años 1965-1973 colaboró con ese círculo ejerciendo de profesor invitado en la mencionada universidad. Con todo, a pesar de esta larga y aparentemente fecunda relación, se pregunta José Egido (autor de la primera investigación académica del pensamiento global de nuestro autor) si, más allá de la “*extraordinaria vecindad de las ideas de Caffarena*” <sup>4</sup> y las de los tomistas trascendentales, éste puede ser considerado un filósofo neoescolástico y, más concretamente, neotomista <sup>5</sup>.

El análisis de la obra de Caffarena que aquí pretendemos se vehicula a partir de esta cuestión. Queremos sopesar qué motivos secundan esa duda y, a partir de ahí, calibrar las implicaciones que la metafísica de Caffarena tiene para un despliegue especulativo de carácter trascendental. Por eso nuestra investigación lleva por título ‘*El cerco trascendental de la Metafísica. Acerca del pensamiento metafísico de José Gómez Caffarena*’.

## A) OBJETIVOS

1) El primer objetivo de nuestro trabajo lo constituye el análisis de la obra metafísica de Caffarena concentrada en su trilogía metafísica <sup>6</sup>. Su proyecto metafísico, que se erige sobre unos fundamentos claramente entroncados con el espíritu kantiano, pretende alcanzar una afirmación de lo Absoluto que abra los caminos a *una* viabilidad de la fe cristiana. De este modo las sucesivas metafísicas desplegadas buscan justificar consecutivamente los sustentos especulativos necesarios que apoyan esa convicción general. En un primer momento tratará el autor de fundamentar su propuesta desde el giro copernicano kantiano, enriqueciendo su concepción antropocéntrica con la moderna razón vital española, sin obviar la filosofía del lenguaje de finales de la segunda mitad del s. XX y sus consecuencias metafísicas. Desde ahí, en segundo lugar, llevará a cabo un análisis de las posibilidades de prosperar metafísicamente hasta una afirmación trascendental de lo Absoluto (Necesidad, Infinitud). Una vez diseñada la matriz fundamental de una metafísica de lo Absoluto llevará

---

<sup>3</sup> SANTIAGO-OTERO, H., BLÁZQUEZ, F., *Panorama actual de la Teología en España*, Madrid, Fund. Universitaria Española, 1974, p. 179.

<sup>4</sup> EGIDO SERRANO, J., *Fe e Ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, Madrid, UPCO, 1999, p. 83.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>6</sup> *Metafísica Fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1983<sup>2</sup> (Madrid, Revista de Occidente, 1969<sup>1</sup>); *Metafísica Trascendental*, Madrid, Revista de Occidente, 1970; *Metafísica Religiosa*, en *Filosofía de la religión* (coautor con J. Martín Velasco), Madrid, Revista de Occidente, 1973.

a cabo, en tercer lugar, un análisis de las posibilidades de atribuir a tal Absoluto unas ‘notas’ de carácter más personal (Entendimiento, Amor).

2) En segundo lugar, nuestra investigación se propone dilucidar el porqué de la cuestionable identificación de Caffarena como un autor neotomista trascendental. Algo nos dice ya el mismo autor cuando en su postrera obra, *El Enigma y el Misterio*, reconoce que su postura es más radicalmente kantiana, por lo que se expone a perder el “derecho” de “denominarme ‘tomista’”<sup>7</sup>. No por ello deja de reconocerse, empero, en deuda con J. Maréchal, J. B. Lotz, E. Coreth y B. Lonergan<sup>8</sup>, así como de la circularidad puesta en boga por Karl Rahner en su *Oyente de la Palabra*<sup>9</sup>, autor en el que también subyace “una ‘superación de Kant’ de análogo estilo a la de Lotz y Lonergan”<sup>10</sup>. Nuestro análisis, pues, tomará como referencia a estos autores para ver hasta qué punto sigue su estela.

3) Por último, y a la luz de los análisis realizados, nos proponemos atender la evolución posterior del autor para comprobar si, en efecto, tal distancia criticista se acrecienta con el paso de los años. Será un análisis sucinto y selecto de las aportaciones más relevantes en cuestión metafísica que ahondará en la necesidad de asumir el límite antropológico. Este tercer objetivo nos viene de alguna manera impuesto por la reciente aparición de su *El Enigma y el Misterio* (2007), obra que nos brinda una inmejorable síntesis de su postrero pensamiento y, en consecuencia, una ineludible referencia para glosar la evolución global del autor.

## **B) METODOLOGÍA Y FASES DE LA INVESTIGACIÓN**

Puesto que pretendemos acercarnos críticamente a un autor, la tarea radica fundamentalmente en atenerse al texto y extraer de él los elementos básicos que estructuran

---

<sup>7</sup> *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007, p. 431, nota 73.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 430, nota 73.

<sup>9</sup> Reconoce que, en su interpretación de la ‘respuesta cristiana’ a la ‘llamada divina’ desplegada en su *La audacia de creer* (Madrid, Razón y Fe, 1971), “he seguido, en las líneas más generales, el profundo desarrollo de Rahner en *Oyente de la Palabra*” (p. 121, nota 1).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 349, nota 87.

un discurso crítico sobre el mismo. Esto conlleva huir del ensayo y la hermenéutica excesivamente subjetiva <sup>11</sup> para ‘dejar hablar’ al máximo al propio autor. Pero como también se trata de acompañar crítica y reflexivamente su voz, tendremos que articular esfuerzos argumentativos que ayuden a plasmar y discutir los elementos esenciales de su decurso <sup>12</sup>.

Hemos dividido nuestra investigación en cuatro partes. Las tres primeras corresponden a cada una de las ‘Metafísicas’ de Caffarena. En ellas se lleva a cabo un análisis de lo que el autor nos va diciendo, enfatizando oportunamente algunas cuestiones que tienen que ver con lo que allí se afirma. Así, por ejemplo, en la primera parte se hace énfasis en el problema de la corporalidad y en la pretensión misma de ‘sentido’, mientras que en la segunda son la afirmación deontológica de Dios y el espíritu de la crítica de Kant a la teología natural las cuestiones que cobran mayor protagonismo. Por lo que respecta a la tercera, la problemática del mal y su incidencia para una afirmación del ‘sentido’, así como la disputa acerca del realismo inmediato, concentrarán la mayoría de los esfuerzos ‘digresivos’.

Precisamente esta última cuestión tiene que ver, y mucho, con el telón de fondo de nuestra investigación. El análisis comparativo de la postura metafísica de los neotomistas trascendentales mencionados se realizará paulatina y oportunamente. Dado que nuestro principal objetivo es desentramar la obra metafísica de Caffarena en tanto que modelo trascendental de hacer metafísica, hemos creído conveniente ajustar la ‘cuestión’ neotomista al ritmo marcado por el análisis. Por eso la viabilidad de un realismo inmediato, por ejemplo, viene tratada en la tercera parte y no en la primera (que es donde Caffarena desarrolla su ontología fundamental) porque es precisamente en esa tercera parte donde creemos que se revela toda su importancia.

Cabe decir que donde mayores esfuerzos hemos concentrado ha sido en la explicitación del ‘esquema de analogía’ de los neotomistas señalados (segunda parte), ya que, como dice B. Montagnes, una concepción de la analogía traduce toda una concepción del ser, la causalidad, la participación, la unidad de los entes <sup>13</sup>... -en definitiva una ‘sistemática’ metafísica-, así que atendiendo a sus teorías de la analogía, todas ellas convergentes en el

---

<sup>11</sup> MAURI, M., *Metodología de la recerca a filosofia*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2001, p. 23.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>13</sup> “Etant donné la place que tient l’analogie de l’être en métaphysique, chaque doctrine de l’analogie traduit une certaine conception de l’être, de la causalité, de la participation, de l’unité des êtres dans l’être” [MONTAGNES, B., *La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*, Paris, Cerf, 2008 <sup>2</sup> (1963<sup>1</sup>), p. 12].



esquema de la atribución, no sólo se ha podido poner en perspectiva la de Caffarena, sino además adentrarse en el necesario conocimiento de la estructura de sus respectivas propuestas metafísicas.

Por último, en la cuarta parte procedemos a valorar si efectivamente Caffarena supone un paso más legítimo dentro del esquema trascendental del neotomismo, y si, precisamente por ello, su obra supone una piedra de toque para las aspiraciones de una metafísica trascendental. Prolongando los resultados obtenidos en los sucesivos análisis previos pretendemos poder mostrar ahí cómo la coherencia kantiana de nuestro autor supone no solamente un paso legítimo dentro del esquema trascendental de proceder sino, sobre todo, un serio punto de referencia para las pretensiones de tal proceder. Por eso, también en esa misma cuarta parte nos hacemos eco de la evolución posterior del autor para comprobar si realmente se da, con el paso de los años, una mayor distancia respecto a las pretensiones afirmativas de una metafísica trascendental. Si bien es allí donde recuperamos selectivamente otros textos y aportaciones del autor, a lo largo del análisis de las tres 'Metafísicas' iremos introduciendo, según convenga, referencias cruzadas que permitirán entender mejor la estructura y el desarrollo de su pensamiento metafísico.

Nuestro estudio viene precedido por un capítulo introductorio sobre la posmodernidad y por un epílogo. Empezamos por justificar este último.

Por mucho que una investigación filosófica se centre en un autor para dirimir su pensamiento, debe haber, en el fondo, una reflexión filosófica sobre ello; y más si se tiene en cuenta la comparativa de fondo que hemos pretendido hacer. A nuestro modo de ver, una de las mayores dificultades de un pensamiento metafísico trascendental como el de Caffarena es la consideración del ser como tal, por eso entendemos que su obra nos lega la necesidad de repensar si hay, más allá del trascendentalismo kantiano, alguna manera de pensar la realidad, empezando por la del sujeto. Ateniéndonos entonces a la necesidad de pensar en primer lugar el ser actual, contingente, de ese hombre real que piensa, hemos considerado oportuno aportar un ulterior epílogo 'abierto' que sugiera una posible 'hoja de ruta' para proseguir la tarea metafísica.

Por otra parte, todo texto tiene su contexto, de forma que cualquier exposición metafísica debe tener en cuenta 'su' realidad y debe poder responder a lo que allí se cuestiona. Siendo el de las 'Metafísicas' de Caffarena no precisamente halagüeño con la Metafísica como tal, la tarea parece ineludible. En consecuencia, hemos considerado oportuno hacer una previa

referencia a la 'época' en la que nace dicha propuesta, centrándonos sobre todo en su pretensión de finiquitar la Metafísica.

Por último queremos dar un par de precisiones sobre la bibliografía. En primer lugar decir que la hemos dividido en tres bloques: el primero hace referencia, evidentemente, a la obra metafísica de Caffarena y a los estudios o referencias a su obra metafísica hechas hasta el momento. El segundo bloque incluye las obras de los autores neotomistas, o relativas a ellas, aquí tratados, así como una serie de obras que constituyen nuestro punto de apoyo para desarrollar la propuesta metafísica que se propone en el 'Epílogo'. Otras obras igualmente relevantes para ello pero que no son citadas en esa postrera parte sino de forma diseminada a lo largo de la investigación (por ejemplo, la obra filosófica de K. Jaspers), también han sido ahí incluidas. El tercer y último bloque está compuesto por aquellas obras que tienen que ver con algunas cuestiones que nuestro autor trata, y, dado que estamos hablando de 'Metafísica', es fácil intuir que se podría incluir casi todo. No hemos tenido más remedio que llevar a cabo una selección.

En segundo lugar, hemos intentado aportar el mayor número de referencias de obras españolas contemporáneas. Se trata, una vez más, de una selección que busca dar relevancia a aquellas voces que tienen algo que ver con el desarrollo filosófico del autor o que guardan relación con la cuestión tratada. Consideramos que la obra de Caffarena supone para la reciente filosofía española un punto de referencia, tanto por su cantidad como, sobre todo, por su calidad y sugestivo rigor. Si antes dijimos que a Caffarena se le considera el decano de la filosofía de la religión en España es porque su obra ha servido de estímulo, contrapartida o revulsivo para muchos. Por eso nos parece justificado atender, siempre en la medida de lo posible y en virtud de su relevancia, aquellos influjos y ecos nacionales que ayuden a esclarecer el entramado de su metafísica.

### **C) 'EL CERCO TRASCENDENTAL DE LA METAFÍSICA'**

Establecidos los objetivos y las fases de nuestra investigación, sólo nos queda, antes de emprenderla, explicitar su especificidad. Que José Gómez Caffarena tenga una obra a considerar lo demuestra la existencia de una gruesa investigación doctoral sobre el conjunto de su obra publicada hace más de una década. En este sentido, pues, no somos los primeros en destinar nuestros esfuerzos a su pensamiento. La originalidad, o peculiaridad,

de nuestra investigación estriba en atenernos específicamente a su obra especulativa, concentrada en su trilogía metafísica y su reciente revisión, para ponerla en relación con uno de los movimientos metafísicos más importantes del siglo XX: el *modelo trascendental* neotomista.

En su clásico comentario a la *Crítica de la Razón Pura* establece Norman Kemp Smith tres sentidos para el vocablo *trascendental* en Kant <sup>14</sup>. El primero de ellos se refiere al conocimiento de la naturaleza y condiciones de nuestro conocimiento de los objetos; es decir, al conocimiento que constituye una ciencia de lo *a priori*. El segundo sentido hace referencia a los factores *a priori* de nuestro conocimiento, de manera que el término se amplía y adquiere una distinción respecto a lo empírico y a lo trascendente. En tercer lugar, *trascendental* también significa en Kant las condiciones que hacen posible la experiencia posible, yendo todavía más allá de ese primer sentido <sup>15</sup>. Realizando una tentativa de síntesis del común denominador que caracteriza estos tres sentidos, podemos decir que *trascendental* significa ante todo asumir la condicionalidad y el carácter antropológico último de *nuestro* conocer, de *nuestro* discurso. Porque aunque se trate de averiguar la estructura última que posibilita el conocimiento, ello se refiere en última instancia a la estructura *del* hombre y sus condiciones de posibilidad, por eso puede afirmarse que es el hombre mismo (entendido, si se quiere, como unidad ‘sistemática’ de condiciones) el primer y último condicionante <sup>16</sup>. De lo contrario no se entendería por qué Caffarena señala que asumir el modelo trascendental de filosofar es sostener tácitamente que la razón humana está ‘bien’ constituida <sup>17</sup>, es decir, que el condicionamiento antropológico no desvirtúa su alcance. En resumidas cuentas, *trascendental* quiere decir en nuestra investigación el retrotraimiento de la razón metafísica al ámbito de lo antropológico.

Sin embargo, probablemente los actuales no sean ‘buenos tiempos’ ni para *la* Razón ni para *la* Metafísica, pues no pocos sostienen todavía que “*reclamar de la filosofía que aborde la cuestión del ser u otros temas principales de la metafísica occidental es propio de una fe primitiva en el material. Sin*

---

<sup>14</sup> *Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Atlanta, Humanities Press International, 1992<sup>3</sup> (1918<sup>1</sup>), pp. 74-76.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 76 y p. 238.

<sup>16</sup> “*Hemos de recordar primeramente que el kantismo no pretende ofrecernos un sistema de conceptos que recoja lo más perfectamente posible la estructura ontológica del mundo real, sino que se presenta como una ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón*” (LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona, EUNSA, 1973, p. 60). Esto no significa para el autor que la obra de Kant sea una filosofía de la subjetividad; “*el problema crítico es el problema de la objetividad*”, sostiene (*Ibid.*, p. 59). Con todo, admite que la reflexión de la subjetividad “*no se orienta directamente al objeto, sino a la relación de la objetividad del objeto con la subjetividad del sujeto (es, podríamos decir, trascendental, no trascendente)*” (*Ibid.*, p. 58).

<sup>17</sup> “*Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana*”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 30 (2004), p. 41.

*duda, ella no puede sustraerse a la dignidad de esos temas, pero no hay confianza en que le corresponda el tratamiento de los grandes objetos (...). La problemática filosófica tradicional se ha de negar”*<sup>18</sup>. Sería una larga y exigente tarea, y motivo de no pocas y pertinentes investigaciones, justificar por qué cabe hablar todavía hoy de Metafísica. Nosotros nos atenemos a lo dicho por Zubiri: la Metafísica no es distinta de la filosofía misma; por eso, más allá de los resultados que vayamos obteniendo a lo largo de nuestro trayecto, cualquier intento especulativo de envergadura temática y crítica que nazca del asombro del ser, como es el de José Gómez Caffarena, merece ser considerado. Como sostiene el propio Zubiri, “*la metafísica y lo metafísico no es algo que está ahí, sino que*”, al igual que la filosofía misma, “*hay que hacerlo. Y esta es la dificultad: hay que hacer la metafísica*”<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> ADORNO, Th., *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005, p. 27.

<sup>19</sup> ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales...*, op. cit., p. 32.





## **PROLEGÓMENOS**





# CAPÍTULO 1

## POSMODERNIDAD Y METAFÍSICA: ¿CRISIS O PERVIVENCIA?

“El hombre hace Metafísica cuando busca una orientación radical en su situación”, decía Ortega y Gasset <sup>20</sup>. Y, sin embargo, el contexto cultural del último tercio del pasado siglo viene marcado por un conjunto de sensibilidades que, aglutinadas bajo el nombre de *posmodernismo* <sup>21</sup>, hicieron especial hincapié en la necesidad de poner en crisis la tradición recibida, algo de cuyos efectos no se libró, precisamente, la Metafísica. “Vivimos una crisis cultural en la que hay que insertar la quiebra y pretendida defunción del pensar metafísico (...)”, decía Jesús Conill en 1988, por eso entendía que “la metafísica es problema dentro de la profunda crisis cultural; y es este el nivel más profundo en que puede y debe plantearse, si se quiere evaluar el sentido de la crisis y si se aspira a remontarla” <sup>22</sup>.

El presente capítulo pretende analizar las implicaciones que algunas concepciones posmodernas tienen para la Metafísica, concretamente la ontología débil (G. Vattimo), la crisis del metarrelato fundante (Lyotard), el capitalismo exagerado (Jameson) y la crisis del lenguaje ‘objetivo’ (Derrida), que constituyen el contexto inmediato de la trilogía de Caffarena. Será un repaso, sumario, centrado en los aspectos estructurales fundamentales. Después de este primer momento, trataremos de saber si estas ideas pueden comportar el colapso total de la Metafísica, de una metafísica, o si en sí mismas son ‘metafísicas’. El objetivo de éste segundo episodio será poner de relieve que el posmodernismo, como toda concepción de ‘la’ *realidad*, asume en sí postulados metafísicos.

Sin querer iniciar un debate sobre la esencia de la Metafísica, sin duda necesario aunque desbordante para lo que nos proponemos, diremos que se entiende por ella el discurso que, desde el asombro por la efectividad de lo real, se pregunta por su estructura, sea el objeto de ésta la ‘efectividad’ de la realidad como tal o la naturaleza de una región o fenómeno de la misma, con la pretensión de que sus análisis sean verdaderos, esto es, que den cuenta de lo que *es*. Dado que el descubrimiento de dicha estructura conlleva asimismo establecer qué ‘principios’ la sustentan últimamente, “es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas [...]”, de modo que “es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia

<sup>20</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Ed. Alianza, 1999, p. 26.

<sup>21</sup> JAMESON, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 20.

<sup>22</sup> CONILL, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 13.

teórica es la verdad (...) Pero no conocemos lo verdadero sin conocer la causa”<sup>23</sup>, de ahí que todo ejercicio filosófico que pretenda arrojar ‘verdades’ deba aclarar antes *su* sustento, *su* filosofía ‘primera’<sup>24</sup>.

## A- ¿QUÉ ES LA POSMODERNIDAD?

Cuando se intenta caracterizar una época existe el riesgo de simplificar o hiperbolizar en exceso alguno de sus aspectos; más si se trata de un momento próximo en el que la perspectiva histórica todavía no ha efectuado su labor. Hasta hay quines sitúan nuestro tiempo más allá de la posmodernidad, como por ejemplo el sociólogo Gilles Lipovetsky, quien manifiesta el convencimiento de que estamos en una época ‘hypermoderne’<sup>25</sup> en la que todo se ha llevado al extremo: hiperindividualismo, hipercapitalismo, hipersolvencia. Pero lo cierto es que, estemos o no en ella, las secuelas de la posmodernidad todavía son una realidad, sobre todo para la cuestión que aquí nos ocupa<sup>26</sup>. Quizá su espíritu no sea tan palpable como antaño, pero muchos posicionamientos teóricos diluidos, fragmentarios y explícitamente antisistemáticos, beben directamente de su manantial.

El origen del vocablo *posmodernidad* se remonta a finales de los años 70, concretamente al discurso arquitectónico que reaccionaba contra el estilo *internacional*, pero rápidamente vino a significar la fragilidad de la racionalidad y de las grandes ideologías de la historia<sup>27</sup>. El discurso que posteriormente se ha ido configurando constata o quiere hacer constatar el

---

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 983b, Madrid, Ed. Gredos (ed. trilingüe de García Yebra), 1982, p. 19; *Met. 993b-994a*, pp. 86-87. El Estagirita, empero, no denomina a tal ‘ciencia’ Metafísica, sino Sabiduría (BERTI, E., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma, EDUSC, 2008<sup>2</sup>, pp. 36ss.).

<sup>24</sup> Dice HEIDEGGER que la Metafísica es una trans-interrogación (*Hinausfragen*) más allá de lo ente que retorna después a él para ‘recuperarlo’ (*zurückzuerhalten*) conceptualmente en cuanto tal [Cf. “¿Qué es Metafísica?”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007, p. 105 (ed. orig.: “Was ist Metaphysik”, *Wegmarken G.A.* 9, Frankfurt, V. Klostermann, 2004<sup>3</sup>, p. 118)]. A partir de ahí, y aunque Heidegger no lo considerara así, nos parece plausible el clásico planteamiento que establece el ejercicio especulativo como un despliegue desglosable en dos episodios: en primer lugar, una clarificación de la estructura fundamental de lo óntico (*ontologia*) a partir de lo cual proceder, en segunda instancia, a la pregunta por su ‘causa’ (*analogia entis*).

<sup>25</sup> *Les temps hypermodernes*, Paris, ed. Grasset, 2004, pp. 76-78. La totalidad del libro es un desarrollo de esta tesis.

<sup>26</sup> Para Gianni VATTIMO todavía ‘hoy’ cabe hablar de posmodernidad (Cf. “Posmodernismo: ¿una sociedad transparente?”, en VV. AA., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 2003, p. 9).

<sup>27</sup> JAMESON, F., *El posmodernismo...*, op. cit., pp. 11-12; LIPOVETSKY, G., *Les temps...*, op. cit., p. 69. Es interesante notar que Gianni VATTIMO, uno de los más importantes pensadores de la posmodernidad, subraya el hecho que es F. Nietzsche quien en el fondo inicia la posmodernidad; por ejemplo con el concepto del eterno retorno, con el que se rompe la idea de ‘historia lineal’ y, por lo tanto, la de progreso (Cf. *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 145-150). Para Vattimo es en la posmodernidad cuando se consume el nihilismo (Ibíd., p. 23).

fracaso del proyecto moderno <sup>28</sup>, llegando incluso a erigirse como un fenómeno antimoderno <sup>29</sup>.

¿Y qué es lo propiamente ‘moderno’? Por lo general se entiende por Modernidad aquel momento cultural que asume, fundamentalmente, una ilimitada confianza en la *razón* y una aguda conciencia histórica (con la consecuente idea de *progreso*) en el seno de la subjetividad *libre*. En concreto, el proyecto moderno expresaba en sí mismo el anhelo de establecer una ciencia objetiva, una moralidad laica no teónoma y una estética igualmente autónoma, y, sobre todo, como dice Habermas, influir en la vida diaria de sus contemporáneos, en ‘el mundo de la vida’ <sup>30</sup>.

Con el oleaje de la posmodernidad estos ideales se han diluido, y con ellos también la Metafísica <sup>31</sup>. Una situación ante la que no debe haber una concesión a la nostalgia, dice Lyotard, pues debe asumirse que se está en una época en la que el concepto mismo de historia –de origen judeocristiano– ha desaparecido y donde la guerra al ‘todo’ ha sido declarada <sup>32</sup>. A pesar de encontrarnos ante un fenómeno complejo con muchos matices, ‘lo’ posmoderno tiene, sin embargo, unas directrices claras y bien definidas <sup>33</sup>: fin de la supremacía de la razón (disolución de su esencia en un simple ‘juego de lenguaje’) que desemboca en el irracionalismo <sup>34</sup>; fin de la conciencia histórica; desconfianza y sospecha hacia cualquier tipo de valor –exceptuando quizás el valor del mercado, añadimos nosotros–; fin de la subjetividad y disolución del hombre (Foucault); y fin de la idea de libertad comprometida.

Tal crisis de la razón no se ciñe sólo al plano estrictamente filosófico. Milan Kundera, uno de los escritores más representativos de la posmodernidad, ha entendido la Modernidad como un puente entre la fe irracional y la irracionalidad de un mundo sin fe <sup>35</sup>. Por eso, liquidada la Modernidad y su ideal, la irracionalidad aparece como lo que *últimamente* constituye la realidad.

---

<sup>28</sup> GÓMEZ CAFFARENA, José, *Raíces culturales de la increencia*, Madrid/Santander, Cuadernos Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1988, p. 36.

<sup>29</sup> Así deja constancia Jürgen HABERMAS [“Modernidad versus Posmodernidad”, en PICÓ, J. (ed.), *Modernidad y Posmodernidad*, Madrid, Ed. Alianza, 1988, p. 87].

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 95.

<sup>31</sup> FORMENT, Eudald, *Lecciones de Metafísica*, Madrid, Rialp, 1992, p. 41.

<sup>32</sup> *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 25-26 y p. 90.

<sup>33</sup> FORMENT, E., *Lecciones...*, op. cit., pp. 42-47.

<sup>34</sup> El ideal moderno de una racionalidad central de la historia ha desaparecido, dice Gianni VATTIMO (Cf., “Posmodernismo...”, cap. cit., p. 17).

<sup>35</sup> Cf. TORRALBA, Francesc, *Geografía de l’absurd*, Lleida, Pagès Eds., 1993, p. 93.

## B- LA 'TÓPICA' POSMODERNA

### B-1. Apología de la verdad débil (G. Vattimo)

La reflexión sobre la verdad ha estado presente en todas las tradiciones del pensamiento. La historia de la Metafísica, el corazón mismo de la disciplina filosófica, ha sido testigo de numerosas propuestas, siendo la prevalente aquella que ha vinculado la verdad con el ser (especialmente en el medioevo -San Agustín <sup>36</sup> o Santo Tomás <sup>37</sup>). También la teoría del conocimiento ha hecho de la verdad objeto de su reflexión, y *generalmente* se ha establecido que la verdad es esencialmente la adecuación entre el intelecto y la cosa <sup>38</sup>. Por cuanto se refiere a la posmodernidad puede decirse que, en general, se ha enfatizado el carácter relativo, problemático e incluso superficial de la verdad.

Según Gianni Vattimo, nuestra época está determinada por la presencia de los *mass media*, lo que provoca que la sociedad sea mucho más compleja -que no más autoconciente de sí misma, como podría suponerse. Estamos ante una explosión de la pluralidad y el fin de la visión unitaria que, al intensificar las posibilidades de información, hace menos posible pensar *una* realidad. Ésta debe ser concebida como un cruce de múltiples imágenes, interpretaciones, reconstrucciones, que emiten los medios de comunicación, los cuales, como tales, no tienen ninguna coordinación central. Por eso, 'lógicamente, no podemos hablar de un 'principio de realidad' <sup>39</sup>.

A este hecho hay que unir el fin de la conciencia histórica: si no hay un principio de realidad, tampoco hay conciencia de pertenecer a una realidad unitaria y conectada, a la 'Historia'. Es ilusorio pretender que exista un punto de vista unitario y amplio que incluya y unifique las otras visiones (arte, literatura, guerras,...) <sup>40</sup>, y más teniendo en cuenta que la sociedad de comunicación comporta una simultaneidad de momentos, una deshistorización de la experiencia <sup>41</sup>. Consecuentemente, la idea de progreso queda también en entredicho y sin valor real, ya que sin una idea 'fuerte' -*moderna*- de historia no puede haber progreso propiamente dicho <sup>42</sup>.

---

<sup>36</sup> *Confesiones*, VII, cap. 15.

<sup>37</sup> *Summa Th.*, I, 16, 3.

<sup>38</sup> GUZMÁN, Lorenzo De, *El problema de la verdad*, Barcelona, Ed. Herder, 1964, p. 71. Sin embargo, Immanuel Kant considera esta afirmación como imposible en sí misma dada la diversidad de objetos y, por lo tanto, de conocimientos (*KrV*, A 58).

<sup>39</sup> VATTIMO, G., "Posmodernismo...", cap. cit., pp. 12-15.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 9-11.

<sup>41</sup> *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 17.

<sup>42</sup> "Posmodernismo...", cap. cit., p. 12; *El fin...*, op. cit., pp. 92-93.

Todo este preámbulo hace comprensible para Vattimo la imposibilidad de una verdad última. Siguiendo lo que dice Nietzsche, el mundo verdadero se ha convertido en una fábula. No hay *autenticidad* (denotación que aporta la Metafísica, según dice Vattimo) en la experiencia porque solamente se puede aspirar a una ‘fabulización’ del mundo <sup>43</sup>. Junto a Nietzsche también Heidegger (los dos referentes de Vattimo) muestra que el *ser* no es estable, por eso no nos queda más remedio que asumir la posmodernidad como un nihilismo consumado, aprovechando, a lo sumo, las oportunidades positivas que éste ofrece -que pasan, indispensablemente, por la apertura a una comprensión de la verdad que no sea metafísica <sup>44</sup>.

Sin embargo, ante tal in-estabilidad de la verdad, de la experiencia y del mundo, la Metafísica reacciona violentamente intentando restablecer el principio primero como ‘fundamento’ del que todo depende. Pero la disciplina metafísica resulta ser un instrumento innecesario, y así, la *dialéctica* cede ante el ‘pensamiento de la diferencia’ que decae y se transforma en ‘pensamiento débil’; ya no hablamos de superación, sino que nos referimos sólo a la caída ‘distorsionada’ del pensamiento como resultado del proceso <sup>45</sup>. Entramos así en un contexto *ultrametafísico* que, si bien continúa utilizando nociones metafísicas, las distorsiona y las rebaja haciendo de la caducidad el verdadero trascendental de cualquier experiencia. Es decir, es un pensamiento que no busca ninguna fundamentación, sino poner de manifiesto el carácter *des-fundado* de la experiencia <sup>46</sup>. Por eso si podemos hablar de una *nueva ontología* que nos ayude a afrontar el tránsito hacia este nuevo estado *ultrametafísico*, ésta deberá ser una ontología acorde con el nuevo estado de la cuestión: una ontología débil <sup>47</sup>.

Vattimo concibe la verdad como algo *retórico*, como la aceptación de las reglas de verificación por parte de un colectivo y el resultado de su proceso interpretativo. El *ser* ya no es nada estable, es solamente una transmisión <sup>48</sup>, por eso el pensamiento sobre el ‘ser’ no podrá ya reivindicar, como tal, aquella supremacía -sobre la ética o la praxis social, por ejemplo- que se atribuía. De esta forma la moralidad que de ahí emerja sólo podrá ser

---

<sup>43</sup> *El fin...*, op. cit., pp. 28-32. La misma idea de ‘fundamento’ se disuelve, aunque no sólo desde un punto de vista lógico, sino también semántico (p. 149).

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>45</sup> “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en VATTIMO, G. y ROVATTI, P. A. (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 27-31.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, pp. 33-34. Siguiendo a Heidegger, “no hay ningún Grund, ninguna verdad última; sólo hay aperturas históricas” (*El fin...*, op. cit., p. 154).

<sup>47</sup> VATTIMO habla de la ontología heideggeriana también en este sentido, seguramente con la intención de buscar un posible referente para la suya (*Ibíd.*, p. 80).

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 155.

enfocada desde del punto de vista de los bienes y no de los imperativos, puesto que no se fundamenta en ningún proyecto legitimado por un principio último <sup>49</sup>. Con todo, para Vattimo hay que concebir la posmodernidad como la posibilidad de desarrollo y promoción ‘de aquello’ humano <sup>50</sup>.

## B-2. El fin del ‘metarrelato’ (J-F. Lyotard)

A lo largo de la reciente historia del pensamiento ha existido siempre un vivo interés por el estudio de la esencia del lenguaje, pero ha sido en tiempos más cercanos (la filosofía analítica y la nueva hermenéutica, por ejemplo) donde se han dedicado los mejores esfuerzos a discernir su naturaleza última y la relación que guarda con la esencia de ‘lo’ humano.

En su libro titulado *La condition postmoderne* (1979) pretende Jean-François Lyotard estudiar la condición del saber en las sociedades desarrolladas <sup>51</sup>. Su punto de partida es ‘identificar como posmoderna’ la incredulidad hacia los *metarrelatos* y comprobar que tanto la crisis de la filosofía metafísica como de la institución universitaria de la que depende, tienen relación directa con el desuso en el que ha entrado el dispositivo metanarrativo de legitimación <sup>52</sup>, entendiendo por legitimación el proceso mediante el cual un legislador se siente autorizado a promulgar *una ley* como una norma <sup>53</sup>.

Para Lyotard una cosa está clara: el artista y el escritor posmoderno trabajan sin reglas, de aquí el carácter de *acontecimiento* de las obras resultantes <sup>54</sup>. Ya no es posible formar combinaciones lingüísticas necesariamente estables porque una vez el gran relato ha perdido credibilidad, se diluye el modo de unificación que se les aplica –sea aquél un relato especulativo o de emancipación <sup>55</sup>. Por eso el ideal ‘de un’ lenguaje está en crisis. Las reglas del lenguaje, o más bien los ‘juegos de lenguaje’, no tienen legitimación por sí mismas, ya que éstas son el resultado de un consenso (G. Vattimo). De este modo la modificación de

---

<sup>49</sup> “Dialéctica...”, cap. cit., pp. 38-41; *El fin...*, op. cit., p. 122. La experiencia moral ya no la podremos sentir como una decisión entre valores totales (*El fin...*, op. cit., p. 57).

<sup>50</sup> *El fin...*, op. cit., p. 19.

<sup>51</sup> LYOTARD, J-F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 9.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>54</sup> *La posmodernidad...*, op. cit., p. 25.

<sup>55</sup> *La condición...*, op. cit., p. 10 y p. 73.

una regla modifica el ‘juego’ lingüístico (la conversación no deja de ser, en este contexto, un intercambio de jugadas -enunciados- de cariz combativo, agonístico).

Pero para poder hablar de ‘sociedad’ hace falta que se den juegos de lenguaje capaces de asegurar la ‘relación’, desde lo cual se extrae que ‘la’ sociedad, como tal, está constituida por las diferentes jugadas de lenguaje <sup>56</sup>. La conexión existente entre el relato y la sociedad es para Lyotard *fundamental*: el relato transmite las consecuencias (reglas) pragmáticas de la sabiduría popular, que son las que constituirán los lazos sociales. Por eso la autoridad de los relatos siempre ha venido dada por sí misma, pues son ellos los que definen –discriminan – la naturaleza de la ‘cultura’ y cómo pertenecer a ésta. Están de por sí legitimados: es el relato el que proporciona una selección consensuada de saberes que permiten una cohesión social <sup>57</sup>.

Dado que en las sociedades modernas los juegos de lenguaje se han institucionalizado – agrupados por ‘jugadores’ profesionales-, se da una exteriorización de la relación entre saber-sociedad. Como consecuencia se establece una tensión entre sociedad e institución y un aislamiento de la propia institución (por ejemplo la científica) respecto a las otras (por ejemplo la sociológica) porque los criterios ya no son los mismos y, por ende, las ‘reglas del juego’ (lingüístico) divergentes <sup>58</sup>. Por eso cabe preguntar: si las reglas del juego son en todo caso inmanentes al mismo juego, ¿quién tiene el derecho para decidir sobre *toda* la sociedad? <sup>59</sup>

La filosofía se ha tomado muy en serio esta cuestión; de hecho, ella misma ha intentado unificar las reglas del juego en un gran relato. En este sentido la ‘universidad’ es especulativa, y por lo tanto *filosófica*, porque pretende reunificar la diversidad de los diferentes conocimientos dispersos en las ciencias particulares por medio de un juego de lenguaje que los enlace como diferentes momentos en el acontecer del pensamiento en una *metanarración* racional. Un metarrelato que, a su vez, ‘tiene’ que contar con la formación de un metasujeto que legitime su concreción en las ciencias particulares (y sus instituciones). Pero hoy día la subjetividad se ha atomizado (‘un’ pueblo, ‘una’ sociedad, ‘una’ comunidad,...) y el saber ha pasado a estar al servicio de la fragmentación. Por ello entiende Lyotard que la única legitimidad que le queda es la que le permite realizar la moralidad, de

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 25-28 y p. 37.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 45-50. El saber se tiene que entender no sólo como un saber denotativo, sino también como la cotidianidad de saber-vivir, saber-escuchar, etc.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 53-56.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 60.

forma que el privilegio otorgado a los enunciados prescriptivos, que son los que formula el sujeto práctico, hace que éstos se independicen completamente de los enunciados de ciencia y pasen a ser únicamente informativos para el sujeto citado <sup>60</sup>.

Hay, pues, una irremediable diseminación de los juegos de lenguaje imposibles de subsumir. Y puesto que no hay quien los aglutine todos, solamente podemos pensar en una pluralidad de sistemas formales que lograrán sendas legitimaciones a través de la propia práctica lingüística e interacción comunicativa, antes ya descrita <sup>61</sup>.

En este contexto de fragmentación para Lyotard cabe una referencia a la cuestión del ‘poder’. Según dice, estamos en una sociedad donde la hegemonía de la informática <sup>62</sup> es evidente, con lo que nos encontramos ante una serie de prescripciones que afectan a los enunciados susceptibles de ser catalogados como ‘saber’. Éste, que se ha convertido en un valor de uso (la *Bildung* está en un claro des-uso), se producirá para ser vendido, de forma que el saber será un medio para la consecución de poder y las estrategias nacionales irán encaminadas también hacia un mayor control de la información <sup>63</sup>. El derecho a decidir qué es saber y qué conviene discriminar es ahora más que nunca una cuestión gubernamental, abandonándose cualquier legitimación idealista que pueda afectar al nuevo marco global de objetivos: el poder. Así, los saberes que no demuestren su competencia (valor) y contribución a un mayor rendimiento del sistema se verán excluidos de las fuentes de financiación estatal <sup>64</sup>. Ciertamente este nuevo escenario comportará un conflicto entre aquellas instituciones del saber que no se rigen por el principio de valor, como por ejemplo la ciencia -que se rige más bien por el principio de paralogía (una jugada nueva en la pragmática de los saberes de la cual no sabemos su importancia y que implica una imprevisibilidad de los descubrimientos)<sup>65</sup> -, y que comporta una antítesis a la estabilidad del sistema y su pretensión de metarrelato <sup>66</sup>, pero en todo caso la sociedad fragmentada

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 78 y p. 82.

<sup>62</sup> Con el advenimiento de esta nueva era muchos roles ‘tradicionales’ se han visto directamente interrogados. Por ejemplo, en el caso del profesor –tarea *herida de muerte*–, donde el hecho de estar ante un contexto en el que los datos se guardan en centrales o bancos que están a disposición del estudiante, le permite a éste poder extraer la información anhelada con sólo acertar la ‘fórmula’ correcta (*Ibid.*, pp. 89-98).

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 15-19.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 108-111.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 115. Lyotard propone una salida a este conflicto con la cual tanto ‘ciencia’ como ‘Estado’ se darían por satisfechos. Propone un libre acceso a la información desde el cual, y por agotamiento de posibilidades, se podrá llegar a posiciones de equilibrio de mínimos (*Ibid.*, p. 119).



queda subyugada a un nuevo fundamento último, el poder, que no sólo es ajeno al saber, sino que incluso llega a postularse como su ‘enemigo’.

### **B-3. Capitalismo, posmodernidad y estética (F. Jameson)**

Precisamente sobre el poder actual, el capitalismo ‘avanzado’, y su relación con la posmodernidad ha trabajado F. Jameson. La idea de una historia progresiva y superadora, el anhelo de plenitud y de libertad, la utopía en una sociedad en la que el objetivo fuera el bien humano o la armonía entre ‘mundo’ y ‘hombre’, son entendidos hoy en día como reliquias de un pasado que idealizaba, quizá inocentemente, el hombre. Con todo, la historia y su devenir continúan, y la nuestra no deja de ser una ‘época’, un ‘tiempo’, un conjunto de sucesos que articulan una conciencia determinada del tiempo y del espacio. La cultura posmoderna, como cualquier otra, está en un aquí y un ahora, por eso el posmodernismo debe entenderse no sólo como un espacio meramente cultural, sino también histórico: la expansión desmedida del capitalismo. Y todavía más, para Jameson hay que interpretar el mismo posmodernismo como una toma de posición – política - frente el capitalismo multinacional actual <sup>67</sup> .

Tal y como dice Lipovetsky, en la sociedad actual –donde se ha consumado la apoteosis del consumismo <sup>68</sup>- el ‘movimiento’ posmoderno ya no juega un papel escandalizador, ya no provoca a la sociedad. Ha sido incorporado e institucionalizado a la cultura ‘oficial’ e integrado en la producción frenética de nuevas mercancías estéticas obteniendo por ello un espaldarazo institucional (fundaciones, museos, subvenciones y otras formas de mecenazgo). Para Jameson esta nueva relación entre la sociedad y el ‘movimiento’ posmoderno es radicalmente diferente a la existente en la modernidad, donde la cultura jugaba un papel que incomodaba a la estructura imperante y despertaba aquellas zonas reprimidas del inconsciente social <sup>69</sup> .

En la esfera propiamente artística ahora encontramos escenas superficiales sin afectividad humana en las cuales los personajes aparecen mercantilizados. Compárese, por ejemplo, la obra de Warhol con las más explícitamente modernas, como ‘El grito’ de Munch, y se concluirá que en la obra genuinamente posmoderna el mundo interior angustiado y

---

<sup>67</sup> JAMESON, F., *El posmodernismo...*, op. cit., p. 14 y p. 109.

<sup>68</sup> *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama (Compactos), 2003, p. 10.

<sup>69</sup> *El posmodernismo...*, op. cit., pp. 15-19.

expresado –algo típicamente moderno- queda relegado y despreciado por ser considerado algo metafísico e ideológico. La profundidad es sustituida cada vez más por una multiplicidad de superficies, y, así, la alienación del sujeto moderno queda reemplazada por su fragmentación. Es la muerte del sujeto y el descentramiento de la *psyché*: los sentimientos pierden su referencia al *yo-mónada/ burgués* quedando, como tales, en una total impersonalidad <sup>70</sup>.

Con el fin del sujeto moderno y todo ‘ideal’ (como ejemplo el de un estilo artístico único: la vanguardia) también se finiquitan todas sus patologías: neurosis, depresiones vitales, delirios de grandeza. El estilo personal es ahora una reliquia del pasado y el ‘*pastiche*’ deviene la nueva pauta: es decir, la pluralidad y multiplicidad de estilos, la imitación de estilos caducos y máscaras de la realidad anacrónicas, y la incapacidad para desarrollar una genuina propuesta (quizá como reacción al exceso moderno de *un* estilo único e inequívoco). Esto explica para Jameson el rebrote del eclecticismo y los movimientos *neo* -donde lo que prevalece es el valor de cambio y no el de uso-, así como de la cultura *retro* <sup>71</sup>. Sin embargo, la nueva ‘indagación’ histórica (como por ejemplo la novela histórica) no deja constancia de lo que fue supuestamente el mundo real ni reconstruye lo que *podría* haber sido, sino que lo que representa es *nuestro* pasado, nuestra idea de aquel tiempo más o menos remoto. Es nuestra proyección –al estilo platónico- de nuestros prejuicios e imágenes *pop* hacia el pasado que da como resultado unos ‘simulacros’ <sup>72</sup>. Esta ruptura del significante, que comporta una incapacidad por unir el pasado, presente y futuro, hace que el sujeto quede incapacitado para poder unir los diferentes tiempos de su vida (biografía) y, por lo tanto, reducido a un conjunto inconexo de vivencias (discontinuidades) <sup>73</sup>.

Con todos estos condicionantes (pérdida de la subjetividad, pérdida del ideal estético, incapacidad por escribir el pasado y también la propia vida), el mundo amenaza en convertirse en un espacio de piel satinada donde la idea de sublime no se halle en la naturaleza, entendida como aquella alteridad al ‘yo’ que lo interpela en medio del terror, sino en la nueva pigmentación pálida mundana en la que todavía hay que situar *qué* es nuestro ‘otro’. Una alteridad que de algún modo ya se halla en la inmensidad de las instituciones económicas y sociales del sistema mundial capitalista, las cuales, aun no siendo muy perceptibles, sí constituyen una amenaza -de hecho, su poder y su red de control se

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 30-39.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 41-47.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 64.

pueden entrever a través de la gran envergadura tecnológica de nuestros días <sup>74</sup>. ‘El hombre’ (si es que todavía podemos hablar de una esencia humana) ya no es la medida de todas las cosas.

Aun así, la valoración final que hace Jameson del posmodernismo huye de cualquier condena de cariz moral, ya que entiende que el moralista está tan integrado en su tiempo que no puede abstraerse de la ‘contaminación a la que quiere criticar’ <sup>75</sup>. Pero a pesar de que conceda que en el posmodernismo se pueden suceder nuevas maneras de pensar y percibir que enriquezcan nuestra percepción, como sucede, por ejemplo, con la noción misma de *diferencia* (aplicada al texto) <sup>76</sup>, el alcance de las implicaciones sociales y políticas del posmodernismo está fuera de toda duda. Por eso concluye el libro aquí citado (publicado el 1984) con una reflexión al respecto; dice: “*un nuevo arte político –si tal cosa fuera posible- tendría que arrastrar la posmodernidad en toda su verdad, es decir, tendría que conservar su objeto fundamental –el espacio mundial del capital multinacional- y forzar al mismo tiempo una ruptura con él, mediante una nueva manera de representarlo que todavía no podemos imaginar: una manera que nos permitiría recuperar nuestra capacidad de concebir nuestra situación como sujetos individuales y colectivos y nuestras posibilidades de acción y de lucha, hoy neutralizadas por nuestra doble confusión espacial y social*” <sup>77</sup>.

#### **B-4. La crisis del lenguaje (J. Derrida)**

Para algunos historiadores de la reciente filosofía Jacques Derrida es uno de los pensadores más influyentes del posmodernismo <sup>78</sup>. Su filosofía gira alrededor de un concepto propio, la *deconstrucción*, cuyo radio de acción se extiende a todo el lenguaje. Dicho concepto, sin embargo, no puede ser definido, puesto que no se trata de un método sino de una estrategia de lectura a partir de la cual *uno* se fija en aquellas zonas menos ‘vigiladas’ del

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, pp.77-78 y pp. 85-86.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, pp. 102-103.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 73. Sobre esto último hay que tener en cuenta que Jameson aplica métodos dialécticos en sus análisis y por eso observa elementos positivos en este estado adelantado del capitalismo. Jameson propone también considerar las ideas ‘progresistas’ del posmodernismo del mismo modo que Marx lo hizo con la reunificación del espacio de los mercados nacionales o Lenin con la red imperialista mundial (p. 110).

<sup>77</sup> *Ibíd.*, pp. 120-121.

<sup>78</sup> Cf. ABBAGNANO, N., FORNERO, G., *Historia de la filosofía vol. IV (2a parte)*, Barcelona, Ed. Hora, 1996, p. 911.

texto -las notas a pie de página o las ideas menos relevantes del texto- convirtiéndolas en lo ‘central’<sup>79</sup>.

Si antes decíamos que para Lyotard la validez de un lenguaje se reducía a la aceptación del paradigma que formula las reglas concretas de aquella concreción (‘juego’), para Derrida el lenguaje no es otra cosa que *resbalones* textuales y malentendidos de significado. Ya la propia esencia del lenguaje marca una distancia entre el sujeto (emisor) y el mensaje emitido, pues el emisor y el receptor no comparten ni un espacio ni un tiempo unívoco, por lo que todo significado se da ‘desde lejos’. Por eso ya no podemos hablar de un significado trascendental o de una referencia objetiva: estamos abocados a una pluralidad de *interpretaciones* (malentendidos) entre las que no hay ninguna jerarquía posible -aunque de ello tampoco podemos extraer un relativismo, ya que ésta sería ya una realidad objetiva unívoca<sup>80</sup>.

En todo este proceso de deconstrucción hay un concepto clave, la *differance*<sup>81</sup>, que relega la lengua y el significado al mero producto del conjunto de diferencias entre emisor mensaje-receptor<sup>82</sup>. Sin embargo, no cabe entender esta propuesta como un nuevo discurso filosófico, puesto que, como hemos dicho, se trata de una ‘estrategia finalmente sin finalidad’ -que, eso sí, constituye lo más irreductible de nuestra ‘época’<sup>83</sup>. No podemos entender la diferencia sino como el origen no-lleno, no-simple, estructurado y diferente de las diferencias, a partir del cual ya no podemos aplicar la misma palabra ‘origen’ como tal<sup>84</sup>. Derrida sostiene claramente la inexistencia de algún mensaje último tras esta palabra, de modo que tampoco podemos hablar de ‘fundamento’. Es más, hay que poner en cuestión el *nombre* del nombre, por eso el nombre único (cómo podría ser el ‘ser’) ya no es posible. También para Derrida toda esta ruptura, toda esta deconstrucción, no se tiene que encarar desde la nostalgia de la pérdida de la patria del pensar; se puede también afirmar a la manera nietzscheana: con una danza y una sonrisa<sup>85</sup>.

---

<sup>79</sup> GONZÁLEZ MARÍN, C., “Presentación”, en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Ed. Cátedra, 1989, p. 10.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, pp. 11-12.

<sup>81</sup> Derrida escribe conscientemente con ‘a’ -cuando por ortografía tendría que escribir con ‘e’- como muestra de esta nueva estrategia de lectura (Cf. ABBAGNANO, N., FORNERO, G., *Historia...*, op. cit., p. 923).

<sup>82</sup> DERRIDA, J., “La differance”, *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 46. Dice más adelante: “*En una lengua, en el sistema de la lengua, no hay más que diferencias*” (*Ibíd.*, p. 47).

<sup>83</sup> *Ibíd.*, pp. 42-43.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 47.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, pp. 61-62.

Otro concepto derridiano fundamental, que guarda relación con lo dicho, es el de *metáfora*. Se trata de un filosema <sup>86</sup> que es lo propio del hombre – siguiendo a Aristóteles, “*lo propio del hombre es, sin duda, poder hacer metáforas*” <sup>87</sup> – según su genio o naturaleza. Como tal, la metáfora es un juego que escapa a toda delimitación filosófica puesto que ésta se constituye de ‘metáforas’ <sup>88</sup>, y dado que la filosofía está más en la metáfora que no ésta en la primera, todo intento filosófico de salida de sí mismo para ‘decirse’ pasa indefectiblemente por la metáfora <sup>89</sup>.

Respecto a su plasmación, las metáforas escapan, en sí, a la sintaxis, dando lugar a un texto que no se agota en la historia de su sentido, por ello, dada su propia naturaleza, hace falta hablar, en todo caso, de metáforas. A esto se le contrapone el sueño de la filosofía, que es la unificación y reducción a una jerarquía (‘fundamental’, ‘original’, ‘principiada’) de toda esta diversidad. Para Jacques Derrida, la Metafísica –entendida como *mitología blanca*- es expresión de este afán totalizador y una resistencia a la diseminación de las metáforas <sup>90</sup>.

Tanto ‘*differance*’ como ‘metáfora’ evidencian para Derrida que las fronteras entre validez o invalidez del lenguaje (si se concede que todavía podemos hablar de ‘lenguaje’, dice) se derrumban. Todo desemboca en un malentendido, en un solipsismo de significado, en una metáfora polisémica, y así el ‘mundo’ como entidad (lingüística, ontológica, psicológica) se derrumba, quedando solamente ante nuestros ojos las ruinas de su frío desvanecimiento.

### C- POSMODERNIDAD: ¿FIN DE LA METAFÍSICA?

Encaramos el segundo apartado de estos prolegómenos intentando esclarecer si realmente los planteamientos ahora reseñados conllevan la erradicación de la Metafísica como tal. Adelantamos ya que, a nuestro juicio, no hay ningún fin de la Metafísica –si entendemos por ésta lo ya mencionado en el apartado introductorio, es decir, el estudio de las primeras verdades y causas que permiten una mejor orientación vital-, pues el de hoy es también un discurso que se establece desde *un* criterio, *un* ‘mapa’ conceptual y *un* conjunto de

---

<sup>86</sup> DERRIDA, J., “La mitología blanca”, *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 259 y p. 268.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 288-292.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 263, p. 272 y p. 298.

<sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 307-308. Dice: “*La metafísica -mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su logos, es decir, el mythos de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la Razón*” (*Ibid.*, p. 253).

principios más o menos articulados, que, aunque no sean siempre explicitados, constituyen el punto de partida desde el que se proyecta el desarrollo de *lo* ‘posmoderno’.

1) Fue Martin Heidegger el primero que habló de un fin ‘de la Metafísica’<sup>91</sup>, aunque debe decirse que se refería a la culminación de la ‘onto(teo)logía’ y no al pensamiento metafísico como tal; de lo contrario no se entendería por qué el propio Heidegger *hace* metafísica. Para él la verdad del ser es el fundamento en el cual se afianza la Metafísica, pero ésta inquiere (*befragt*) el ente en tanto que ente, quedándose anclada en lo óntico obviando el giro al ser en tanto que ser<sup>92</sup>. De esta manera la filosofía no se afianza sobre su fundamento y cae en un lamentable olvido del ser<sup>93</sup>, haciendo caso omiso de su principal ‘objeto’ de investigación. Para Heidegger el pensamiento del ser no debería buscar en el ente ningún apoyo, sino ‘solamente’ abrirse a la verdad del ser<sup>94</sup>.

En la posmodernidad podemos decir que se da un paso más y se habla ya de un fin de la Metafísica en sí misma. El declive del pensar metafísico no es solamente la erradicación de un modelo de pensamiento, sino la eliminación de toda cosmovisión ‘fuerte’ de lo real. Por eso ya nadie acude a su tribunal en busca de legitimación o confrontación. La Metafísica es la ‘Mitología de la Razón occidental’; regresar a ella de vez en cuando, con una mirada desilusionada y llena de desencanto, tendría para algunos la virtud de ejercitarnos en una etnografía del pensamiento que, ayudándonos a comprender cómo se construyó la estructura del Ser y del Sujeto en la que el pensamiento todavía vive, nos permitiría llegar a salir de ella<sup>95</sup>.

Es indudable que estamos en un mundo regido por el valor de uso en el cual el pragmatismo es la norma de validez de las cosas y donde lo *meta*-físico no satisface las necesidades fácticas del hombre (hecho que comporta su *minus-valorización*<sup>96</sup>). Solamente hay que recordar algunas visiones predominantes en la filosofía del s. XX (como el positivismo lógico) que catalogan el pensar metafísico como un ejercicio intelectual que

---

<sup>91</sup> TOUS, J. A., “La metafísica después de la muerte de la metafísica”, en GONZÁLEZ VALENZUELA, J., TRÍAS, E. (eds.), *Cuestiones de metafísica*, Madrid, Trotta/CSIC, 2003, p. 247.

<sup>92</sup> “Introducción a: ‘¿Qué es Metafísica?’”, *Hitos*, op. cit., p. 300 (ed. orig.: “Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik?’”, *Wegmarken*, op. cit., p. 366).

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 301ss.

<sup>94</sup> “Epílogo a: ‘¿Qué es Metafísica?’”, *Hitos*, op. cit., p. 257.

<sup>95</sup> Parafraseamos a J. L. PARDO (*La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Barcelona, Ed. Montesinos, 1989, pp. 111-112).

<sup>96</sup> CONILL, J., *El crepúsculo...*, op. cit., p. 16.

opera con proposiciones vacías de sentido <sup>97</sup>. Vivimos, como dice Habermas, en una época postmetafísica <sup>98</sup>.

Si entendemos por Metafísica el pensamiento identitario en que lo Uno es la base y posibilidad de la multiplicidad, que además es de naturaleza conceptual y en el que se da una especial importancia a la conciencia (que llega a ser ella misma plataforma del vuelo conceptual, y desde lo cual se vive y se afirma la teoría como vía de salvación), entonces, dice Habermas, la actual situación postmetafísica finiquita este paradigma y nos sitúa e interpela con nuevas cuestiones que demandan nuevos posicionamientos, a los que no accedemos por la vía de la vieja ‘metafísica’ <sup>99</sup>. Una idea de unidad que se resquebraja también por otros factores, a saber: el auge de las ciencias experimentales, que comporta que la razón ya no pueda garantizar una unidad previa de los fenómenos y, debido a la importancia que éstas tienen ya desde el s. XIX, la filosofía se ve obligada a asumir el *falibilismo* que se desprende de ellas; por la mayor implicación de la filosofía en ‘el mundo de la vida’ (no susceptible de ser objetivado) que impide que se puede aspirar a aportar una idea unitaria; y porque el concepto que garantiza esa unidad, la *conciencia*, queda muy cuestionado a partir de los datos de la fenomenología y el naturalismo (por ejemplo, la neurociencia), de forma que la individualidad y su creatividad pasan a ser vistas como objetos residuales, y, en todo caso, narcisistas. De todo ello se desprende que la filosofía se ve obligada a enfocar su interés al ‘mundo de la vida’, liberándose del *logocentrismo* anterior y finiquitando cualquier intento de objetivación global y unitaria de este fenómeno irreductible que es el mundo concreto. Para Habermas, la filosofía entendida como ejercicio teórico ha perdido su antiguo estatus extra-ordinario, extra-cotidiano <sup>100</sup>.

Paradójicamente, empero, esta nueva concepción del pensar filosófico se da en un momento en el que la individualidad está logrando cotas muy altas. Muchos sociólogos hablan de la era del individuo, e incluso de una segunda revolución individualista en la que no es cierto que se haya perdido ‘el sentido’. Éste se halla ahora en el anhelo de realizarse

---

<sup>97</sup> CARNAP, R., “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en AYER, A. J., *El positivismo lógico*, México, F. C. E., 1965, p. 66. También WITTGENSTEIN afirma que “la mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas”, quizás refiriéndose también a la ‘Historia’ de la Metafísica [Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, 4.003, (Madrid, Ed. Alianza, 1999)].

<sup>98</sup> Ilustrativo de lo que decimos es el mismo título de su libro *Pensamiento postmetafísico* (1988) (trad. cast.: Madrid, Ed. Taurus, 1990).

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 40-45.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 45-63. Es importante resaltar que para Habermas la religión tiene un papel irreductible en este nuevo contexto postmetafísico. Afirma que el lenguaje religioso contiene una semántica inspiradora irrenunciable que se sustrae a la capacidad de expresión del propio lenguaje filosófico, por eso la filosofía (incluso la postmetafísica) no podrá sustituir ni eliminar la religión (*Ibid.*, pp. 62-63).

como individuo y llevar a término la propia autonomía dentro de los parámetros del control social. Los individualismos también se manifiestan en una nueva tipología, las ‘agrupaciones’, que son cada vez más especializadas (de viudas o de bulímicos, por ejemplo) donde los miembros del grupo son casi idénticos los unos con los otros <sup>101</sup>. Sobrevive de este modo un valor típico de la modernidad como es el de la individualidad, su irreductible libertad y su derecho inalienable a la propia ‘realización’.

2) De hecho, los propios discursos posmodernos ensalzan este valor, como sucede por ejemplo en Gianni Vattimo. Tal y como hemos visto, entiende la posmodernidad como una oportunidad para realizar el hombre, un contexto que le permite hablar de una libertad problemática entendida como oscilación entre la pertinencia y el desprendimiento <sup>102</sup>. Por lo tanto, aunque la libertad quede afirmada de una manera nueva, todavía mantiene el componente irreductible e intransferible. Compartimos la idea de Lipovetsky cuando afirma que “*la sociedad posmoderna (...) realiza en cierto modo, en lo cotidiano y por medio de nuevas estrategias, el ideal moderno de la autonomía individual, por mucho que le dé, evidentemente, un contenido inédito*” <sup>103</sup>. La posmodernidad, cansada del abuso de los procesos racionalizadores, pretende una liberación profunda a través del reconocimiento de una facticidad finita y no-teleológica del existencial humano. Pero en el fondo, y a su pesar, busca llevar a término la pretensión de libertad radical que prometía la modernidad <sup>104</sup>.

Asimismo, otro importante concepto moderno como es el de *Historia* todavía perdura, aunque también de forma diferente. Como dice G. Vattimo, “*si profeso mi sistema de valores (...) en este mundo de culturas plurales, tendré también una conciencia aguda de la historicidad, contingencia, limitación de todos estos sistemas, comenzando por el mío*” <sup>105</sup>. El hecho de contextualizar unos valores en un tiempo es tomar conciencia, precisamente, de *este* tiempo y su limitación, lo que presupone una época anterior, sobre la que marca su divergencia, y también una época posterior, a la cual dejar la libertad de concretarse por medio de otros valores, si así lo estima.

---

<sup>101</sup> LIPOVETSKY, G., *La era...*, op. cit., pp. 5-15. Parece paradójico poder afirmar esta verdad y al mismo tiempo decir que estamos en la era de la muerte del sujeto y del humanismo (Cf. VATTIMO, G., *El fin...*, op. cit., pp. 33-46).

<sup>102</sup> VATTIMO, G., “Posmodernismo...”, cap. cit., pp. 18-19.

<sup>103</sup> *La era...*, op. cit., p. 25.

<sup>104</sup> CONILL, J., *El crepúsculo...*, op. cit., p. 316.

<sup>105</sup> VATTIMO, G., “Posmodernismo...”, cap. cit., p. 18.



3) También en otras posiciones posmodernas no es difícil reconocer más elementos claramente metafísicos. Por ejemplo en las arengas más genuinas del positivismo lógico, que no son más que una toma de posición, una verdad asumida y no discutible. Estamos de acuerdo con Hans Jonas cuando manifiesta que esta postura es un a priori que no deja de ser un paradigma que sólo tiene implicación para aquél que lo acepta y sostiene <sup>106</sup>. Es decir, no deja de ser una verdad ‘evidente’ y absoluta sobre la que se fundamenta el discurso de cualquiera que defienda o se enmarque en este campo determinado. En otras palabras, es una convicción fundamental y *la* piedra angular de ese edificio cognoscitivo; es una verdad metafísica absoluta.

Asimismo, un estudio pausado de las propuestas de J. Habermas también nos desvela una raíz metafísica muy profunda. El intento de un nuevo enfoque de la subjetividad basada en la intersubjetividad comunicativa y en la teoría crítica del lenguaje reclama un criterio normativo para configurarse que exige clarificar qué es comunicación y qué no, bajo qué condiciones o estructuras es posible y qué implicación ontológica tiene el lenguaje. Pero sin Metafísica no hay crítica ni validez normativa (a priori) incondicional aplicable, por mucho que Habermas relacione la Metafísica con la filosofía de la conciencia y dé una preeminencia a la teoría comunicativa por encima de la subjetividad <sup>107</sup>. En el fondo, lo que hace Habermas es ofrecernos otro ‘metarrelato’ <sup>108</sup>, un paradigma.

Algo parecido hay que decir de las filosofías de tendencia postmetafísica que se han apoyado en la pragmática formal y trascendental, en una filosofía del *signo*. Dichas filosofías parecen escapar a la identidad por su recurso a la remisión (concepto típico de la metafísica más ‘clásica’), pero en el fondo dependen precisamente de ésta al remitirse unos signos a otros. No en vano se ha interpretado esta nueva estructura de signos como una nueva forma de formalidad trascendental <sup>109</sup>.

Para el caso de Derrida la pregunta parece un tanto banal y evidente, pero no deja de perder su fuerza: ¿es consciente que quizás no *entendamos* lo que nos quiere decir si sostenemos con él que el lenguaje, tal y como se pretende, no es más que una suma de *malentendidos*? Y aún en el caso que esto no sea más que una ‘incomprensión’ de su propuesta, ¿por qué Derrida utiliza el lenguaje para mostrar la invalidez de éste? ¿No hay en ello una implícita referencia al problema de la analogía y su alcance ontológico?

---

<sup>106</sup> Cf. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, ed. Herder, 1998, p. 196.

<sup>107</sup> CONILL, J., *El crepúsculo...*, op. cit., pp. 321-330.

<sup>108</sup> Según dice LYOTARD, citado en RORTY, R., “Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad”, en *El Pensamiento...*, op. cit., p. 254.

<sup>109</sup> CONILL, J., *El crepúsculo...*, op. cit., pp. 315-316.

Hemos visto como la obra de Lyotard perseguía informar sobre el estado del saber en nuestras sociedades. Una pretensión de este tipo aspira a aportar *un* modelo de comprensión que, sino global, al menos sí sea máximamente válido. Es una aspiración que pretende relatar una situación que incluye una multiplicidad de variables, que forman todas un conjunto global (especialización, informatización, pragmatismo...) integradas en un gran discurso metaempírico que las relaciona, quien sabe si arbitrariamente, para ofrecer un todo armónico. Quizá no se trate de un metarrelato explícito, pero sí parece algo más que un simple relato sobre el saber *en general* sin repercusiones sobre los saberes particulares. Piénsese por ejemplo en las implicaciones de la defensa de los juegos de lenguaje consensuados y la actitud ética que se desprende hacia las injusticias sociales, claramente conservadora: al no tener un criterio positivo/negativo a partir del cual poder decir qué es la justicia <sup>110</sup>, la acción ‘justa’ queda abortada o, al menos, relativizada al consenso, que, por definición, comporta un principio de acción no global, cambiante y variable.

Por cuanto se refiere a la filosofía de Gianni Vattimo, hemos visto que en ella se ensalzan las figuras de Nietzsche y de Heidegger. Sobre el primero cabe recordar que no deja de ofrecernos una nueva metafísica, la de la *voluntad de poder*, que sustituye a la tan criticada metafísica griega y cristiana. Sobre Heidegger, y al hilo de lo que decíamos al principio de este epígrafe, hay que señalar que la exhortación a escuchar el ser, allende del ente, ha sido entendida por algunos como una nueva vía de misticismo más allá del teísmo <sup>111</sup>. Con todo, más allá de estos elementos ‘especulativos’ que seguramente se traslucen en el pensamiento de este pensador italiano, hemos reconocido en sus propias propuestas algunos principios típicamente metafísicos muy relevantes: el ideal de la libertad antes mencionado, la búsqueda de una genuina esencia del hombre de la que el posmodernismo tiene algo que decir o el establecimiento de una nueva verdad y una nueva ontología que fundamenta la cosmovisión posmoderna -el ‘criterio’ posmoderno-, aun cuando esta ontología esté relativizada por el momento histórico (otro concepto a priori) y, por tanto, obligada a utilizar términos metafísicos, aunque ‘rebajados’ <sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> MARDONES, J. M., “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en *En torno a la posmodernidad*, op. cit., pp. 38-39.

<sup>111</sup> ESTRADA, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas. Vol 1. Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid, Trotta, 1994, p. 15.

<sup>112</sup> VATTIMO, G. “Dialéctica...”, cap. cit., p. 33. El pensamiento de Vattimo se ha ‘matizado’ en este último tiempo. Parece que dicho cambio responde a una creciente y doble sensibilidad hacia la Metafísica y la problemática cristiana, aunque no la asuma en su versión ‘tradicional’. Sin duda una reubicación conceptual así no es muy frecuente en la filosofía posmoderna [Cf. MAYOS, G., “Déu, modernitat i postmodernitat”, *Ars Brevis*, Anuari 2002, (2003), p. 289].

## D- PERSPECTIVAS

¿Es la posmodernidad el fin total de la Metafísica? ¿O es, por el contrario, otro discurso global, totalizador, que viene a sustituir una propuesta que no satisface las demandas actuales? Hemos dejado constancia de lo que creemos sobre estas cuestiones: la posmodernidad no es el fin de la Metafísica; es, en todo caso, el fin de *una* metafísica, de *un* discurso que ya no responde a nuestras inquietudes (algo por otra parte evidente si tenemos en cuenta que el discurso filosófico está siempre situado en un contexto histórico <sup>113</sup>). Es quizás su formulación y seguramente la respuesta dada a las preguntas ‘fundamentales’ lo que varía según el momento y lo que requiere, por ello, de una constante actualización.

Una concepción ‘metafísica’ no se desbanca sino por otra, y la posmodernidad no es una excepción, pues aunque se haya llevado hasta el extremo la crisis del teísmo iniciada por Nietzsche -haciendo entrar en crisis la idea de *hombre*, de *razón*, de *conocimiento*, de *sentido*, de *ética* y de toda la cultura occidental- en ella continúa habiendo un criterio, un principio de verdad, una fuerza de significado, un emisor, un receptor, un mensaje... En definitiva, un ejercicio metafísico que busca dar cuenta de cómo es la realidad <sup>114</sup>.

Tanto si entendemos la posmodernidad como la constatación del fracaso del proyecto moderno o como uno de los efectos de su desviación <sup>115</sup>, lo cierto es que todavía hoy en día se habla de los filósofos posmodernos como aquéllos que hacen un uso perverso de la razón, llegando a postular un irracionalismo que, en última instancia, sería consecuencia directa de los seguimientos acríticos de los caminos que Nietzsche y Heidegger quisieron dejar marcados para la filosofía del futuro <sup>116</sup>. Sea como fuere, y como ya dejó escrito Kant en el primer párrafo del prólogo de la primera *Crítica*, la razón humana está sitiada por cuestiones ineludibles (existenciales) a las que probablemente no pueda responder. Pero siempre que haya humanidad, habrá también preguntas fundamentales con las que tendrá que convivir. Es, en este sentido, que podemos decir que siempre habrá Metafísica.

Hace falta, entonces, resituar la Metafísica como el discurso sobre aquello que nos conmueve, nos interpela y nos asombra, lo *real*, y sobre el hombre y su condición (‘nuestra’ realidad). La Metafísica debería recuperar su peculiaridad y retomar el servicio esclarecedor que no pocas veces se le ha atribuido. Sin duda el nihilismo y el posmodernismo son

---

<sup>113</sup> ESTRADA, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas. Vol.1*, op. cit., p. 19.

<sup>114</sup> Autores como Jesús CONILL (*El crepúsculo...*, op. cit., p. 7) o como Eudald FORMENT (*Lecciones...*, op. cit., p. 50) se manifiestan en este sentido.

<sup>115</sup> CONILL, J., *El crepúsculo...*, op. cit., p. 317.

<sup>116</sup> PIPÓ, Joan, “Pròleg”, en LYOTARD, J-F., *La condició postmoderna*, Barcelona, ed. Angle, 2004, p. 15.

necesarios como contrapunto a los excesos del racionalismo y de la dogmática filosófica, pero son ellos mismos una filosofía, una cosmovisión y una Metafísica que no pueden ser interpretadas –tomando su propio alegato de fugacidad y relatividad que mantienen respecto a *todo*- nunca como destino final. Hace falta, por el contrario, un debate sobre los contenidos de esta metafísica y calibrar su validez al servicio de la ‘filosofía primera’ más fundamental, así como también ver qué grado de razonabilidad y coherencia contienen.

Si el hombre requiere de la Metafísica como tarea para tematizar sus vivencias fundamentales y buscar hasta qué punto puede orientar su vida dentro de una cosmovisión general y amplia, deberá hacerse una ‘metafísica’ –entendida como propuesta- que considere el ser humano, lo específico, como su primera referencia. El proyecto metafísico de Gómez Caffarena parte precisamente de esta convicción y de este contexto. Veamos a partir de ahora de qué forma afronta las diferentes aporías y problemáticas que la Metafísica y su despliegue plantean. Y sobre todo la pretensión de alcance metafísico de unas afirmaciones que reposan y hallan su fundamento en una subjetividad trascendental de raíz kantiana; teniendo en cuenta, además, que si una metafísica se tiene a sí misma por ‘*meta-physics*’ tiene que abordar más temprano que tarde las cuestiones ‘últimas’ que interpelan nuestra existencia. En este sentido, no cabe duda que el proyecto de Caffarena no escatima esfuerzo y rigor.





## PARTE I





## PLANTEAMIENTO DE UNA ‘METAFÍSICA FUNDAMENTAL’

Esta primera parte de la investigación está dedicada a la *Metafísica Fundamental*. El texto que tomaremos como referencia es el de 1983, una reedición que, si bien asume por completo el fondo de la primera de 1969, fue aprovechada por Caffarena para enmendar algunos errores detectados, introducir algunas correcciones y eliminar algunos lapsus<sup>117</sup>. Si acaso la mayor diferencia se halle, como nos dice el propio autor, en su sensación de mayor perplejidad en ‘casi’ todo, aunque no por ello, y aún reconociendo cierta desidentificación, es incapaz de señalar alguna posición de fondo que cambiaría (MF, 7).

El libro es presentado como un discurso del método, un “*planteamiento de lo metafísico desde el hombre y como problema del sentido*” (MF, 8), y aunque no se pretenda hacer desde ahí un tratado clásico de Metafísica, Caffarena sigue “*pensando que la filosofía más esencial (...) es reflexión sobre ‘el sentido’*” (MF, *Ibíd.*), lo cual exige un cierto afán de *totalidad*. Para ello, acomete la tarea dividiendo su proyecto en dos partes: una primera, en la que afronta el desarrollo de una antropología metafísica, y una segunda que ensaya una filosofía del lenguaje.

En todo este proyecto está presente, y con fuerza, el espíritu de Kant. Así lo especifica y explicita el propio autor. No por ello se muestra cerrado, sin embargo, a otros tipos de filosofía, también legítimos; al contrario, a través de sus páginas se atestigua la apertura a un debate con otros autores. De esta forma en la primera parte del libro se reconocen las influencias de Heidegger, Sartre, Bloch, Horkheimer o Fromm; así lo reconoce también. Además, cabe destacar especialmente que la confianza en la realidad que asume Caffarena lo sitúa en el mismo punto de partida que Hans Küng defiende en su reconocido *¿Existe Dios?* (MF, 10-11). En cuanto se refiere a la segunda mitad, la prospección de una filosofía del lenguaje, destacan las influencias de la filosofía analítica y estructuralista.

El escrito de Caffarena puede muy bien comprenderse como una propuesta *genuinamente filosófica*. Una propuesta que bien puede ser catalogada de muchos horizontes y demasiadas raíces<sup>118</sup>, pero que es, sin lugar a duda, audaz, valiente y dialogante con su entorno. Para su

---

<sup>117</sup> *Metafísica Fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1983, p. 7 (a partir de ahora utilizaremos las siglas MF para referirnos a la obra).

<sup>118</sup> Cf. MASIÁ, Juan, “De la antropología crítica a la ontología esperanzada”, en *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, UPCO, 1995, p. 58.

estudio vamos a seguir la misma estructura de la obra. Los primeros tres capítulos corresponden a la Antropología Fundamental desglosada en las tres primeras secciones del texto de Caffarena. El quinto capítulo trata el grueso de la cuarta sección de la obra de Caffarena, que como se ha dicho, es en sí misma una Filosofía del Lenguaje (MF, 8) con pretensión de alcance ontológico, mientras que los dos últimos capítulos de *Metafísica Fundamental*, también de esta cuarta sección, los trataremos conjuntamente.

En esencia, se trata de ver cómo se fundamenta el discurso metafísico desde el hombre, punto de partida del proyecto de Caffarena, y ver cómo éste puede vehicular a través del lenguaje su experiencia fundamental (vivencia metafísica) calibrando su alcance afirmativo y ontológico. Se trata, por ahora, de abordar una fundamentación de la Metafísica con la pretensión –como la de cualquier intento metafísico- de ofrecer un discurso válido afincado en la capacidad finita humana. Un discurso que se aleje de falsos sofismos y complejidades conceptuales, que no son más que gimnásticas mentales alejadas de lo que la metafísica debe ser, y vaya “*allende las cosas tales como son, a lo diáfano, sin lo cual no se podría empezar a hablar siquiera de las cosas tales como son*”<sup>119</sup>.

Nuestra aproximación toma como perpetua referencia el texto de Caffarena, pero no por ello dejarán de hacerse incursiones en otras aportaciones del autor que nos ayuden a dilucidar mejor algunos puntos de esta obra *como tal*. Con todo, sabemos que un acercamiento objetivo es imposible, pues toda lectura supone siempre un ejercicio de hermenéutica y, por tanto, es en sí misma una *recreación* del propio texto<sup>120</sup>. Por eso nuestro texto se detiene en algunos temas que guardan íntima relación con la temática tratada -la subjetividad kantiana, la corporalidad o el problema del ‘sentido’, por ejemplo- con el afán de iluminar los puntos clave que vertebran esta fundamentación metafísica.

---

<sup>119</sup> ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales...*, op. cit., p. 26.

<sup>120</sup> Dice H-G. GADAMER que “*la estrecha correlación entre texto e interpretación resulta evidente teniendo en cuenta que ni siquiera un texto tradicional es siempre una realidad dada previamente a la interpretación. Es frecuente que sea la interpretación la que conduzca a la creación crítica del texto [...] Desde la perspectiva hermenéutica –que es la perspectiva de cada lector- el texto es un mero producto intermedio, una fase en el proceso de comprensión que encierra sin duda como tal una cierta abstracción: el aislamiento y la fijación de esta misma fase*” (Cf. *Verdad y método II*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2000, p. 329).

## CAPÍTULO 2

### HABLAR DE METAFÍSICA EN LA ERA DE LA POSMODERNIDAD

La posmodernidad quiere constatar el fracaso del proyecto moderno, sostiene también Gómez Caffarena <sup>121</sup>, por eso la fe cristiana, en tanto que cosmovisión ‘fuerte’, no tiene otra opción que reivindicarse (y cualquier pretensión de verdad y veracidad de la misma no puede eludir la tarea metafísica y su desarrollo plausible <sup>122</sup>, recuerda). Aunque más allá de confrontarse con ‘lo’ posmoderno, que asume tranquilamente el aburrimiento y la falta de sentido global <sup>123</sup>, su principal reto debe ser el plantar cara a la preocupante y alarmante proclamación de la muerte del hombre <sup>124</sup>. Para nuestro autor el tecnicismo, tan inmediato y eficaz como superficial, fracasa en su promesa prometeica para la humanidad, ya que, ciertamente, es insuficiente reducir el hombre a lo técnico <sup>125</sup>.

Es precisamente la asunción de este ‘deber’ la que llevará a nuestro autor a desplegar, desde su convicción cristiana, un proyecto especulativo radicado en la tematización de la vivencia metafísica. Es evidente, empero, que lo primero a dilucidar es si la Metafísica aún es posible (MF, 13-14). Con ello deberemos cuestionarnos igualmente si esta tarea es todavía relevante para el hombre y su situación existencial real. Gómez Caffarena, muy consciente de ello, apuesta ya desde el principio por una meta-antropología, una reflexión que afronte los ‘problemas últimos y radicales’ -las preguntas más relevantes para el hombre (el destino, la conciencia, la libertad, el amor...)- que a su vez nos revelen la propia naturaleza humana (MF, 15-18). Es el suyo un intento afianzado en el más genuino espíritu *crítico*, heredero del espíritu kantiano, que asume como algo natural el ámbito de religioso; y es que la propia preocupación metafísica viene integrada ya en los sistemas y tradiciones religiosas menos elaboradas y, por lo tanto, a priori, no tiene porque ser enemiga para tal empresa (MF, 18). Eso no significa que todo creyente tenga un sistema filosófico integrado (si por filosofía se entiende algo racionalmente estructurado), pero sí que posee el germen de lo que podría desarrollarse en una metafísica.

---

<sup>121</sup> *Raíces culturales de la increencia*, op. cit., p. 36.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 46, nota 72.

<sup>123</sup> *Ibid.*, pp. 35-38.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>125</sup> Véase para lo dicho SÁNCHEZ CARAZO, José Ignacio, “Una invitación a creer. Reflexión desde la obra de José Gómez Caffarena”, *Mayéutica*, 74 (2006), pp. 329-332.

Tal 'verdad' es la que legitima el porqué de los consiguientes pasos. Esta fundamentación se corona con una metafísica religiosa que, teniendo como uno de sus puntos de referencia la 'fe filosófica' de Karl Jaspers, se resuelve como una reflexión trascendental de las condiciones de posibilidad de la afirmación religiosa de Dios con la intención de determinar su 'racionalidad interna'. Con ello "*la Metafísica realiza (...) una vuelta explícita a su origen*"<sup>126</sup>, de ahí que quede justificado el intento de una propuesta metafísica crítica 'amiga' de la esperanza cristiana, o como dice el propio Caffarena, un "*intento de reflexión radical sobre la existencia cristiana en lo que tiene de humano...*" (MF, 22).

## A- LA POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA

Lejos de ser un alegato apologético, esta obra es un ejercicio de reflexión sobre el hombre-sujeto que vive y se ejercita en su vivir, que se nutre de la herencia del pensar occidental y sus contribuciones. Por eso, en primer lugar, acomete Caffarena la cuestión antropológica. Propone una antropología, sí, mas no científica, ni moral, ni psicológica, sino una integración de todas ellas, de todo lo que desde el filosofar se puede decir de la experiencia de ser 'hombre'. Una '*antropología fenomenológica*' desde la cual hará pivotar Caffarena toda la posibilidad de acceso a la realidad. Sin duda este carácter antropológico fundamental -un motivo típica y tópicamente moderno- debe lidiar con la discutida y controvertida opinión que se tiene hoy en día sobre el protagonismo de lo humano (MF, 26-27), aunque con propuestas como las de Caffarena queda claro que "*la 'muerte del hombre' pretendida, tras la pretendida 'muerte de Dios', no ha hecho sino posibilitar el hombre nuevo resurgido de sus propias cenizas*"<sup>127</sup>.

Reconoce que esta primera empresa recoge los ecos de Kant y Heidegger (MF, 82). A pesar de que posteriormente la influencia del primero será mayor y más homogénea, la influencia de Heidegger es notable en tanto que éste pretende llevar a cabo una fenomenología del *Dasein* y descubrir las estructuras básicas del hombre<sup>128</sup>. Para Caffarena la filosofía de Heidegger hace notar que la finitud del ser humano es un elemento decisivo y de-*finitorio* de la realidad del 'ser-ahí', aunque no cerrada en sí misma y -al igual que en Kant- con exigencia problemática de lo Absoluto (MF, 79-80).

---

<sup>126</sup> *Metafísica Religiosa*, en *Filosofía de la Religión* (obra en conjunto con J. Martín Velasco), Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 291.

<sup>127</sup> DÍAZ, Carlos, "Gómez Caffarena ante la Metafísica (curso de filosofía personalista)", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 6 (1971), p. 111.

<sup>128</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 87 y p. 118.

Recordemos que el proyecto heideggeriano de ‘ontología fundamental’, cuyo correlato es una antropología fundamental, es interpretado por Edmund Husserl como una traición para el ejercicio fenomenológico <sup>129</sup>. El método fenomenológico de Husserl pretendía descubrir cuáles eran las estructuras condicionantes del fenómeno y pide, ya de alguna forma, reasumir el método crítico para la tarea. Sin embargo, al no considerar la finitud implícita en la subjetividad trascendental, su ‘*Yo puro*’ pasa a ser considerado como un auténtico Absoluto y, de este modo, la conciencia de finitud por parte del *sujeto* es ahora interpretada como un reducto de la metafísica dogmática. De ahí, pues, su distancia también respecto a Kant (MF, 76-79).

La antropología fenomenológica que se pretende funda cualquier antropología ‘objetiva’ posterior, ya que detrás de todo ‘objetivismo’ científico está el hombre que lo afirma. No es negar lo objetivo y sus pretensiones de ciencia lo que se busca, sino retrotraer los frutos conseguidos al labrador que los ha cultivado (MF, 30-31). Es un auténtico proyecto humanista, si por éste se entiende el primado radical de lo humano en la explicación integral de la realidad. Detrás del hombre objetivo está el hombre que *vive* inmerso en la realidad, condicionado por múltiples factores biológicos, culturales, históricos. Por lo tanto, este mismo proyecto de reflexión *existencial* debe asumirlos también; la metafísica ‘vívida’, la que está imbricada en el día a día, precede a la teórica, y de alguna manera es también más clara y evidente (MF, 35). Por eso otorgará Caffarena una mayor relevancia a la Infinitud –relacionada con el Bien-en el problema de lo Absoluto (*Metafísica Trascendental*).

A aquéllos que critican el ‘hombre’ como un reducto de modernidad y como creación kantiana (Foucault), les responde que eso no deslegitima el intento, puesto que “*el hombre-sujeto vive la realidad desde sí y problematiza todo desde sí; de esta manera, llega a hacer radicales y últimas cuestiones. Pero se sabe histórico (...) Los datos objetivos deben ser reconducidos al sujeto y ayudarán entonces a desvelarlo*” (MF, 34). Una postura que bien podríamos enmarcar dentro de la sensibilidad antropológica acaecida en el ideario de filosofía española del pasado siglo donde el hombre es centro de atención y estudio. Ortega y Gasset, X. Zubiri o J. Marías, han dejado no pocas páginas con reflexiones sobre el hombre y su condición <sup>130</sup>. Es especialmente interesante, para lo que decimos aquí, la postura de Miguel de Unamuno. El apasionado escritor vasco no tiene reparos en sostener que el sujeto de la filosofía no es otro que el hombre de carne y hueso <sup>131</sup>; por lo tanto, se filosofa desde el sentimiento y la

---

<sup>129</sup> DASTUR, Françoise, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve / Éditions Peeters, 2003, p. 16.

<sup>130</sup> CERCÓS SOTO, José, “El asunto del yo en la filosofía española del siglo XX (con algunas variaciones)”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXVII (2000), pp. 353-390.

<sup>131</sup> *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1964, p. 7.

voluntad, y dado que el hombre es el objeto real de todo pensar, el conocimiento como tal no es más que *conocimiento del hombre*<sup>132</sup>.

La Metafísica queda así retrotraída a una antropología fenomenológica, por lo que se la concibe, consecuentemente, como algo continuamente abierto y reformulable. Además, puesto que todo lo que aparece ante mí es fenoménico, de modo que, tal y como advirtió Kant, la pretensión de transfenomenicidad y de trasgresión del límite de la frontera empírica por la que aboga la misma etimología de ‘*meta-physica*’ no es evidente, la empresa se torna siempre problemática (MF, 43). Por eso el intento de obtener una *metafísica completa* es algo más buscado que encontrado. Así lo sugiere J. Marías y lo recoge nuestro autor (MF, 50). Si tenemos en cuenta que las cuestiones sobre las que se centra el hombre, es decir las que le afectan última y fundamentalmente, versan sobre el ‘ser’ y el ‘valor’ (lo Absoluto) de las cosas, y que la respuesta a dichas cuestiones es metafísica en el sentido que van más allá de la apariencia del fenómeno para adentrarse en la realidad en-sí, (lo meta empírico, y por lo tanto lo no demostrable), cualquier metafísica se hace indefectiblemente *problemática*. La ‘perpetua’ cuestión será cómo rebasar el límite kantiano para poder llegar a una afirmación *verdadera* de la realidad como tal.

Pero la Metafísica debe poder autofundarse, ya que de lo contrario debe renunciar a ser (MF, 52). Los peligros y equívocos que puede conllevar una afirmación metafísica residen no en sus conclusiones, sino en sus a priori, de modo que en dirimir y aceptar cuál sea la piedra de toque de su verificación –en todo caso algo ‘absoluto’ en tanto que no relativo– estará el valor o no de la ‘buena’ fundamentación metafísica. Sobre todo ello volveremos posteriormente en el análisis del realismo y el fenomenismo que nuestro autor aborda hacia el final de la segunda parte de este tratado, donde aborda la fundamentación trascendental del alcance cognoscitivo del sujeto.

En todo caso es evidente que la Metafísica es indispensable por cuanto nos aporta el armazón no siempre explícito de nuestras afirmaciones. Cualquier sistema, por más empírico, falible u objetivo que se pretenda, parte de unos a priori y de unos presupuestos inverificables en su última expresión. Ya lo dijimos anteriormente: siempre hay Metafísica porque siempre hay un marco de referencia para la verdad, la realidad, el hombre, el mundo, etc., y su negación *ya* es metafísica. Aunque también se podría decir que la Metafísica se torna inútil precisamente por lo irresoluble de sus problemas. Como remarca Caffarena el hombre ha enfatizado lo limitado de sus posibilidades (MF, 73), afirmando inequívocamente su condición finita. Así, inclusive en la ciencia, instrumento

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 17 y p. 31.

sistematizador cognoscitivo a la disposición de nosotros, parte siempre desde esta premisa. El hombre (más ocioso que científico, diríamos) se declara incapacitado para afrontar lo que está más allá de ese límite, por eso la Metafísica pierde peso y sentido para él; ante lo excesivo de la tarea y lo incierto de su resultado, quizás vale más mantener una afirmación de prudencia ante lo desmedido de dicha pretensión (MF, 74)... Sea como fuere, empero, la pregunta por la realidad está siempre ahí.

## **B- CRITICISMO, FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA DEL ‘YO’: ELEMENTOS PARA UNA DISCUSIÓN DEL MÉTODO**

El reconocimiento de la subjetividad como punto de partida metódico se halla en los más diversos sistemas metafísicos dados en la historia, incluyendo el estructuralismo -¿quién sino ha descubierto que el hombre es producto de estructuras? (MF, 75)- o el propio Heidegger, quien más allá de un aparente antihumanismo en su filosofía, entiende que “*‘ser’ no es simplemente ‘realidad’ (...) sino el sentido de la realidad, como se revela en el hombre y su lenguaje*” (MF, 82) <sup>133</sup>. Pero sobre todo fue Kant quien reflexionó sobre un método plausible a partir de la vuelta de la reflexión sobre el sujeto. En este sentido, si bien la escuela de Marburgo entendió el ‘yo’ trascendental como una mera función lógica, posteriormente, y coincidiendo con el bicentenario de su nacimiento (1924), se ha sostenido que “*el ‘yo trascendental’ es para Kant una realidad, una realidad cuyo nombre auténtico es ‘hombre’, eso sí, un hombre tomado precisamente en cuanto sujeto*” (MF, 86-87).

En efecto, el yo fenoménico sólo puede darse por una extraña autoafección de otro *yo* más profundo allende del ‘fenómeno’ del sentido interno. La psicología ha confundido el ‘yo’ objeto con el yo sujeto, incurriendo en un craso error (paralogismos), pero el yo de la ‘pura’ *apercepción pura* tiene que ser el yo real (MF, 86-90) que se halla detrás del ‘yo’ fenoménico, el cual, dado que no es fenoménico, escapa a cualquier categorización (objetivación). Ciertamente no puede ser una intuición porque no hay afección espacio-temporal de ella; es ‘algo’ puramente intelectual e inmediato. Pero en todo caso el ‘yo pienso’ contiene la existencia.

---

<sup>133</sup> La lectura de Caffarena es algo crítica respecto a la interpretación heideggeriana de la historia de la Metafísica como una ‘caída’ en la onto(teo)logía. Dice nuestro autor: “*¡Creo que la historia del pensamiento occidental es otra cosa más compleja y más progresiva!*” (MF, 82). Al final del tratado retoma esta cuestión y propone una concepción de la ‘Historia’ (en general) que sea más bien *dialéctica y hermenéutica*.

El 'yo pienso' conlleva reconocerse como una función sintética en cualquier representación que haga. Es decir, me reconozco como una espontaneidad que sintetiza la diversidad perceptiva y que, por lo tanto, en el objeto como tal se revela también aquello que hace posible esta objetivación: la unidad sintética de la apercepción <sup>134</sup>. Es *unidad* porque culmina el proceso de síntesis, y es *sintética* porque se descubre sintetizando, actuando <sup>135</sup>. Esta actuación se representa a sí misma como un 'yo' de forma que a éste no lo podemos considerar ya como una intuición –sentido interno–, sino solamente como una representación intelectual de un sujeto pensante <sup>136</sup>, por eso se puede decir que *es* cuando realiza una experiencia de conocimiento, cuando *funciona* como un 'yo'.

Si bien no podemos trascender esta conclusión y aplicar a este 'yo' atributos sustancialistas, sí podemos decir que en la medida en que se afirma la proposición 'yo pienso', que existo pensando, se está asumiendo no ya una simple función lógica, sino una determinación del sujeto en relación con su existencia <sup>137</sup>. Recordemos que para Kant sólo conocemos las apariencias, o lo que es lo mismo, las *apariciones* de las cosas para nosotros, por eso el 'yo' psicológico, que no es nada más que un objeto dado para nosotros como podría ser otro cualquiera <sup>138</sup>, es aparente. Pero dado que el objeto reclama un sujeto que le determine y que lo haga posible, en tanto que *factum*, este sujeto debe ser algo anterior al discurrir del conocimiento y, por lo tanto, de alguna manera presupuesto ontológicamente.

Podría ser, no obstante, que se tratara de una espontaneidad sintetizadora de la que brotara una representación intelectual que denominamos 'yo'. Pero justamente sólo determinando esta espontaneidad de representación como un 'yo' podemos decir de ella que es un sujeto <sup>139</sup>, de forma que *sujeto* (del mero conocer) es la concreción de la apercepción, la cual no depende de nadie más para realizarse en la acción de representación (sintética). Pero es cierto que no podemos decir mucho más. Hace falta pararse aquí porque este 'yo', o sentido interno como dice Kant, no es nada más que la representación de la actividad de sintetizar, que la capacidad de pensar <sup>140</sup>. El 'yo trascendental' se resume entonces en ser una conciencia de representación, por eso la autoconciencia del sujeto trascendental es la

---

<sup>134</sup> RIVERA DE ROSALES, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, Madrid, UNED, 1993, p. 131.

<sup>135</sup> VILLACAÑAS, José L., *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 156-158.

<sup>136</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 278 y B 423. "El 'Yo pienso' constituye, según se ha dicho ya, una proposición empírica e incluye en sí la proposición 'Yo existo'", aunque advierte que "expresa una intuición empírica indeterminada", B 423, nota 1 (trad. cast. cit.: *Crítica de la Razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998, p. 376).

<sup>137</sup> *KrV*, B 430.

<sup>138</sup> CASSIRER, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, México, F. C. E., 1985, p. 236.

<sup>139</sup> *KrV*, B 407.

<sup>140</sup> *KrV*, B 156; VILLACAÑAS, J. L., *Racionalidad...*, op. cit., p. 165.



apercepción trascendental <sup>141</sup>, en el sentido que la conciencia de esta espontaneidad encuentra su representación en *un* 'yo'. Es en este sentido que el 'yo' y la apercepción son lo mismo.

Ahora bien, no comprenderíamos a Kant si redujéramos el yo humano, el hombre como tal, a una acción cognoscente. Una subjetividad que se comprenda globalmente –aspecto teórico-moral-, requiere de un componente ontológico en el sentido 'fuerte' del término <sup>142</sup>. De hecho, ya la subjetividad resultante de la acción sintética, que la podemos considerar como la razón misma en su uso teórico<sup>143</sup>, nos abre el camino a la moralidad. El sujeto es *acción* en su vertiente *cognoscente* y nos remite necesariamente a una libertad de acción sintetizadora sometida a unas reglas que se repiten en cada acción de representación, que tiene su corolario en la moralidad y acción sometida a la ley (máxima) del imperativo categórico. Por eso la filosofía idealista se preguntó insistentemente por el hecho de la autoconciencia, en explicar el *movimiento* de auto afección de uno mismo por *uno mismo* y la no-identificación del resultado de este proceso con *uno mismo*. Un esquema que de aplicarlo a lo dicho nos permitiría aventurarnos a postular que el sujeto pensante en Kant es el trascendental, mientras que su producto es el sujeto empírico. No aparece, sin embargo, el sujeto absoluto anterior, que si bien puede ser reconocido como un Yo originario o una espontaneidad de base, Kant no lo acaba de explicitar de forma inequívoca -al menos en el terreno especulativo.

En resumidas cuentas, es cierto que el 'yo pienso' de Kant se determina a sí mismo –y no sólo como función lógica- cuando dice que 'existe pensando' <sup>144</sup>, aunque no por ello podemos hipostasiar la conciencia <sup>145</sup> ni confundir una función del pensar con una realidad en sí. En todo caso, Kant no niega un estatus ontológico de *algo* que pudiera estar detrás de cualquier función del pensar, de cualquier autoconciencia, de cualquier determinación <sup>146</sup>. Es cierto que Kant se aleja tanto del empirismo que afirma el 'yo' como una suma de percepciones -éstas ya lo presuponen de alguna manera- como de la afirmación de un ser meta empírico que nos abra el camino hacia un mundo de mónadas -los paralogismos <sup>147</sup>

---

<sup>141</sup> RIVERA DE ROSALES, J., *El punto de partida...*, op. cit., p. 121.

<sup>142</sup> Cf. BROWN, Andrew, *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, Barcelona, Ed. Visor, 1999, p. 32 [Dice, refiriéndose a Kant: "el Yo tiene que tener algún tipo de condición ontológica que no se limite a lo que yo pueda decir de su apariencia"]. Compartimos plenamente esta afirmación aunque desde la acción sintetizadora del pensar sea 'kantianamente' incorrecto otorgar un estatuto ontológico a la subjetividad.

<sup>143</sup> CASSIRER, E., *Kant,...*, op. cit., p. 231.

<sup>144</sup> *KrV*, B 429/B 430.

<sup>145</sup> PHILONENKO, Alexis, *L'oeuvre de Kant (vol. 1)*, Paris, J. Vrin, 1996, p. 250.

<sup>146</sup> No todos comparten esta tesis: por ejemplo, Alain RENAUT (Cf. *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993, p. 310).

<sup>147</sup> *KrV*, A 342/B 426.

limitan la pretensión de aplicar las reglas del conocimiento al alma como cosa en sí y producto de la experiencia <sup>148</sup>- pero que el *yo* kantiano sea terreno vedado para el conocimiento y límite para la conquista racional de la existencia, no (co)significa que no *sea* y que no deba ser un problema que competa a la reflexión filosófica. El sustrato último está presupuesto porque sin éste no se podría pensar ni postular ninguna percepción (¿sobre qué/quién impactarían los datos sensoriales?), ningún pensamiento (¿quién estaría afectado por ellos?) y, lo más importante para Kant, ningún *acto*, sobre todo el volitivo (moralidad).

Para Caffarena el ‘yo trascendental’ es realidad (MF, 91) y, justamente en tanto que ‘trascendental’, es condición de posibilidad del objeto mismo. Se trata de una estructura que es de por sí *objetiva* y que se repite de manera universal en los diferentes ‘yo’ particulares, por eso esta misma estructura abre el sujeto-real a la comunidad de los demás sujetos-reales, partícipes todos ellos de esa estructura trascendental de la subjetividad (MF, 92-93). En otras palabras, se afirma un yo que participa de una estructura abierta al conocimiento y que presupone estructuras parecidas en el diálogo cognoscitivo que busca el conocimiento universal <sup>149</sup>.

El método se vuelca, pues, ‘*desde, hacia y para*’ el sujeto. Se trata de una fenomenología existencial donde, en efecto, es fácil reconocer el eco de la voz de Heidegger y su analítica existencial del Dasein, en la cual la *fenomenología* está presente precisamente porque es fundamentación o un ‘intento de’. La fenomenología busca estructuras y, como tal, es heredera del método trascendental, por eso remite esencialmente a la subjetividad autoconsciente real (MF, 96), ya que su punto de partida son los fenómenos, y lo latente en ellos no es otra cosa que la estructura del ‘yo’. Es claro que la introspección directa no vale (nos encontraríamos con las dificultades propias del sentido interno kantiano), así que sólo por medio de las *huellas* de sus actos o comportamientos podremos reconstruir las estructuras básicas de la subjetividad (MF, 98). Sin embargo, y a pesar de que todo hablar y todo lenguaje sean esencialmente objetivantes, la pretendida infalibilidad del lenguaje descriptivo es solamente una quimera. Por eso Caffarena aboga por una concepción

---

<sup>148</sup> ALQUIÉ, Ferdinand, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968, p. 58.

<sup>149</sup> El estudio dedicado al teísmo moral kantiano publicado por Caffarena también en 1983 (*El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ed. Cristiandad) trata en sus inicios esta misma cuestión. Repite bien claramente su posición: el yo de la pura apercepción no es otro que el yo real; su existencia no es una categoría, sino algo más radical, precisamente el fundamento del ‘yo fenoménico’. Y puesto que el yo moral no puede ser otro que el yo cognitivo, el yo afirmado debe ser también *alguien* abierto a sus semejantes. De este modo, la autonomía postulada en la moral kantiana debe entenderse como una autonomía del *sujeto* en general y no del yo particular; es decir, como una autonomía del ‘nosotros’ por delante del ‘yo’ concreto (pp. 33-44).

*sugerente* del lenguaje, cuya particularidad reside en la esencial fuerza simbolizadora del hombre (MF, 101-102). Veremos en la segunda parte su ‘alcance’. Por ahora ya tenemos elementos suficientes que establecen *el punto de partida* inexcusable de la Metafísica. Así lo glosa Caffarena:

*“La Filosofía, entendida como Fenomenología existencial, es estrictamente personal. Es la interpretación que cada existente humano puede hacerse de su propia existencia. Y como, según lo dicho, toda Filosofía radical es así, se ve que no es posible ‘enseñar Filosofía’. Ni ‘comunicarla’ como algo hecho... Cabe a lo sumo ‘ayudar a filosofar’. Sugiero la interpretación que hago de mi existencia, esperando que el otro pueda apropiarse mi sugerencia y corresponderme con la suya...”* (MF, 103)



**CAPÍTULO 3**  
**CARACTERÍSTICAS DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA (I)**  
**PUNTOS DE PARTIDA**

Si la metafísica fundamental es en esencia una labor hermenéutica que parte de la propia radicalidad existencial, hay que ser precavido respecto al alcance de sus tesis. Sin embargo, si toda estructura subjetiva remite a una ‘objetividad’ de esa misma estructura, el desarrollo coherente y sistemático de una experiencia subjetiva podrá ser compartido y asumido por otras subjetividades. Así, tal despliegue tendrá un cierto alcance objetivo allende de los elementos particulares propios de la ‘concreción subjetiva’. Otra cosa será el alcance último de las afirmaciones realizadas desde la estructura ‘subjetiva’. En todo caso queda marcado el camino para desplegar la intuición fenomenológica adquirida, desglosando caracteriológicamente los fundamentos en los que se sostiene (capítulos IV al VI de MF).

**A- REALIDAD RADICAL**

El análisis de la primera sección de MF nos ha mostrado que para Caffarena el método metafísico se fundamenta en una subjetividad *real*. Por ello, y a pesar de que tanto el mismo sujeto como la ‘cosa’ que le es dada son realidad (MF, 110), podemos decir que a estas otras realidades ‘objetivas’ se llega siempre desde la autoconciencia. Se puede sostener entonces que la subjetividad es una ‘realidad radical’ (Ortega y Gasset) consistente en sí misma (MF, 111-112) – término que Caffarena asume aquí como un préstamo <sup>150</sup>.

Pero esta ‘realidad radical’ está, a su vez, afincada en el mundo, que es también *realidad*. Es una ‘realidad en realidad’ (MF, 114), abierta y relacionada con lo externo, con el ‘mundo’, por eso la *mundanidad* se constituye como una dimensión existencial fundamental, como algo que no somos pero en ‘lo’ que estamos y encontramos; “*nos vivimos enclavados en lo real*”

---

<sup>150</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 94.

(MF, 116). Tal y como dice también Ortega, vivimos situados en la vida <sup>151</sup>, cuyos ingredientes son, por un lado, el yo ‘*mismo*’, y por el otro, mi circunstancia o ‘mundo’ <sup>152</sup>.

De este modo se justifica la apertura esencial del hombre a su otro, a la alteridad, a cuya referencia ya ha hecho Caffarena al reconocer la implicación intersubjetividad del ‘yo pienso’ kantiano. Asimismo, esta apertura al mundo se vive como *pensar* sobre el *ser*, del cual Caffarena nos adelanta su alcance: ‘ser’ es la expresión de la apertura absoluta del hombre y, como tal, la interpretación de la realidad (MF, 120). Queda así afirmada una pretensión de realismo, a nuestro juicio problemática, que posteriormente retomaremos y analizaremos a la luz de la filosofía del lenguaje que nuestro autor desarrolla. Por ahora, lo que queda claramente establecido es la intención hermenéutica del hombre hacia la realidad, cuya máxima expresión es la palabra ‘ser’.

Para Caffarena, Descartes cometió el grave error de descarnalizar la autoconciencia, estableciéndose con ello un problema serio de conexión entre el hombre –*sujeto*- y la alteridad externa –*mundo*- (MF, 114). Por eso en el siguiente capítulo del libro, en el que trata algunos puntos clave de la analítica existencial, no tiene reparos en afirmar que sólo por medio de la corporalidad se termina con el fantasma del solipsismo y se da pleno sentido a la afirmación de la ‘mundanidad’ (MF, 133). Sin embargo, en ello se nos desvela una dificultad: en el fenómeno del ‘mundo’ la mayoría de lo que se nos da son *cuerpos*, entre los cuales el mío; pero en ese mismo revelarse aparece con una doble cara: como ‘mío’ se me revela a *mi*, es decir, a la autoconciencia existente, pero como ‘cuerpo’ se me revela como todo lo *demás*, es decir, bajo determinaciones fenoménicas (MF, 134).

Recordemos que ‘*cuerpo*’ es para Kant todo objeto de los sentidos externos <sup>153</sup>, el cual sólo pasará a ser algo interior gracias a la síntesis de las categorías. Dado que éstas tienen su unidad en el ‘yo trascendental’, el cuerpo, como un objeto más, tendrá también su unidad en él <sup>154</sup>. Es decir, al cuerpo lo debemos pensar como una representación <sup>155</sup>, por eso como tal no nos permite identificarnos con él (recuérdese lo dicho sobre el ‘sentido interno’). De manera que en ningún caso podemos decir que el conocimiento del ‘cuerpo’ nos transmite

---

<sup>151</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Unas lecciones...*, op. cit., p. 26.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 78 y p. 161. Aun así reconoce la propia soledad y radicalidad de cada hombre en el quehacer metafísico (*Ibid.*, p. 126).

<sup>153</sup> *KrV*, B 400/ A 342.

<sup>154</sup> LUNA ALCOBA, Manuel, “¿Por qué somos corporales? El tema del cuerpo de Kant a Fichte”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXXI (2004), p. 62.

<sup>155</sup> *KrV*, A 371.

noticia afirmativa o negativa sobre nuestra condición *corporal*<sup>156</sup>. El cuerpo ni siquiera forma parte del yo empírico<sup>157</sup>.

Pero la cuestión es por qué el cuerpo lo siento como *mío*<sup>158</sup>. Hace falta explicar por qué el cuerpo es propio, por qué me hace daño a mí cuando se rompe un órgano externo denominado ‘brazo’, o por qué me siento el ‘cuerpo’ y no una ‘silla’ -prescindiendo del hecho arbitrario del nombre- si ambos son igualmente *externos* a mí. Por otro lado, si el entendimiento estuviera completamente desatado de la sensibilidad<sup>159</sup>, no se explicaría cómo las categorías operan con el *datum* advenido. Es así que parece que el abismo que Kant parece situar entre uno y otro tiene algo de cartesiano, por lo que no nos parece descabellado afirmar que en la *Crítica de la Razón Pura* se ejemplifican de nuevo los problemas que se derivan de la contraposición absoluta entre mente y sensibilidad. De hecho, afirma Heidegger que la doctrina de la imaginación trascendental es uno de los núcleos más conflictivos de la epistemología kantiana.

Sin duda la afirmación de Caffarena de tener en cuenta la corporalidad es relevante para una afirmación integral de lo humano. Sin embargo, quizá hubiese sido provechoso un desarrollo más pausado de dicha cuestión, sobre todo de la paradoja que supone para el hecho de que sea un fenómeno y, a su vez, fuente de fenómenos y base para toda vivencia. Entendemos que de dicha paradoja emanan problemáticas para nada despreciables, como por ejemplo la de cómo vehicular nuestra relación –siempre dinámica- con lo ‘externo’, y con ello realizar la mundanidad, a través de *algo* que propiamente no es nuestro (según Kant) pero que de algún modo sí *me* compromete personalmente.

## B- ANALÍTICA EXISTENCIAL

Acto seguido aborda nuestro autor la estructura mínima (existencial) de una antropología también ‘mínima’. Es un primer episodio que se prolonga en los sucesivos capítulos -que iremos desgranando globalmente en las restantes páginas de esta sección- que tiene por

---

<sup>156</sup> LUNA ALCOBA, Manuel, “¿Por qué somos corporales?...”, art. cit., p. 64.

<sup>157</sup> RIVERA DE ROSALES, J., *El punto de partida...*, op. cit., p. 128. Este autor también realizó un estudio del mismo problema en su *Kant: ‘La crítica del Juicio Teológico’ y la corporalidad del sujeto* (Madrid, UNED, 1998) en el que pone de manifiesto que éste se refiere al cuerpo como algo organizado que queda relacionado con la finitud del sujeto y la concreción de sus actos volitivos.

<sup>158</sup> LUNA ALCOBA, M., “¿Por qué somos corporales?...”, art. cit., pp. 66-67.

<sup>159</sup> “Si elimino el sujeto pensante, desaparece necesariamente todo el mundo corpóreo, al no ser éste más que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto y una clase de sus representaciones” (KrV, A 383; trad. cast. cit.: p. 353).

objetivo glosar lo fundamental de una filosofía antropológica que especifique ‘las estructuras’ fundamentales de todo hombre.

### **B-1. Mundanidad, personeidad, comunitariedad**

El primer elemento es uno al que ya se ha referido con anterioridad: la *mundanidad*, que se relaciona con la temporalidad y la corporalidad. Sobre lo segundo ya hemos dicho algo; a lo primero dedicamos las próximas líneas.

Ante todo hay que subrayar que en el otro polo de la mundanidad se sitúa la *personeidad*, es decir, *algo* que ‘está debajo’ y que descansa sobre sí mismo. Así, hablamos de *persona* cuando nos referimos a una autoconciencia que se autoposee, aunque esto parezca contradictorio (sólo se posee lo que es ajeno). A través de este existencial, hace nuestro autor una defensa de lo *personal* frente a cualquier reduccionismo totalitario, por lo que asume para sí la apertura y referencia a ‘otro yo’ (MF, 125-126) al modo ‘personalista’ de Emmanuel Mounier<sup>160</sup>.

Precisamente porque la afirmación de lo personal implica el afianzamiento parejo del ‘otro’, hay que hablar de un tercer existencial: la *comunitariedad*. Cabe decir que si bien la conocida fórmula personalista de la autoafirmación a través del indispensable reconocimiento del otro es fuente de inspiración (la objetividad aparece como cierta intersubjetividad), en Caffarena no se da una primera afirmación dialogal fundamental como en M. Buber, sino que asume para el hombre una *radical* soledad; eso sí, “*radicalmente destinada al diálogo, destinada a completarse en la comunidad*” (MF, 127).

Hablábamos antes de la importancia de la estructura corporal para la propia afirmación de identidad radical de la subjetividad. Ahora reforzamos nuestra convicción y la ampliamos a la relación de alteridad, ya que cuando se piensa en alguien, se hace primariamente a través de una imagen corporal<sup>161</sup>, de modo que el ‘otro’ es para mi en primerísima instancia una persona encarnada.

---

<sup>160</sup> Dice Caffarena: “*El personalismo que profesaba Mounier no es, como vemos, contrario al comunitarismo. Ambos, más bien, se complementan y requieren. El comunitarismo da su verdadero sentido al personalismo, impidiéndole degenerar en individualismo. Y el personalismo da su punto al comunitarismo, impidiéndole degenerar en un tal comunismo que hubiera de ser disolución de la persona en un arbitrario ‘todo’*” (MF, 130).

<sup>161</sup> MARIAS, Julián, *Antropología metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 42.



## B-2. Temporalidad y muerte

El existencialismo ha insistido en que ningún desarrollo vital escapa a la *temporalidad*. De hecho, la misma realidad del yo de la pura apercepción es ella misma temporal (MF, 130-131), precisamente por lo cual puede estar lanzado hacia un *futuro*, un ‘proyecto’, que a su vez se enraíza en un mundo real que lo acoge (*presente*). Aunque su mayor fuerza se manifiesta en un punto todavía más fundamental: la *muerte* (MF, 132).

Afirmar el morir como realidad existencial nada tiene que ver con el problema conceptual de la muerte, pues no puede haber un conocimiento de la muerte como tal <sup>162</sup>; no es posible captar mi muerte o ‘la’ muerte directamente. Es a todas luces un misterio que escapa a todo juicio y ejercicio estrictamente racional que desborda cualquier reducción ‘positiva’ que la considere como una expresión de la caducidad natural. En este sentido, no es difícil reconocer varios factores que hacen *trascender* el proceso natural de la muerte con el dato misterioso de su efectividad: 1) individualidad, y por lo tanto irreductibilidad del propio proceso, con la implicación personal que eso conlleva; 2) personalidad de la muerte (‘mi’ muerte, ‘tu’ muerte, etc.); 3) conciencia de temporalidad de la muerte y apertura a cuestiones de profundidad existencial que escapan a las ciencias empíricas como tales; 4) el fin del yo como centro del mundo <sup>163</sup>.

La muerte es experiencia de contingencia, por eso la existencia queda entonces como una *donación*. Puede decirse que al pensarse como límite la muerte nos lleva a plantearnos la realidad del *misterio* metafísico último cuya esencia va ligada al *sentido* de la misma <sup>164</sup>. Como dice Caffarena, “*la aparición de la muerte como último horizonte mundano del proyecto vital completa para la autoconciencia esta vivencia existencial de la contingencia*” <sup>165</sup>.

## B-3. Historicidad y simbolizatividad

Prosigue el capítulo con un elenco de funciones del sujeto enraizadas en la temporalidad originaria. El hombre es un ser *pasivo* y *activo* al mismo tiempo, por eso descubrimos en él una tendencia, un ‘conocimiento práctico’ que lo orienta hacia una meta que lo completa.

---

<sup>162</sup> GEVAERT, Joseph, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, pp. 299-313.

<sup>163</sup> THIELICKE, Helmut, *Vivir con la muerte*, Barcelona, Herder, 1984, pp. 55-74 y p. 90. [WITTGENSTEIN dice en su *Tractatus*, 6.23: “yo soy mi mundo” (ed. cit., p. 143)].

<sup>164</sup> GEVAERT, J., *El problema...*, op. cit., pp. 322-324.

<sup>165</sup> *Metafísica Trascendental*, op. cit., pp. 66-67.

En nuestro proyecto vital se da un *valer* basado en una afirmación del *ser* (MF, 136) que implica todo nuestro entendimiento y que queda al servicio de ese proyecto vital -y, por lo tanto, centrado en la vida humana como tal. Por otro lado, el hombre está en la realidad y por eso se ve afectado por ella, de ahí que se den filosofías con tintes vitales (racional-vitalismo orteguiano) donde el sentimiento juega un papel importante en el desarrollo teórico de nuestra intimidad, matizando la autoconciencia según las vivencias y situaciones vitales dadas (MF, 138).

Pero en todo caso la acción del hombre se da a lo largo del tiempo, por eso debe decirse que la *historicidad* afecta por completo a todo lo humano, inclusive su propio ser. Tenemos que afirmar la mutabilidad del propio hombre en su transcurrir activo como elemento intrínseco de su propia historicidad (MF, 140). Una ‘relatividad’ que debe extenderse también a su lenguaje. Ya se ha hecho hincapié en el aspecto interdialogal del ser humano, tan fundamental en el conocimiento -el *yo/sujeto* está colegiado a otras individualidades que poseen la misma estructura (MF, 141). Si profundizamos un poco más en esta verdad nos daremos cuenta que ello sólo puede darse por medio del lenguaje, que no es más que el resultado ulterior de una estructura radical que podríamos llamar la *simbolizatividad*<sup>166</sup>. Por eso las posibilidades metafísicas y su expresión se darán a través de un ‘lenguaje sugerente’ que vuelve deliberadamente al símbolo (MF, 144)<sup>167</sup> y al hombre.

### C- ‘SENTIDO’ COMO PUNTO DE PARTIDA

Llegamos así al capítulo VI de MF, uno de los más importantes de toda la trilogía metafísica de Caffarena, en el que se aborda la cuestión de la pretensión del *sentido*, clave para la correcta comprensión de su obra. De hecho, su proyecto metafísico no es otra cosa que una ‘metafísica del sentido’<sup>168</sup> que se desarrolla ‘desde’ y ‘para’ un mismo elemento, el

---

<sup>166</sup> Ernst CASSIRER (*Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Madrid, F. C. E., 1997) sostiene que la dimensión simbólica define la esencia del ser humano. Todo lo humano se tiñe de simbolismo: su esencia y especificidad (p. 49), su universo (p. 47) y las formas (lenguaje, arte, religión, mito) a través de las cuales da expresión -pensemos en el *lenguaje*, sobre todo- a sus sentimientos y emociones (p. 48).

<sup>167</sup> La relevancia que nuestro autor otorga al símbolo en la búsqueda racional del valor del ser es una constante en su labor de entonces. Ya cuatro años antes de la segunda edición de MF (recordemos, en 1983) afirmaba en una colaboración: “*el animal de realidades es también animal simbólico-utópico. Y es indisociable lo uno y lo otro*”; aunque por mucho que haya “*una verdad de los símbolos y de la poesía (...) no por ello cualquier poesía es verdadera o se acerca igualmente a la verdad*” (Cf., “Lenguaje, símbolo y verdad”, en VV. AA., *Simbolismo, sentido y realidad*, Madrid, CSIC, 1979, p. 138).

<sup>168</sup> MANZANA, J., “Una metafísica del sentido (reflexiones sobre la obra metafísica de José Gómez Caffarena)”, *Pensamiento*, vol. 32 (1976), p. 183, donde se dice: “*El ‘sentido’ constituye el centro organizador y sustentador de la reflexión metafísica de Caffarena. La reflexión sólo puede ponerse*

hombre, que tiene por tarea dilucidar aquello que le importa últimamente: su razón de ser. Entiende nuestro autor que la vida humana exige un vector de unidad en su despliegue, por eso hay una vivencia de ‘proyecto’, además de una ‘facticidad’ (MF, 148), que se resume en las cuestiones del *porqué* (razón de ser) y del *para qué* (finalidad). Estas cuestiones *existenciales* no son, en el fondo, más que preguntas por el *sentido*, y en sí mismas no pueden ser respondidas desde las ciencias y su metodología (MF, 150). Son preguntas que nos implican y empujan personal y subjetivamente, cuya evidencia se muestra, la mayoría de las veces, en situaciones límite -fracaso, culpa, dolor y muerte- (K. Jaspers) que nos exigen autenticidad (MF, 152).

La historia del pensamiento es la historia del poliédrico preguntar humano, pero más allá de todo cuestionamiento regional está la pregunta fundamental que todo hombre, tarde o temprano, debes plantearse: *¿para qué todo esto?*<sup>169</sup>. Se trata de una cuestión insistente y obsesiva que, aunque su respuesta no sea para nada evidente y cualquiera que se pretenda pueda ser deconstruida y reducida a algunos a *prioris*<sup>170</sup>, tiene en su ensayo un deber perennemente ineludible. Ahora bien: ¿qué es *sentido*? Ya lo dice el propio Caffarena: razón de ser, finalidad. Podríamos añadir que entre las acepciones del vocablo ‘sentido’ entra, además de la *dirección* y la *significación*, la que tiene que ver con el *saepere* latino, hecho que nos permite comprenderlo también como el ‘saboreo’ de la vida<sup>171</sup>. Pero ante todo se trata de un planteamiento de la *totalidad* susceptible a todos los matices que puede ofrecer la ‘vida’, *mi* vida.

A pesar de que junto al deseo humano de plantear un proyecto, de querer continuar viviendo<sup>172</sup>, esté ‘la muerte’, que, en tanto que transmisora superlativa de contingencia ontológica y auspiciadora del absurdo representa el contrapunto de su posibilidad, nos anticipamos a su total nihilidad y nos planteamos desde nuestra soledad radical<sup>173</sup> el sentido del proyecto que llevamos a cabo. Es ineludible: la cuestión del ‘sentido’ está en la *raíz* de toda cuestión y de todo proyecto vital. Como dice J. Martín Velasco<sup>174</sup>, el ‘sentido’ es un plus de ser, un ‘más’ que no se conforma sólo con ser, sino que busca por encima de

---

*realmente en camino por un ‘reconocimiento vital’ del sentido de la vida humana (...). La pregunta por el sentido de la reflexión metafísica conduce, por tanto, en la obra de Caffarena, a una metafísica del sentido. Creemos que Caffarena aceptaría esta ‘reducción’ y no la consideraría como un ‘empobrecimiento’ de la reflexión metafísica, sino como su ‘esencialización’”.*

<sup>169</sup> GRONDIN, Jean, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona, Herder, 2005, p. 15.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>171</sup> *Ibid.*, pp. 36-42.

<sup>172</sup> Así lo afirma José ALFARO -director de la tesis que Caffarena realizó sobre Enrique de Gante y que le sirvió para obtener su doctorado en filosofía en diciembre de 1956 - (Cf. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1997, p. 246).

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>174</sup> Cf. *Mística i Humanisme*, Barcelona, Ed. Cruilla / Fund. Joan Maragall, 2006, p. 223.

las características biofisiológicas ese *'algo'* más allá del devenir a través de la existencia. La pregunta por el *'sentido'* nos obliga a dar un salto más allá y a plantearnos, en última instancia, tanto por el fundamento último de la vida <sup>175</sup> como por la posibilidad o no de la supervivencia de uno mismo tras la muerte. El interrogante por el *'sentido'* apunta a la *Trascendencia*.

Como se ha venido insinuando, empero, está el reverso del *absurdo*, algo que a veces no parece poco probable. Un absurdo que viene a nuestra conciencia, en la mayoría de las veces, a través de la vivencia fundamental del mal: *"el mal es frustración de un deseo y una necesidad humana. Arguye un desorden..."*, dice Caffarena (MF, 154). Frente a ello, al ponerse en cuestión el propio valor de ese bien, podemos luchar o resignarnos. Las razones de una u otra actitud dependerán en gran medida de las propias convicciones existenciales y metafísicas al respecto, como muestra Caffarena en las numerosas páginas que a la cuestión dedica en la *Metafísica Religiosa*. Hablaremos de ello en la tercera parte de nuestra investigación, cuando desglosemos las cuestiones que vertebran dicha metafísica religiosa.

En todo caso, para Caffarena el optimismo tiene sus razones. La propia demostración de su imposibilidad presupondría de *facto* la posibilidad positiva de mostrar algo, y con ello la confianza previa de la *'no absurdidad'* (MF, 157); si se piensa bien, sin *'sentido'* no se podría haber hecho filosofía (MF, 153). Además, el que trata de absurda a la vida es porque espera algo más de ella, y en el fondo la afirma en su valor por encima de lo dado; decir que *'si la vida es esto -con toda esta contradicción y todo este mal- no tiene mucho sentido vivirla'*, presupone que la vida, como tal, *debe ser* algo mejor que todo este caos <sup>176</sup>. Para Caffarena vivir es ya proclamar *'sentido'*, por ello cualquier *'fe'* en la positividad de vida (por ejemplo, fe en Dios) se afianza necesariamente en una asunción optimista del ser hombre y sus acciones (MF, 159). No hay refutación del sinsentido, cierto, pero tampoco la hay de la opción de *'sentido'*. Ambos convendrán, empero, en que el hombre está lanzado a la cuestión misma, y, por lo tanto, debe presuponerse también una posible respuesta positiva.

Es conclusión, concede Caffarena que el *'sentido'* pueda quedar en entredicho por los resultados obtenidos, pero la posibilidad misma de un resultado presupone una *'posibilidad'* real, una opción anterior, un salto y una apuesta por el *'sentido'* de esa acción y esa decisión (MF, 160-162). El *'sentido'* es una dimensión que interpela a todo lo humano, de modo que *'colorear'* nuestra vida de él equivale a *decir* que *'hemos dado con'*, que *'hemos acertado'* *últimamente* en nuestras decisiones y en nuestras acciones. Es decir, dar con el

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, pp. 19-24.

<sup>176</sup> GRONDIN, J., *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, op. cit., p. 26.

*Sentido*, en mayúscula, con el entramado último de la existencia (MF, *Ibíd.*). Ahora bien, abogar formalmente por la opción de ‘sentido’ no significa que valga cualquiera; antes bien deben justificarse los presupuestos que dan *cabida* a su posible concreción. Veamos cuáles son las razones de los de Caffarena.



**CAPÍTULO 4**  
**CARACTERÍSTICAS DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA (II)**  
**ESTRUCTURA EXISTENCIAL**

La tercera sección de MF se titula ‘Vivencia Metafísica’ y viene a cerrar la ‘Antropología Fundamental’ que se propone la primera parte de la obra. En ella se desarrollan cinco experiencias fundamentales (moralidad, inquietud existencial, amor, libertad y admiración) que permitirán anclar en la realidad humana el edificio especulativo de ‘sentido’ erigido. En todas ellas el hombre se vive como un ser nunca resuelto completamente; se trata entonces de una vivencia *trascendental*, tanto en el sentido metasubjetivo – el hombre está abierto a una irrupción absoluta que lo supera (MF, 168)-, como en tanto que posibilita y fundamenta el discurso posterior.

**A- MORALIDAD**

La moralidad no debe entenderse como otra cosa que la fidelidad al propio proyecto vital. Hay una llamada a ser uno mismo, a con-formarse con lo que uno es y vivirlo como tal (MF, 171). El camino a escoger para realizar cada ‘vocación’ se da a través de múltiples posibilidades, por eso hay que elegir la que más realice a cada particularidad. Pero cuando nos lanzamos a nuestra opción nos damos cuenta de que lo hacemos bajo la certeza de estar llamados a una autenticidad que, en su raíz, remite a algo que va *más allá* de una opción antropológica concreta (MF, 173). Hay una voz interna, una conciencia que nos *exige* una autenticidad con nuestro proyecto vital a la que poco a poco cada individuo va vinculándose (MF, 175), paradójicamente, ‘más allá’ del propio hombre (MF, 176).

Sin duda cualquier discurso sobre moralidad debe tener en cuenta a Kant, y más en este caso, dada la importancia de éste para el pensamiento propio de Caffarena. Sin embargo, la distancia entre el deber y la felicidad (imperativo hipotético), piedra de toque del propio sistema kantiano (MF, 179), nos alerta de los peligros del excesivo rigorismo. Una dificultad que sólo puede superarse si entendemos que se debe renunciar a la felicidad inmediata en pos de una realización profunda y genuina (aunque esta misma realización, dada la

complejidad del hombre, aparece también como una tarea nada simple). Así, y para todo caso, el ‘bien en sí’ y el ‘bien para nosotros’ coinciden, aunque su búsqueda tiene que ser más por lo que es ‘en sí’ mismo que lo que es ‘para nosotros’ (MF, *Ibíd.*). Asimismo, y como segundo y colegiado punto de lo moral, comparece la necesidad de su *autonomía*. Puesto que emerge de lo más profundo del ser humano la moral kantiana debe proceder de la propia intimidad del ser humano y no de afuera, ya que asumiendo la pretensión de absolutez debe desvincularse del reino de lo externo, lo fenoménico, sometido a la causalidad -lo ‘relativo a un fin’.

Para Caffarena existe una cercanía entre el mensaje kantiano y la moral evangélica. Ejemplo de ello es su colaboración “El cristianismo y la filosofía moral cristiana” donde no tiene reparos en afirmar y pensar la moral cristiana junto a otro modelo, el kantiano, “*aprovechando la vecindad, que reconoció el mismo Kant, entre su ‘imperativo categórico’ y el ‘mandamiento principal’ evangélico*”<sup>177</sup>. Es una aproximación de ambas propuestas que coinciden en lo que podría llamarse el ‘formalismo del amor’, dado que también en la opción evangélica hay una radical actitud hacia el otro -precisamente la que permite concretar actos particulares morales. Con todo, no es menos cierto que en Jesús no se detecte una lucha contra el interés eudaimonista (imperativo hipotético) que sí vemos en Kant (aunque para ser justos, eso tampoco significa una fomentación de dicha búsqueda; más bien al contrario, hay que buscar primero el reino de Dios<sup>178</sup>), por ello no cabe tratar a Jesús de Nazaret como un kantiano *avant la lettre*.

En una posterior conferencia pronunciada en 1990 propone que “*tomemos el ‘amarás a tu prójimo...’ como imperativo ‘categórico-formal’; resultado de una experiencia religiosa que de tal modo sea teónoma que no rompa sino fundamente la autonomía de la conciencia humana*”<sup>179</sup>. Pero los caminos se vuelven a bifurcar. En Kant no apreciamos el destacamento de un *plus* (experiencia religiosa) que sí se da, en cambio, en la moral cristiana. Por eso el sistema moral kantiano necesita del elemento personal religioso -que el propio Kant tenía- para culminar, como así hace, en un teísmo moral<sup>180</sup>. En este sentido, y a pesar de que el mismo Kant afirmara que la ética cristiana tiene un elemento que va más allá de ella misma -lo cual sugiera hablar

---

<sup>177</sup> “El cristianismo y la filosofía moral cristiana”, en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, Vol.1, Barcelona, Ed. Crítica, 1988, p. 291.

<sup>178</sup> *Ibíd.*, pp. 292-295.

<sup>179</sup> *¿Qué aporta el Cristianismo a la ética?*, Madrid, Fund. Santa María, 1991, p. 42. Para un mayor horizonte de los enfoques cristiano-kantianos de Caffarena en lo que concierne a la moral es insustituible su trabajo sobre el teísmo moral en la obra de Kant (Madrid, Cristiandad, 1983). En la obra lleva a cabo una minuciosa y exhaustiva labor de arqueología filosófica de la concreción de la ‘teología’ kantiana y el consecuente teísmo moral. Posteriormente, concluye el trabajo con unas reflexiones de carácter más personal en las que deja clara la utilidad de tal sistemática para una consolidación racional de una ética solvente. En el Capítulo 16 detallaremos más en qué sentido.

<sup>180</sup> GÓMEZ CAFFARENA, José, *El teísmo moral de Kant*, op. cit., p. 229.



más de ‘santidad’ que de ‘deber’<sup>181</sup>-, debemos completar la aproximación a una reflexión filosófica ética cristiana con algún otro sistema que incluya dicho elemento ‘místico’. Por ejemplo, a través de la obra de Henry Bergson, otro autor indispensable en cualquier reflexión ética y que Caffarena contempla como perfecto complemento a lo que ha asumido desde Kant<sup>182</sup>.

Como se sabe la moral kantiana no es un elenco de mandatos y de proposiciones, sino una propuesta formal cuya base es el imperativo categórico concretado en máximas relativas a acciones particulares (MF, 181). Cabría, así, el peligro del individualismo, ya que la acción se fundamenta en la autonomía de lo individual. Sin embargo, dicho peligro se diluye si tenemos en cuenta la *intencionalidad* de esa moralidad, el ‘otro’, puesto que actuamos ‘desde’ nosotros pero ‘para’ el otro; por eso *debemos* (auto)identificarnos a la vez como legisladores y súbditos en el Reino de los Fines (MF, 183). La moral emergente no puede ser entonces un catálogo mecánico previamente hecho, sino que debe convertirse en un conjunto de máximas sólo absolutizables por medio de la “*intersubjetividad y en la semejanza y comunidad de las personas*” (MF, 187), puesto que sin la relación de un individuo con otro u otros (colectividad) la vivencia moral resulta inexplicable (MF, 188). Dado que su meta sería la perfección o plenitud moral de la comunidad de personas (fines en sí mismas), propone Caffarena hacer uso del vocablo ‘Amor’ -que Kant no usó- para ir más allá de una moral del ‘respeto’ -término que Kant sí usó- y sublimar así todo sistema ético propuesto (MF, 189)<sup>183</sup>.

## B- INQUIETUD RADICAL

El hombre parte de sí mismo y tiene ante sí una tarea que acometer, un ‘quehacer’ existencial, como diría Ortega (MF, 191)<sup>184</sup>. Tiene que *realizarse*, lo cual, en esencia, es llevar

---

<sup>181</sup> *¿Qué aporta...?*, op. cit., p. 56.

<sup>182</sup> *Ibíd.*, pp. 57-64. “*Por mi parte –dice-, deseo aprovechar la aportación de Bergson*” (“El cristianismo...”, cap. cit., p. 326).

<sup>183</sup> En una colaboración más reciente (“Afinidades de la filosofía práctica kantiana con la tradición cristiana”, en *Kant. Razón y experiencia*, Salamanca, UPSA/Biblioteca Salmanticensis n° 34, UPSA, 2005, pp. 393-406) insiste Caffarena en la divergencia del sistema rigorista kantiano y la experiencia –religiosa- agápica cristiana respecto al ‘Amor’ (p. 397). Una diferencia que dificultó al propio Kant la explicación de la relación entre trascendencia e immanencia ensayada en su *Opus Postumum*, pues “*no cabe duda de que una ‘trascendencia vivida en la immanencia’ es más comprensible en la clave del amor. El rigorismo ético y su voluntarismo crean un clima menos propicio a esa comprensión que la mística del amor y la misericordia*” (p. 406).

<sup>184</sup> “La vida da mucho quehacer. Y el fundamental de los quehaceres es decidir en cada instante lo que vamos a hacer en el próximo”. Cf. *Unas lecciones...*, op. cit., p. 56.

a cabo un *proyecto*. Hemos visto que el despliegue eficaz del mismo requiere del ‘sentido’, una ‘forma a priori’ y trascendental que fundamenta la semántica de todo proyecto vital <sup>185</sup>. El ‘sentido’ puede ser interpretado entonces como la *tendencia constante* de ese proyecto vital, tendencia dinámica que brota de un centro (*‘cor irrequietum’*). De hecho, toda la fenomenología existencial aquí esbozada e intentada surge del ‘yo’, su centro irrevocable y en última esencia irreductible, por eso cabe una restauración de su capital importancia frente a concepciones que, como el psicoanálisis, lo ponen en cuarentena en pos de una pluri-unidad (que, a lo sumo, podríamos llamar vida ‘interior’). Porque aun aceptando un fondo pulsional e inconsciente, el ‘ello’ siempre se refiere al ‘yo’ (MF, 193).

Si todo proyecto, todo vector de ‘sentido’, brota de un *centro*, desde el cual se da una policromada tendencia –abierta, por ejemplo, al saber- y en la que se muestra a través de ella una estructura ‘erótica’ y de limitación, entonces es que buscamos –anhelamos- perfeccionarnos. Nuestra realidad se nos presenta entonces como una labor cuya finalidad es ésa, *completarnos* (MF, 195), por eso el ‘bien’ (*la plenitud*), que es lo que es ‘bueno-para-el-hombre’, lo que nos hace felices (Aristóteles <sup>186</sup>, Leibniz <sup>187</sup>), es la tendencia radical de la ‘realidad radical’ (MF, 197). De este modo viene a confirmarse la necesidad de la pretensión de ‘sentido’. Si toda acción remite a una tendencia radical interior (M. Blondel) <sup>188</sup> hay que conceder que estamos ante la posibilidad de, en mayor o menos grado, completarnos. De lo contrario, deberíamos concluir que estamos ‘mal hechos’ y que nuestra propia esencia nos remite -desde esa tendencia- a donde no podemos llegar. Es decir, no se podría confiar en ninguna actividad ni acción porque todo sería inútil (MF, 200) y carente de *sentido último*. Por eso la inquietud radical se ha (re)ligado con una Suprema Realidad, que es quizás la única que ciertamente podía satisfacerla (MF, 204). La muerte es un claro ejemplo de ello; buscamos un más allá de lo terreno y de lo concreto, lanzándonos a la búsqueda de la vida eterna. Pero al grito desesperado de Unamuno <sup>189</sup> –aquí citado por Caffarena- sólo podemos responder con la voz de la esperanza religiosa, la cual, cabe remarcar, fue la única solución plausible asumida por el propio filósofo (MF, 206).

---

<sup>185</sup> ALFARO, J., *De la cuestión del hombre...*, op. cit., pp. 19-20.

<sup>186</sup> “Quizá sea obvio que hay acuerdo en llamar a la felicidad ‘el Bien Supremo’”, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098a, Madrid, Alianza Ed., 2001, p. 59.

<sup>187</sup> “Pues la felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes”, *Discurso de Metafísica* §36, Madrid, Alianza Ed., 1982, p. 104.

<sup>188</sup> La referencia a Maurice Blondel no es gratuita. De hecho, todo este octavo capítulo de MF está indudablemente influenciado por el espíritu de su pensamiento (Cf. EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 90).

<sup>189</sup> “Mi yo, ¡que me roban mi yo!” (MF, 206).

## C- AMOR

“El hombre individual busca realizarse y no puede nunca perder de vista su propia realización. Para realizarse, dada su finitud, necesita completarse; y por eso su búsqueda de realización es tendencia, deseo” (MF, 209). Trasladando este esquema al terreno de lo intersubjetivo obtenemos que, para llevar a cabo nuestras posibilidades de plenitud, debemos abrirnos a un indispensable reconocimiento del *otro*, cuyos caminos pasan, si aspiran a su completud, por el ‘amor’.

La reflexión filosófica cristiana [y con ella la de cualquier humanismo que se precie (MF, 214)] ha insistido en que el hombre no es un ser cerrado sobre sí, pues al constituirse dialogalmente debe mantener hacia su prójimo una actitud de ‘benevolencia’, que se define como el querer para el otro el bien que él es y quiere para sí (MF, 210). Para que la benevolencia pueda darse como tal se requiere dos presupuestos: el primero es la presencia de una *realidad erótica* en el ágape cristiano (nombre de esa benevolencia), desde la que nace una atracción y una tendencia casi instintivas hacia la alteridad; el segundo es la *apertura* de un ‘yo’ a otros ‘yo’, posibilidad que presupone la existencia de una base y raíz comunas en la estructurada unificada de las diferentes subjetividades (MF, 215-216).

Entre las *relaciones* que abren y preparan el camino para una descentralización del yo, que es el amor, destaca Caffarena también dos. Por un lado la *simpatía*, en la cual el ‘otro’ nos aparece rodeado por un campo de atracción prerreflexiva que todavía no responde, empero, a una ruptura total de la centralización ególatra -más bien supone una inflexión espontánea hacia el altruismo. En segundo lugar señala la *estima*, definible como una valoración de las cualidades personales del otro que, sin embargo, puede degenerar en envidia (MF, 218) si no va acompañada también de dicha simpatía.

Por lo tanto, más allá de una atracción o una valoración del otro, el amor sólo surge cuando nos damos cuenta que tras las modulaciones (atributos) de cada persona hay otra autoconciencia humana que “*se autoposee en libertad y que –ordinariamente- también busca la ruptura de su encierro y camina hacia él*” (MF, 218). Lo esencial en el amor es el *sujeto*, y sólo cuando es reconocido *como tal y por tal* podemos hablar de *ágape* personal. La valoración positiva de la alteridad nacida del mero hecho de ‘ser’ de ese otro nos empuja a buscar su bien, es decir, a buscar su realización (MF, 219), y sólo así el otro *yo* es afirmado como una subjetividad *igual* que la propia. La clave existencial última del hombre es, entonces, el *amor* <sup>190</sup> [un ejemplo de esta reciprocidad podría ser la ‘sexuación’, perfectamente

---

<sup>190</sup> DÍAZ, Carlos, “Gómez Caffarena ante la Metafísica...”, art. cit., p. 116.

concebible como un nuevo existencial, en la cual viene incoada una estructura típica de complementariedad y encaje (MF, 222)].

Pero todo quedaría en una proposición *naïf*, poco madura e irreal, si Caffarena no hablara del reverso de la medalla. En el hombre se da también una agresividad esencial que, llevada al límite, deviene odio (MF, 223) -también para consigo mismo, porque el hombre, en su esencia, es ‘conflicto consigo mismo’ (MF, 227). El amor es por ello una conquista siempre frágil y ‘diferente’ expuesta al peligro de su desintegración (MF, 224), siendo uno de los factores más decisivos de su fracaso –quizás el más fundamental y la raíz de los demás– precisamente el egoísmo o la tendencia autocentrada esencial de todo hombre. Todo proyecto de amor debe pues contar ‘realísticamente’ con el elemento autocéntrico del hombre (MF, 225) si quiere aspirar a un cierto grado de *posibilidad* y no devenir una vacua *utopía*.

Comenzaba el capítulo Caffarena con una referencia a la tradición cristiana. Ahora, para concluirlo, vincula todo lo dicho con la vivencia fundamental de los primeros cristianos condensada en el ‘*ágape*’, una experiencia que se abre, como es sabido, al don *extra-ordinario* de la divinidad. El amor resulta entonces una vivencia integral de calibre existencial porque “*implica una radical unidad de la persona humana (a pesar también de su ‘radical soledad’ y sin suprimirla) con el ‘otro’, que se actualiza tras el descubrimiento de éste como valor superior y esencialmente distinto de los valores cósmicos, en una identificación ‘intencional’ con él, que posibilita de algún modo ‘ver todo como desde él’, querer el bien que es su realidad personal en algún modo como se quiere la propia, querer lo que para ella es bien como se querría lo que para la propia lo es: en fin, llegar a establecer una ‘comunión’ (actualización de la unidad radical a que nos referimos), que se expresa en la fusión lingüística del ‘yo’ y el ‘tu’ en el ‘nosotros’*” (MF, 233).

## D- LIBERTAD

Hemos visto como la moralidad y el amor reclaman para su despliegue la asunción de la libertad, ya que sin ella no hay propiamente acción moral ni tampoco donación amorosa. Pero ‘libertad’ no es un concepto unitario; prueba de ello es la disputa que ha habido y hay entre los sistemas filosóficos sobre su significado. Al principio de este capítulo, el décimo, pasa revista Caffarena a las más importantes y genéricas concepciones del mismo.

Para una visión *empirista* podemos acudir, por ejemplo, a la sociología, donde la libertad se entiende como ‘libertad del individuo’ *frente* a la colectividad y su coacción (MF, 239). De

forma similar, pero retrotraída a la interioridad, el punto de vista puramente psicológico entiende que el ‘yo’ surge dentro de un complejo sistema de pulsiones y estímulos internos y externos <sup>191</sup> sobre el cual poco a poco se va configurando como *relativamente* libre y desvinculado de sus condicionamientos. Esta concepción, aparentemente novedosa, tiene un antecedente en la escolástica, tiempo en el que se pensó la libertad como un estado de ‘no-vinculación’ (MF, 241), por eso el hombre era concebido como un autodomínio. Al respecto entiende Caffarena que tal afirmación ‘desvinculadora’ del ser humano sólo es plausible desde la convicción de la constitución de horizonte del ser humano, ya que es éste el que le permite trascender del momento concreto y calibrar su *pertinencia*. Una afirmación del propio horizonte que exige, a su vez, tener en cuenta la fuerza simbólico-lingüística del ser humano, dado que “*la existencia humana se caracterizará primariamente por esta libertad, en el significado profundo que vamos dándole*” (MF, 243). Ahora bien, ¿ante el horizonte *como tal*, somos o no libres? No <sup>192</sup>, para nuestro autor no somos libres ante lo que precisamente nos hace libres (MF, 244).

Un punto de inflexión indudable para la historia del concepto lo constituyó la concepción agustiniana. Para el de Hipona el hombre tiene una cadena que lo amaña (pecado) y por eso no puede ver el ‘Bien’ en su totalidad. Pero en cierto modo se trata de una situación ‘pasional’ porque “*si peca, es un poco contra su voluntad*” (MF, 245), lo cual viene a significar que es *suficientemente* libre al pecar, aunque no *plenamente*, puesto que en el fondo ‘ser plenamente libre’ es tender hacia el Bien completamente, sin restricciones (MF, 247). Según Caffarena la concepción agustiniana supone una defensa de la ‘apertura’ frente a la cerrazón de nuestros instintos y nuestro egocentrismo. La libertad no es más que esa disposición a la apertura, a la ‘atracción’ del Bien, por ello sostiene que la agustiniana es una manera *optimista* de pensar -sin obviar los ‘matices’ oscuros y poco agradables de su obra, especialmente su continua referencia al ‘pecado original’ (MF, 248).

En tercer lugar menciona los modelos que han pensado la libertad bajo sistematizaciones *cosmológicas y antropológicas*. A través de la primera se ha afirmado el hombre como un ser (genérico-objetivo) que se sitúa frente a la naturaleza con la capacidad de subsumirla y dominarla. En la segunda, en cambio, se le da relevancia como ser individual (subjetivo) frente a la colectividad, aunque, eso sí, proyectado sobre la misma. Si bien también en la escolástica ya hallamos elementos de esta concepción, no será hasta la modernidad tardía

---

<sup>191</sup> Considera Caffarena que una reflexión más científica llegará a considerar no sólo una realidad subconsciente, sino puramente inconsciente (MF, 239).

<sup>192</sup> “*No podemos amar o no amar el bien; siempre amamos el bien*” (MF, 243), y el ‘bien’ siempre es la propia realización, como hemos visto.

(Kant) y el romanticismo (Fichte) donde se desarrollará con más recorrido esta concepción antropológica (MF, 251).

Para Caffarena la libertad debe concebirse como un *existencial*. Por ello debe ser pensada como un elemento fundamental para el desarrollo de la vida moral-amoroso y punto de partida del despliegue del *horizonte vital*, un ideal de apertura no lejano al mismo que defendía San Agustín. Sin un trascender al mero estar-en-el-mundo no podría darse la apertura cuestionante que inquiera el ‘sentido’ de lo real. Ahora bien, ¿cómo queda explicada esta apertura? ¿Qué hay tras ese ‘bien’ que se nos presenta en el horizonte? ¿Qué es eso Último que ‘divisamos’? La cuestión queda ahí (MF, 255) -Caffarena la desarrolla posteriormente en su *Metafísica Trascendental*-, pero se intuye el ‘movimiento’ esencial de esta afirmación: una ‘dinámica’ de finitud-infinitud similar a la de Maréchal (en su caso circunscrita más al ámbito cognoscitivo) que conviene en requerir un horizonte final de infinitud –y de su *real* posibilidad efectiva - que colme el *projecto* humano.

## E- ADMIRACIÓN

En estricta correlación con esta última cuestión introduce Caffarena un excursus sobre la admiración. Aunque hoy día predomine la angustia existencial, el hombre es todavía capaz de sentir ‘admiración’ (MF, 258) porque más allá de la cuestión por el *como* son las cosas, ‘salta a la vista’<sup>193</sup> que las cosas *son*. Como dice E. Coreth –aquí citado por el propio Caffarena- esto se refleja a través de la disposición espiritual fundamental dada en la facticidad de la propia ‘pregunta’ como tal<sup>194</sup>.

Según Coreth el punto de partida es siempre una pregunta por tal o cuál cosa. Sin embargo, antes de calibrar el contenido de cada particular cuestionamiento se impone un previo preguntar sobre el mismo hecho de la pregunta, una pregunta trascendental por la pregunta<sup>195</sup>. Con ello uno se dará cuenta que la pregunta como tal aloja un cierto saber

---

<sup>193</sup> Es interesante constatar cómo para Descartes –según afirma F. ALQUIÉ-, quizás unos de los filósofos más representativos de esta reducción última del ser mismo en su cuestionamiento radical, aparece la admiración como la primera ‘pasión’ fundamental y ligada a la visión sensible (Cf. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1994, pp. 38-55).

<sup>194</sup> Para una aproximación al sentido fundamental de esta cuestión y sus implicaciones metodológicas, véase PARK, Luis Byoung Jung, *Anthropologie und Ontologie. Ontologische Grundlegung der transzendental-anthropologischen Philosophie bei Emerich Coreth*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana (Tesi Gregoriana-Serie Filosofía, 11), 1999, pp. 171-180.

<sup>195</sup> Cf. *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1961, pp. 95-109.

indeterminado, o mejor dicho, un pre-saber que pide ser determinado <sup>196</sup>. “*El presaber de la pregunta en cuanto pregunta versa acerca de todo ente*” y “*el ente es ente en virtud del ser*” <sup>197</sup>, por eso “*no puedo preguntar sino dentro del horizonte del ser en general. El ser en su totalidad está siempre necesariamente presupuesto y con-puesto como conocido, en la realización del preguntar*” <sup>198</sup>. En consecuencia, para Coreth ‘debe’ haber una necesaria (pre) cognición del *ser* para el poder-ser de la pregunta.

La pregunta por el ser de las cosas es la pregunta radical de toda reflexión sobre la realidad. ‘¿Porqué hay *algo* y no *nada*?’ se cuestiona el hombre desde una cierta extrañeza, una actitud comprensible si tenemos en cuenta que, aunque estemos acostumbrados a estar en el ser, nos damos cuenta de la facticidad y extrañeza de su presencia (MF, 259). Esta ‘sorpresa’, fruto de la facticidad mundana, nos revela asimismo la incapacidad que tienen ‘*las cosas*’ para dar respuesta de sí misma, dado que dicha facticidad es contingente y, por lo tanto, no descansa en sí misma (MF, 260).

Hablábamos antes de la cercana relación existente entre Religión y Metafísica en lo que concierne a los dilemas existenciales últimos. También la pregunta por la Totalidad tiene mucho que ver con el espíritu religioso, por eso no es de extrañar que incluso el *mito*, en tanto que substrato de lo religioso, trate estos mismos temas -aunque lo haga, ciertamente, desde unos parámetros y carices netamente diferentes a los de la Metafísica. Asimismo otras disciplinas humanas se han hecho (y se hacen) eco de esta vivencia: el *arte*, por ejemplo, que la vehicula a través de una expresión desinteresada de las propias cosas (MF, 268), o el lenguaje expresivo y *lírico*, que ha buscado su plasmación a través del artificio no-casual de sus composiciones. Aun así, es incuestionable que de haber una palabra o concepto que, más allá de decir nuestra admiración por la realidad, busque al mismo tiempo religarnos a ella, ésta no puede ser otra que la de ‘*ser*’. En efecto, “*diciendo ‘es’, expresamos del modo más obvio (...) lo decisivo de un mensaje lingüístico, aquello por lo que es afirmación, por lo que se refiere a la realidad; aquello que, al pronunciarse seriamente, nos compromete con la misma realidad*” (MF, 269). Para Caffarena el vocablo ‘*es*’ implica apelación a la realidad, pretensión de vigencia absoluta (metasubjetiva) de lo afirmado, válido para cualquier aseveración de realidad, y valor no arbitrario de lo afirmado –en tanto que sinónimo de realidad y verdad (MF, 271). El ‘*ser*’ se impone entonces como indispensable punto de referencia y estudio para cualquier pretensión de *decir* con propiedad algo que la alcance, lo cual pone sobre la mesa la necesidad de llevar a cabo una filosofía del lenguaje que establezca el marco para

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, pp. 112-117.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 137 (ed. cast. cit.: *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Barcelona, Ariel, 1964<sup>2</sup>, p. 102).

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 142 (trad. cast. cit.: p. 106).

poder hacerlo. Con todo, advierte que la afirmación admirativa desborda cualquier encorsetamiento lingüístico, pues brota directamente de la profundidad vivencial-existencial (MF, 262), precisamente por lo cual ha sido y es el gran motor de la Metafísica -en este sentido, dice, el pensar de Heidegger (más allá de que la historia de la Metafísica no tenga que ser la del ‘olvido del ser’<sup>199</sup>) supone un claro ejemplo de lo que significa sentirse conmovido por el ‘pasma por el abismo’ (MF, 267).

## F- VIVENCIA METAFÍSICA Y MISTERIO DEL SER

Con la referencia a este existencial cierra Caffarena la enumeración de los rasgos generales comunes a toda vivencia metafísica. Queda así delimitada la estructura mínima y fundamental de su propia propuesta antropológica, abierta a una afirmación teórica de la realidad y su estatuto ontológico -es decir, un lenguaje que permita hallar un *ser* que respalde al *valer* [esto es, a la ‘*realidad en sí*’ fundamental a la que se apunta con el ‘Amor’ (MF, 270)]. Esta tercera sección, dedicada a una fenomenología existencial de la vivencia metafísica y sus contenidos radicales, constituye un paso necesario y clave para todo el proceso de fundamentación metafísica, ya que sin una explicitación básica de los vectores que rigen la vivencia propia del ser-hombre y de sus consecuencias metafísicas básicas no hay afirmación ni discurso posible sobre ‘su’ *sentido*.

Precisamente por ello siempre corremos el riesgo de la particularidad. Al partir del hombre concreto la reflexión metafísica debe puntualizar si por ‘hombre’ entiende la estructura metafísica común a todos los seres humanos concretos, o, por el contrario, una realidad siempre particular. Se trata de saber si cada cuál debe *hacer* su filosofía o si hay que investigar las estructuras comunes básicas para un desarrollo de las mismas. Si recuperamos algunas conclusiones del análisis previo que hemos hecho antes sobre la Metafísica y su crisis en la posmodernidad, podemos decir que lo que Caffarena lleva a cabo es el establecimiento de un molde formal de cuestionamiento metafísico que, afincado en la vivencia propia (subjetiva), permite un alcance ‘compartido’ para sus afirmaciones porque se apoya en lo común que cada humano aloja de ‘aquello’ que le trasciende.

---

<sup>199</sup> En el caso de Tomás, dice, la ontología parece estar para devenir teología (Cf. “Filosofía de la religión y sus tipos”, en GÓMEZ CAFFARENA, J., y MARDONES, J. M. (eds.), *Materiales para una filosofía de la religión. Vol. III, Estudiar la Religión*, Barcelona, CSIC/Anthropos, 1993, p. 123).



Pero en este punto hay que recordar que ante la experiencia metafísica, tal y como muestra Jean Wahl, no todos los metafísicos convergen en sus valoraciones<sup>200</sup>. Incluso los hay que llegan a negar la posibilidad de la propia metafísica<sup>201</sup>. Con todo, sí podemos hablar de una cierta unidad en lo que corresponde a esta *experiencia*, que es *metafísica* no porque exprese dogmas o una filosofía eterna<sup>202</sup>, sino por estar ligada a una cosmovisión global<sup>203</sup> -que remite a una experiencia del mundo, del ser y de lo Absoluto- que se retrotrae a la experiencia propia de la subjetividad. Para Wahl la experiencia metafísica debe comprenderse como un *modo* de existencia<sup>204</sup>, como algo ‘vivo’ que está más allá de toda tiranía conceptual, de ahí que su fenomenicidad sea poliédrica y múltiple<sup>205</sup>. Por más análisis que hagamos de sus estructuras formales y vitales siempre quedará como una realidad única y velada más allá de todo análisis y de toda determinación<sup>206</sup>.

Se explica así por qué la tensión entre la *particularidad* y la objetividad *transubjetiva* constituye el problema *radical* de la ontología. El propio Caffarena lo asume cuando afirma que su intento es ‘muy personal’, aún cuando deba evitarse el exceso de subjetivismo (MF, 484). Como bien dice, toda convicción, si es tal, comporta un cierto alcance universal y, por lo tanto, de testimonio al ‘otro’ en tanto que válida (MF, 485). La reflexión metafísica aparece entonces como una tarea propia porque su radicalidad *esta ahí de antemano*, es decir, afincada primordialmente en la realidad particular del hombre, que es la vivencia como tal de la ‘*vida-a-través-de-su-ser-particular*’. Vivencia que, en apelo a su ‘universalidad’, debe clarificar en todas sus particularidades la radicalidad de su contenido.

---

<sup>200</sup> WAHL, Jean, *La experiencia metafísica*, Alcoy, ed. Marfil, 1966, p. 8.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>205</sup> *Ibid.*, pp. 202-222.

<sup>206</sup> Pensemos en el ‘espíritu’ de M. Scheler [“Un ‘*ser espiritual*’ ya no está, pues, ligado al impulso y al medio, es un ser ‘libre respecto del medio’ y- así queremos llamarlo nosotros- ‘abierto al mundo’: este ser tiene ‘mundo’ [...] Llegar a ser hombre es elevarse a la apertura del mundo en virtud del espíritu. El animal no tiene ‘objetos’” (Cf. *El puesto del hombre en el cosmos*, Barcelona, ed. Alba, 2000, pp. 67-69)].



## CAPÍTULO 5

### LAS BASES PARA UN CONOCIMIENTO METAFÍSICO

Afrontamos en este capítulo el grueso de la cuarta y última sección de MF, que, como ya hemos apuntado, puede entenderse como un ensayo de ‘Ontología del Lenguaje’. Si bien intentaremos dejar constancia de la estructura vertebral de esta sección, no nos detendremos en tantos puntos como en las anteriores, ya que nuestro principal objetivo es centrarnos en lo ‘realmente’ relevante para la Metafísica: el *alcance metanoético del lenguaje humano*. Entendemos que en ello reside la clave de toda afirmación metafísica y, por lo tanto, también de la propuesta de Caffarena. Veremos cómo el autor tiene que abordar la referencia extramental de lo fenoménico y las antinomias que se plantean desde los límites del ‘cerco trascendental’. La cuestión es clara: si somos nosotros quienes afirmamos bajo nuestros prismas y nuestras estructuras *como* es la realidad, ¿significa eso que la ‘creamos’? Parece obvio que no, pero esa respuesta negativa nos sitúa más allá de la diferencia entre lo fenoménico y lo en sí, diluyéndose entonces la propia frontera establecida. Puesto que efectivamente todo planteamiento metafísico ha girado, y gira, alrededor del concepto de ‘ser’, concede Caffarena afirmarlo no como una construcción del hombre sino como un brote connatural de la propia realidad humana (MF, 278). Por ello debe justificar la posibilidad de sostener el formalismo antropocéntrico del conocimiento (giro copernicano) junto a la afirmación –no ingenua– de una realidad allende del sujeto que, de algún modo, fundamente su veracidad. Sólo así podrá pretenderse un estatuto ontológico para la afirmación metafísica.

#### A- EL ALCANCE DEL CONOCIMIENTO: LÍMITES

##### A-1. Kant

Como hemos manifestado en varias ocasiones, Kant supone una referencia indispensable para cualquier aproximación crítica a la Metafísica (MF, 281). Ahora, Caffarena se centra en uno de sus conceptos básicos, el de *experiencia*, fundamental para la comprensión del

alcance ontológico de su filosofía. Para Kant la experiencia es comprendida como aquel dato inmediato que remite a la pasividad del sujeto y que origina el conocimiento. Subraya Caffarena que aun siendo ésta imprescindible, no todo el proceso de conocer proviene de ella (MF, 285), pues es sabido que para el de Königsberg el entendimiento es activo y no meramente intuitivo, en el sentido que hay en él unas categorías –formales- que trabajan sobre los datos brutos. “*Cuando todo ha funcionado bien*”, dice, “*el objeto es conforme a las categorías y el conocimiento es conforme al objeto (...) en cuanto es objeto del conocimiento humano*” (MF, 289), y entonces hablamos de ‘experiencia objetiva’. Ahora bien, ¿qué sucede con los objetos de la Metafísica? La respuesta es previsible: puesto que no remiten a ninguna experiencia, ‘sólo’ son *pensables*, más *no* esquematizables (*categorizables*) temporalmente (MF, 294).

Inmediatamente comparece la problemática relación del fenómeno y el noumèno, tan característica de la crítica kantiana como piedra de toque para toda reflexión ontológica que se tenga por rigurosa <sup>207</sup>. Recuerda Caffarena que en una disertación del año 1770 relacionaba Kant lo empírico a lo fenoménico y lo inteligible a lo nouménico (MF, 295). Posteriormente, en la *Crítica* el noumèno –en sentido negativo- se piensa como necesario ‘complemento’ al fenómeno, como su límite ideal (MF, 296), pero solamente eso, porque el límite cognoscitivo real del hombre continuaba siendo la experiencia, es decir, lo fenoménico.

Sin embargo, dado que para Kant el ‘yo’ es una realidad, el ‘mundo’, su correlato, debe compartir estatuto real. La ‘realidad en sí’, concebida como una realidad al lado del yo activo que se sabe real, podría interpretarse como una afirmación ontológica *última*, pero también podría tratarse de algo espiritual (inteligible) adquirido a través de una autorreflexión del yo y su carácter de ‘yoicidad’ -que reclamaría, por otra parte, un Entender Absoluto tras de sí (Fichte). Así pues, según esta tesis de Caffarena, y siempre que no se añada que las cosas ‘*son*’ cuando las piensa el hombre, el idealismo metafísico es perfectamente compatible con un realismo que asuma que el hombre no es el origen integral de lo real (el ser), sino más bien su formalizador (la apariencia). Y eso es precisamente el proyecto crítico kantiano, un sistema idealista y realista a la vez (MF, 298) <sup>208</sup> que aboga por una antropología existencial en tanto que metafísica

---

<sup>207</sup> Esta distinción es fundamental para toda la historia de la filosofía posterior (Cf. RÁBADE ROMEO, Sergio, *Problemas gnoseológicos de la ‘Crítica de la Razón Pura’*, Madrid, Gredos, 1969, pp. 113-114).

<sup>208</sup> Toda afirmación cognoscitiva debe confrontarse con la dificultad kantiana de la cosa en sí. Nunca sabemos cómo son las cosas (en sí); sólo conocemos fenómenos, que es lo primero dado (*KrV*, A 120). Pero desde ahí, y en todo caso, el objeto se nos convierte tanto en el dato bruto del que partimos como el resultado al que llegamos, por eso su afirmación ocasiona no pocas dificultades a la viabilidad del propio sistema.

fundamental (MF, 301) <sup>209</sup>. Con todo, también advierte Caffarena los límites de la crítica kantiana, a partir de los cuales se deberá proseguir: unilateralidad por la predilección de los elementos formales; falta de dinamismo y del valor de *actualidad* en su estudio sobre la afirmación (papel del verbo); falta de integración de facultades del hombre, aunque las tres ideas regulativas postuladas pretendan dicha unidad (MF, 299-300).

## A-2. Filosofía analítica del lenguaje

No pocas veces se le ha agradecido al redescubrimiento de la lógica producido a lo largo del siglo XX demostrar la esencial relevancia del lenguaje en toda nuestra vida intelectual. Y eso aunque acarreará tanto una desatención del lenguaje natural (MF, 304) como colindar con el riesgo de no comprender la fuerza antropológica de cualquier tipo del uso de la ‘implicación’ lingüística. Pero es cierto que aunque el lenguaje *sugerente* sea en muchos casos útil y oportuno, incluso como ‘fundador’ de una ‘cierta’ objetividad y de comunicación existencial (MF, 103), para Caffarena es a todas luces poco riguroso para una sólida expresión de un discurso metafísico integral <sup>210</sup>.

---

La explicación que sobre la cuestión de la cosa en sí nos ofrece Caffarena subraya la vertiente realista del pensamiento de Kant. Ciertamente eso parece explicar de alguna forma dicha problemática, aunque se debería calibrar si esto no disuelve la dualidad kantiana, ya que parecería que el fenómeno sería un alcance de grado menor en la escala cognoscitiva con relación al noúmeno, y no la contraposición ontológico-cognoscitiva inconexa que parece afirmarse en la *KrV*. “*El concepto de noúmeno no es más que un concepto límite destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad*” (*KrV*, A 255/B 311, ed. cast. cit.: p. 272), dice Kant en un conocido pasaje.

<sup>209</sup> De esta manera, Caffarena se sitúa en la misma corriente de opinión que Heidegger mantuvo en su conocido *Kant y el problema de la metafísica* (aquí citada según la versión de Roth/Frost en: Madrid, F. C. E., 1993), donde asume la *KrV* como una fundación de la Metafísica como Ontología (p. 23). Tiene la convicción Heidegger que la antropología concentra en sí todos los problemas centrales de la filosofía (p. 179) y, por ello, la fundación de la Metafísica no es otra cosa que preguntar por el hombre, precisamente lo que revela la obra kantiana (p. 174).

Por otro lado, para Heidegger el núcleo del despliegue kantiano se halla en el Esquema Trascendental (p. 98), de modo que la posibilidad interna del conocimiento ontológico tiene su centro de coherencia en la Imaginación Pura (p. 81). Recordemos que es en el Esquematismo Trascendental donde radica el intento kantiano de explicar la conexión entre sensibilidad y entendimiento, por lo que es comprensible que la Imaginación Trascendental concentre en la *KrV* un notable peso específico. Pero tanto lo tuvo que el propio Kant se vio en la necesidad de disminuir su relevancia en la segunda edición para descartar la posibilidad de ser concebida ésta como una tercera facultad, entendiéndola por ello como una función más del entendimiento (BERCIANO, Modesto, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca, UPSA, 1990, p. 86). Sin embargo, para Heidegger Kant debió seguir el primer camino y trabajar con la Imaginación Trascendental como una facultad distinta al entendimiento, para a partir de ahí relativizar su propio concepto de *Razón*. Según Heidegger, Kant no superó la metafísica del *logos*, sino que se mantuvo fiel a la herencia de la metafísica cartesiana que determinaba el ser del ente desde la facultad de conocer del ‘yo’ (Ibíd., pp. 87-89). Por eso (concluimos nosotros) Kant no tuvo más remedio que sostener la no predicabilidad real del ‘ser’ (*KrV*, A 599/B 627).

<sup>210</sup> Cf. EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 139.

El ejemplo del *idealismo objetivo* de B. Russell podría ser un claro ejemplo de despersonalización. En su planteamiento se lleva a cabo una cierta ‘veneración’ platónica y metafísica tanto de las matemáticas como de la lógica que desemboca en una crisis del sujeto, del hombre existente; el lenguaje lógico-matemático está ahí, independientemente del sujeto que lo afirma (MF, 305). También en este contexto se enmarcaría la reflexión de Wittgenstein. En su *Tractatus* encontramos una afirmación *cuasi-ontológica* de la lógica<sup>211</sup> en la cual, destaca Caffarena, hay una permanente presencia de lo sensible como telón fondo. En su sistema el lenguaje realiza una función especular del mundo, quedando el papel del sujeto solapado, a la vez, al empirismo y el realismo asumidos: “el ‘mundo es mi mundo’” (5.641). Sin embargo, a pesar de que el armazón lógico sea impecable y la estructura ontológica propuesta consistente, el propio Wittgenstein reconoce una dimensión paralela junto a la lógica, la ‘mística’ (MF, 308), que bien puede interpretarse como una apertura hacia aquellas realidades no constatables por ‘pura’ lógica.

En ambos casos, empero, aprecia Caffarena la asunción de una subjetividad fáctica *detrás* de sus respectivas sistemáticas. En Russell ello se realiza de un modo parecido al modelo kantiano trascendental (MF, 312), mientras que Wittgenstein lo lleva a cabo a través de una atención a los juegos del lenguaje y a la especificidad de ellos, que remiten en última instancia a una concreción personal. Una legitimación particularista del lenguaje que Caffarena toma como sustento para reivindicar el lenguaje ‘subjetivo’ (teñido de la vital existencia particular) con el que vehicula todo este ejercicio de fundamentación metafísica (MF, 313).

En este sentido Caffarena trae a colación un par de ejemplos de la aportación de la lingüística científica de la época que resaltan el carácter particular y a su vez comunitario-universal de todo lenguaje (MF, 314-319). El primero es la *lingüística comparativa*, que refleja la originalidad y particularidad de cada lenguaje (particularidad). El segundo se refiere a la *revolución estructural* y su descripción sincrónica de los fenómenos lingüísticos de la que infiere la lengua como un sistema. Dado que todo sistema coincide estructuralmente con los ‘otros’, se nos permite ensayar un armazón mental común a todo usuario lingüístico que nos ayude a concluir una participación en dicha estructura (formalidad universal). Pero en captar y glosar el grado mínimo de unidad de esa estructura común radica la máxima dificultad, por eso el recurso a lo *simbólico*, como puerta a algo más allá y externo a sí mismo, queda de nuevo posibilitado. De las evoluciones del estructuralismo destaca Caffarena el proyecto de Chomsky, concretamente su *‘gramática generativa transformacional’* y la

---

<sup>211</sup> “La lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo” (*Tractatus*, ed. cit., 6.13). Así, “el objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos” (Ibíd., 4.112). Cf. MF, 307.

búsqueda de una unidad estructural no estricta de toda posible gramática respetuosa con el factor humano que se halla en su base. Tampoco se olvida de aquellas aportaciones de Bühler que subrayan la presencia definitoria de un interlocutor y la fundamental base dialogal con el otro humano (comunidad) que ello asume.

## B- LA 'CUESTIÓN': LENGUAJE Y SER

“Es el lenguaje humano, en toda su amplitud real, el que debe ser sometido a análisis en orden a precisar su posible alcance; porque en el lenguaje se nos revelan las estructuras del conocimiento teórico del hombre y se anuncian sus límites” (MF, 323). Es decir, dado que *Antropología, lenguaje y finitud* son temas que están íntimamente relacionados <sup>212</sup>, hay que dilucidar si la vivencia metafísica (antropología) puede hallar en el lenguaje un modelo expresivo que sea tan ajustado a lo humano (finitud) como fiel a lo real.

Dado que partimos de la autoconciencia humana, vivida y existencializada, es de nuestras percepciones que se nutre el lenguaje para emitir sus juicios. De esta certeza, dice Caffarena, ninguna filosofía le apartará (MF, 327). Significa esto que nuestro autor no se acomoda ni a los presupuestos de la filosofía analítica y sus a priori objetivos de la ciencia lógica y las estructuras del lenguaje, ni a las conclusiones de la fenomenología de Merleau-Ponty (MF, 328). En coherencia con lo ya dicho anteriormente, el hombre es últimamente el protagonista de todo este proceso, por eso la propuesta de Caffarena parte de la *percepción* como primer eslabón del análisis.

Pero si el hombre pusiera el mundo, no habría sitio para la sorpresa, el choque con las ‘cosas’, y por ende, la pregunta. La percepción guarda entonces un sentido evidente y relevante de pasividad: algo manda sobre nosotros y nos interpela. Aun así, sería precipitado inferir que lo percibido *es* lo que es *tal y como es*, ya que nuestro conocimiento unifica los datos obtenidos en unas unidades particulares que, a su vez, son remitidas a una unidad general (mundo). Dichas unidades son el punto sobre las cuales podemos acceder a un conocimiento intelectual, por eso solamente *sabemos* sobre lo que nosotros mismos unificamos (MF, 332). De esta forma, la relación con el mundo viene mediatizada por el *lenguaje*, una capacidad humana que con el tiempo ha ido adquiriendo mayor envergadura hasta lograr producir expresiones de superior exactitud y complejidad indicativa referidas a

---

<sup>212</sup> De hecho, el propio ‘yo’ se va constituyendo como tal lingüísticamente (SÁNCHEZ CARAZO, J. I., “Una invitación a creer”, art. cit., p. 348).

lo que llamamos *mundo* <sup>213</sup>. Siguiendo a Lersch (MF, 333) se puede decir que por medio de ese lenguaje fijamos nuestro mundo al tiempo que nos distanciamos de él para así tratar de dominarlo y transformarlo. Característica en la que se nos revela, como ha dicho ya, nuestra estructura intersubjetiva, puesto que el lenguaje presupone compartir unas estructuras que permitan hacer pasar nuestro discurso (diálogo).

De este modo entramos de pleno en el análisis lingüístico que propone Caffarena. Un ejercicio que, a pesar de estar pensado para completar la antropología antes ensayada, podría muy bien tenerse por autosuficiente <sup>214</sup>. Dado que su nervio estriba en el planteamiento último de la relación entre palabra y objeto, entre afirmación lingüística y afirmación *real*, verdadero núcleo de cualquier proposición (y su alcance) metafísico, lo primero a aclarar es la estructura de la afirmación. “*El mensaje lingüístico tiene una estructura bipolar*”, dice Caffarena, “*uno o muchos monemas (...) que expresan algo que es ‘actualizado’ en el mensaje, otro monema cuya función decisiva es precisamente la de ‘actualizar’ el mensaje, referirlo a o ‘anclarlo en’ la realidad*” (MF, 338). Obviamente, de la relación y tendencia a la realidad dependerá el éxito de la afirmación, pues sin referencia a ella no hay ‘mensaje’ (MF, 341).

## B-1. Designación

La referencia a la realidad se lleva a cabo en primera instancia cuando *designamos* algo percibido. Es lo que hacemos cuando decimos ‘*esto*’, un *pro*-nombre, proceso por el cual destacamos una coordenada espacio-temporal de la realidad por encima de las otras. El *nombre*, que podemos decir completa dicho proceder designativo, pretende alcanzar la

---

<sup>213</sup> El siglo XX ha sido testigo de una de las mayores revalorizaciones ontológicas del lenguaje. Pensemos por ejemplo en Rudolf Carnap y su intento de fundamentar el lenguaje objetivo en su *Sintaxis lógica del lenguaje* (Cf. CORETH, E. y otros, *La filosofía del s. XX*, Barcelona, Herder, 1989, pp. 244-248). Incluso el propio M. Heidegger afirma la importancia de éste en su enigmática afirmación de que “*el lenguaje es la casa del ser*” (Cf. *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza Ed., 2000, p. 11).

Pero sobre todo es la hermenéutica la que ha subrayado el papel fundante del lenguaje. H-G. GADAMER, su representante por antonomasia, lamenta de la tradición occidental su despreocupada actitud ante el lenguaje. El lenguaje no es ninguna herramienta ni ningún medio. Es más, “*en todo nuestro pensar y conocer, estamos ya desde siempre sostenidos por la interpretación lingüística del mundo, cuya asimilación se llama crecimiento, crianza. En este sentido el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud. Siempre nos sobrepasa. (...) ¿Cómo existe entonces el lenguaje? Es cierto que no existe sin la conciencia individual; pero tampoco existe en una mera síntesis de muchas conciencias individuales*”. En consecuencia, “*el lenguaje es así el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana (...) Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje*” (Cf. *Verdad y Método II*, op. cit., pp. 149-152).

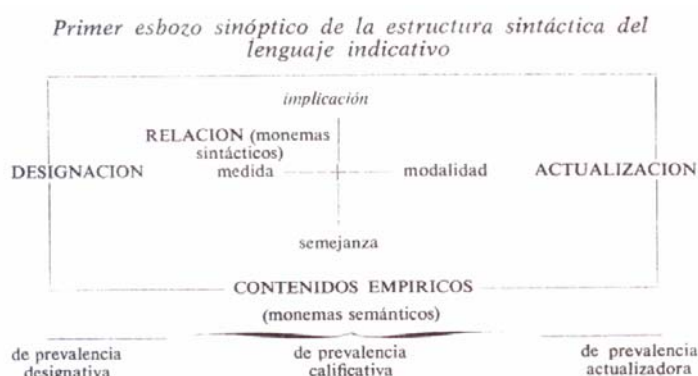
<sup>214</sup> Cf. THIEBAUT, Carlos, “Un sujeto post-creencial y reflexivo”, en FRAIJÓ, M. y MASÍA, J., (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, op. cit., pp. 151-152. Antropología que tiene mucho de inter-subjetivo y, por lo tanto, de lingüístico (SÁNCHEZ CARAZO, J. I., “Una invitación a creer”, art. cit., pp. 346-349).



estructura mínima propia de lo designado, viniendo a ser un resumen de su descripción (MF, 344).

Aunque la manera empírica de referirnos a la realidad desde el ‘nombre’ sea muy diversa, podemos establecer tres modos -que siguen una progresión creciente en cuanto a la exigencia que supone para la capacidad humana. A través de la *denominación* me dirijo a una taleidad de un objeto particular (‘esto es verde’, y no duro, pesado...), a una estructura referencial primitiva, irreductible y simple de la misma cosa. También podemos referirnos a ella en tanto que especie, a través de la comparación y selección de las denominaciones más afines, con lo cual obtenemos la *generalización* (por ejemplo, el ‘color’). Por último, hallamos la *definición* cuando vislumbramos las leyes de relaciones que explican la simple denominación, de modo que cuanto más pura sea su estructura lógica, más propia y ‘completa’ será. Una generalización de todas las definiciones puede llevarnos a una construcción integral -‘ciencia’- sistemática, por eso dice Caffarena que la definición fuerza el despliegue del conocimiento humano en toda su capacidad, ya que en ella se da un juego de relaciones que permiten a su usuario un mayor dominio de los usos del conocimiento (método hipotético-deductivo, por ejemplo) y, por lo tanto, de la *realidad* (MF, 348-355).

Entre lo designado y la actualización *está* ‘todo lo demás’: los lexemas directamente semánticos, que vienen a ser los contenidos empíricos, y los monemas mediadores o de relación (conjunciones, proposiciones, adverbios). Sobre esto último propone Caffarena una distribución de sus relaciones siguiendo la división cuatripartita de Kant -cantidad, cualidad, modalidad y relación- (MF, 348). Así lo esquematiza el propio autor (MF, 348):



Pero tanto la ‘Metafísica’ como la ‘Ciencia’ no se conforman con reseñar los datos del ‘mundo’; tienen sobre todo la pretensión de afirmar proposiciones y establecer nexos

necesarios entre sus sujetos y sus predicados. Por eso hacen uso de la implicación, “*una estructura cognitivo-lingüística del hombre, en virtud de la cual encuentra poder y deber pasar de una afirmación a otra; es decir, puesta la antecedente, no poder no poner la consecvente*” (MF, 356). Entiende Caffarena que toda pretensión de fundamentar la Metafísica debe hacerse desde la estructura sintáctica de implicación, la cual, como todo lenguaje, depende últimamente de la subjetividad (MF, 360). Con ello viene a cerrarse el círculo del conocimiento sobre el mismo eje del que se partía: desde los logros de la antropología fundamental existencial pasamos a sopesar bajo qué parámetros lingüísticos puede articularse un discurso sobre la experiencia acaecida, cuyos medios nos remiten, de nuevo, a la propia subjetividad. La perpetua cuestión será, pues, cómo ‘romper’ (MF, 104) el límite de la subjetividad.

## B-2. Actualización

La actualización viene expresada por la palabra ‘ser’. Para Caffarena este vocablo goza de un *misterioso* privilegio sobre otros (MF, 361), y eso a pesar de su polisemia: si lo consideramos desde el punto de vista de la *cópula* puede significar una plena identidad o una simple elección de denominación arbitraria, y en este sentido el ‘es’ se convierte en el verbo más neutro y pobre en fuerza semántica concreta en pos de este rol vehiculador (MF, 364); mientras que si lo consideramos como expresión de *realidad* nos sale rápidamente al paso la objeción kantiana de que el ser no es un predicado real<sup>215</sup>, tesis que Caffarena encuentra muy justa dada la ausencia de “*un valor concreto de predicado*” (MF, 365) en él<sup>216</sup>.

Pero precisamente por su neutralidad predicativa puede el verbo ‘ser’ expresar no solamente nexo copulativo, sino además, y con mayor *pureza*, la actualización buscada. Así, considera legítimo decir que el verbo ‘ser’ es reclamado tanto por su neutralidad tanto para unir (copulación) proposiciones como por expresar ‘realidad’ (MF, 369). Una dualidad de funciones en la que una siempre es preeminente: la que expresa la actualización, el *factum* de ‘existir’. De hecho, sólo desde esta afirmación de la función *ontológica* se nos permite transitar a un uso copulativo de un cariz más *óntico*, por ello concluye Caffarena que la

---

<sup>215</sup> *KrV*, A 599 / B 627.

<sup>216</sup> En su tesis doctoral –como hace notar J. EGIDO (*Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 59)-, mantiene sin embargo que si bien Kant reaccionó *con razón* frente a la desmedida conceptualización de la existencia, su postura es exagerada al no reconocer “*una inteligibilidad asequible al juicio*” [Cf. *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma, Analecta Gregoriana (B.92), 1958, p. 136, nota 20].

crítica kantiana, al no considerar el valor siempre ‘positivo’ y ontológico del ser, no fue hasta el final. La ‘*fuertza ontológica primaria*’ del verbo viene a expresar aquello por lo que todo predicado es *predicado*, y así en toda afirmación, en todo verbo, está de algún modo el ‘ser’. Ningún mensaje es ajeno al ‘ser’; su fuerza anida en toda expresión real. De esta forma la referencia de la voz predicativa del ser habrá de buscarse en la relación *actualizable-actualización* adverbial; es decir, “*esto es de tal manera*” (MF, 375).

Fijémonos en la relación entre la forma ‘infinitiva’ del verbo y su participio (ente). A pesar de lo *abstracto* de la forma infinitiva del verbo, para Caffarena ésta expresa más plena y puramente la ‘actualidad’, que no es otra cosa que ‘referencia a la realidad’. *Abstracción* frente a las formas personales del verbo en las que esa actualidad está aplicada a un determinado –designable– contenido empírico. Unas formas concretas que, paradójicamente, Caffarena no duda en afirmar como *más reales* (MF, 376), lo que nos obliga a detectar una cierta pervivencia nominalista –a través del suarismo– en los fundamentos de su ontología. De hecho, sucesivamente podrá comprobarse que toda su ontología remite a un cierto univocismo conceptual, desembocando por ello, en consecuencia, en una devaluación ontológica del *esse*.

El ente, como participio del verbo ‘ser’, designa al *participante*, por eso tiene una función de sujeto. Frente a ese participio, se alza el infinitivo del verbo, el ‘ser’, cuya poca determinación y neutralidad predicativa nos posiciona por su propia estructura ante lo *In-finito*. Ciertamente todo verbo tiene su infinitivo, pero siempre queda referido a una semántica concreta: no es lo mismo ‘correr’ que ‘llorar’. Esta determinación desaparece, en cambio, en el infinitivo ‘ser’ (MF, 377), que denota una in-concreción que lo sitúa más allá de toda particularidad verbal y lo dispone a una apertura a lo no-finito, como así se plasma, sobre todo, en la *diferencia ontológica*. El *ser* es afirmado como el horizonte indeterminado donde situamos toda concreción participada y finita del *ente*.

Dicha relación entre *ente-ser* puede reconocerse también en la estructura *valor-valer*. Aunque el lenguaje valorativo no sea tan rico como el indicativo, para Caffarena puede decirse que de algún modo éste lo asume. Así, si bien no pretendemos que nuestro valer coincida con el ser, sí pedimos que se afiance de alguna manera en el propio molde de sus estructuras. Atendiendo a la estructura antropológica más radical puede decirse que la relación análoga viene posibilitada por la inquietud vital que nos empuja a la acción y que tiende hacia un valer infinito (MF, 380), la cual, como tal, puede hallar expresión asentada en el sentido infinito del verbo ‘ser’. Se apunta así a uno de los elementos más característicos del neotomismo trascendental: el *dinamismo* inherente al propio despliegue cognoscitivo.

### B-2.1. Lo ‘dinámico’ de la actualización

Para Caffarena es palpable la presencia de elementos netamente dinámicos en la estructura propia de la actualización (MF, 384), como se aprecia, por ejemplo, en la *intelección*. La *intelección* es, propiamente, el paso del mundo de lo percibido al mundo de lo conceptual -‘paso’ que se ve claramente en la definición, que es “*donde el hombre empieza a emplearse a fondo*” (MF, 386). Eso no quiere decir que la *intelección* deba comprenderse sólo como la transición de un ‘fantasma’ material a la producción de un resultado espiritual; hay también en ella un notable protagonismo de lo *preconceptual*. Si pensamos qué puede ser eso *preconceptual*, llegaremos rápidamente a la conclusión que se trata de algo no lejano a lo que ya vimos en el caso de la autoconciencia, donde la mediatez no surge hasta un postrero estadio (MF, 389). En pocas palabras, una *realidad irreductible*.

¿Y a dónde nos lleva la *intelección*? A la *afirmación*, de la que nace una pretensión de ‘verdad’, una “*conformidad de nuestra intelección, y del verbo mental que la expresa, con un canon extrasubjetivo, al que nuestro conocimiento, cuando llega a ser afirmativo, proclama insuprimiblemente referirse*” (MF, 390). ‘Canon’ que no es otro que el de la *realidad*. Con todo, debemos cuidarnos de sostener un acceso a lo ‘en sí’, dado que para Caffarena la ‘verdad’ –referencia a la realidad- se mantiene igualmente subyugada a la preeminencia de lo antropológico-existencial (MF, 392). Lo mismo sucede con la *evidencia*, que colinda con la *intelección* (MF, 395), toma como punto de partida la percepción, y de ahí a su objeto formal, el ‘fantasma’. Por eso no es que la *intelección* llegue a la realidad, sino que ‘cae en la cuenta’ de que cuando está bien hecha *debe* conformarse con la realidad (MF, 396-397). Por lo tanto, no se puede exclusivizar el origen empírico de la *intelección*, sino que la referencia básica es, además, la subjetividad. Deben equilibrarse autoconciencia, percepción y lenguaje (MF, 399).

Ahora bien, cabe cuestionar a Caffarena cómo es posible tal equilibrio si mantiene una pivotación tan clara de todo discurso ‘objetivo’ en la subjetividad. Porque junto a la vigencia absoluta del proceso de afirmación y su pretensión de realidad se afirma una subjetividad protagonista y en último término posibilitadora de ello, aspirando a mantener el giro copernicano kantiano en un mínimo esquema realista. De este modo algunos elementos fuertemente idealistas son compaginados con otros más realistas, que, sin embargo, no cuestionan en ningún momento la preeminencia de una subjetividad que se entiende como centro de todo lo afirmado. He aquí el ‘*cercos trascendental*’ de toda filosofía trascendental: una subjetividad rectora de lo ‘posible’ desde la cual se afirma

ontológicamente el mundo casi por un recurso ‘fideísta’ (ceñido a lo conceptual) que radica en última instancia en que “*el hombre ‘está bien hecho’*”<sup>217</sup>. Solamente así le es posible decir que la elaboración afirmativa, cuando ha sido realizada conforme a las leyes estructurales, se da reflexivamente a sí misma para ‘caer en la cuenta’ de estar con-formándose a la realidad<sup>218</sup>. Todo radica entonces en la confianza de estar *hecho para conocer las cosas como son* y en el éxito de esta afirmación cuando las cosas han funcionado ‘bien’ (MF, 398). La asunción de un ‘realismo fuerte’, aunque necesitado e insinuado, queda así puesta bajo cautela (MF, 395), a pesar de que para Caffarena haya “*una auténtica pretensión de vigencia absoluta*” de la ‘verdad’ (MF, 401), también la suya.

### C- EL LUGAR METAFÍSICO DEL ‘SER’

La meditación emprendida por Caffarena se apoya en gran medida en lo ya afirmado por Lotz, Coreth y Lonergan, además del propio Kant. Sobre el segundo ya hemos dicho algo, y simplemente añadir por ahora que en su postura acerca de la ‘inmediatez del mundo’ afirma la necesidad de un realismo ‘fuerte’ del objeto conocido precisamente para *validar* lo ‘en sí’ de la propia *mismidad subjetiva*<sup>219</sup>. A Lonergan nos referiremos en las sucesivas partes de nuestra investigación, sobre todo en las que se aborda la cuestión de la analogía (2ª parte) y la atribución del entendimiento al Absoluto (3ª parte).

De Lotz son de referencia capital las reflexiones esgrimidas en su *La Experiencia Trascendental*<sup>220</sup>, obra que contiene un pensamiento metafísico de gran madurez<sup>221</sup> y que nos ofrece la posibilidad de acceder a lo principal de trabajos anteriores<sup>222</sup>. El recorrido que plantea para el estudio de dicha experiencia (que se compone de cuatro estadios: la

---

<sup>217</sup> Así lo afirma J. EGIDO en su *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 157.

<sup>218</sup> *Ídem*.

<sup>219</sup> *Metaphysik...*, op. cit., pp. 329-334. En su *Grundriss der Metaphysik*, de 1994 (Innsbruck, Tyrolia), afirma Coreth que si bien nuestra experiencia del mundo es mediata, la certeza de la existencia de éste, en tanto que conjunto de cosas, es in-mediata. Es más, sólo desde esta innegabilidad directa se explica que pueda darse un preguntar verdadero sobre lo ‘otro’ [“...*im Ganzen eine Welt von Dingen ausser mir und um mich gibt, ist keine Frage; es ist, obwohl durch Erfahrung vermittelt, unmittelbar evident. Wie ich ‘bin’, so ‘ist’ auch Anderes; nur so kann ich nach dem Sein von Anderem fragen*”, p. 178].

<sup>220</sup> En Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1982), traducción de *Transzendente Erfahrung*, (Freiburg im B., Herder, 1978). No cabe olvidar, en todo caso, otras significativas obras y recopilaciones, entre las que destacan: *Das Urteil und das Sein* (Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1957); *Der Mensch im Sein* (Freiburg im B., Herder, 1967); y *Mensch-Sein-Mensch* (Roma, Analecta Gregoriana, 1982).

<sup>221</sup> RUÍZ DE SANTIAGO, J., “La experiencia trascendental en la obra de Johannes B. Lotz”, *Revista de Filosofía UIA*, 53 (1985), p. 283.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 272. Véase en este sentido su *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1955, pp. 35-108.

experiencia eidética de la esencia, la onto-lógica de la misma, la metafísica de lo Absoluto, y la religiosa del Dios que adoramos)<sup>223</sup> parte tanto del realismo más clásico como del método trascendental kantiano. Concretamente propone un realismo trascendental<sup>224</sup> que asume la filosofía kantiana superando su concepto restrictivo de ‘experiencia’. Para Lotz ésta debería abrirse también a lo supraobjetivo o trascendente “*en la que el ser se presenta como el dato central*”<sup>225</sup> y, en consecuencia, tenerse como “*la percepción inmediata y receptiva de lo real que está ahí independientemente de nosotros*”<sup>226</sup>.

Según Kant, recuerda Caffarena, el ‘ser’ es el vocablo expresivo que plasma el alcance transubjetivo del conocimiento humano a través del cual pretender superar el peligro de una reducción *subjetivista* de nuestras afirmaciones. Ahora bien, ese *ser* es ‘ser-para-el-hombre’, por eso su fenomenismo no toca la realidad nouménica de las cosas, que siempre queda ignota (MF, 404). De este modo el ‘ser’ pretendidamente transubjetivo constituye una mediación que hace fenoménico todo conocer humano, y así es visto como el significado y no como la realidad a la que refiere. Por eso, entiende Caffarena, si hacemos sinónimos al ‘ser’ y a la ‘realidad’ no podríamos tomar conciencia en nosotros de cómo surge la verdad, es decir, la conformidad con la *realidad* (MF, 405).

Ciertamente ‘realidad’ no es solamente la subjetividad (MF, 406), pero de ahí a postular el ‘ser’ como ‘realidad’ es conformar el entendimiento humano con *la* realidad, algo para Caffarena totalmente ‘ingenuo’. En cambio sí podemos pensar el ‘ser’ como una *interpretación* de la realidad, es decir, una afirmación nunca plena y perfecta de la misma pero que mantiene una cierta correspondencia con ella (MF, 406), coordinando así la relatividad fenoménica de lo afirmado (inclusive el ‘ser’) “*y la vigencia absoluta de ese mismo objeto, ante todo del ‘ser’*” (MF, 408). Se configura una estructura de dos polos que se necesitan mutuamente: hace falta una posición absoluta y vigente del sujeto, y una posición absoluta y vigente del objeto. Se trata de una intencionalidad primitiva que parece remitir a la misma dinámica trascendental subjetiva antes descrita.

Según Lotz a la experiencia del objeto sólo accedemos mediante la experiencia del sujeto<sup>227</sup>, pero en el proceso de autoexperiencia la individualidad pensante ha de entenderse de un modo supraobjetivo. Y todavía más: hay que tener en cuenta que gracias a *eso* supraobjetivo, la experiencia objetiva se hace posible posibilitando asimismo una vinculación con el ‘mundo’, por lo que también deberíamos ‘encontrar’ *eso* en la

---

<sup>223</sup> *Transzendente Erfahrung*, op. cit., p. 74.

<sup>224</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 24 (trad. cast. cit.: p. 18).

<sup>226</sup> *Ibid.*, pp. 283-284 (trad. cast. cit.: p. 282).

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 60.

autoexperiencia. Pero tal supraobjetividad supone una cercanía peculiar a aquello que experimentamos, ya que nunca puede ser alcanzada por la experiencia objetiva, lo que significa que en la experiencia por la cual el 'yo' se dirige a su mismo fondo viene dada la co-experiencia atemática del *ser*, en tanto que condición de su posibilidad. De lo que se deduce que en la experiencia de los objetos se da una 'vuelta' (*reditio*) que avanza a la co-experiencia del yo que incluye una co-experiencia del ser <sup>228</sup>. De esta forma, dado que no puede darse un sujeto sin objeto, la 'Verdad' subjetiva queda religada a la 'Verdad' objetiva, evitándose así tanto el irracionalismo como su opuesto, el racionalismo –al moverse la experiencia trascendental por el terreno de la intimidad se evita el conceptualismo 'vacío' de contenido <sup>229</sup>.

¿Qué estatuto tiene el ser para Lotz, entonces? El ser es *acto puro* y, como tal, es realidad <sup>230</sup>; el ser compenetra el sujeto con el objeto y por ello supera la división sujeto-objeto <sup>231</sup>. *El ser está en todo y todo está en el ser* <sup>232</sup>. Por ello la persona experimenta el ser-mismo como aquello en lo que está fundada totalmente <sup>233</sup>, de modo que el contenido del 'ser', que se presenta precisamente como el *concepto propio* de la realidad, consiste en la participación del ente en la plenitud absoluta <sup>234</sup>.

La diferencia entre lo que propone Caffarena y lo que afirma Lotz es radical precisamente en su raíz: el *ser*. Éste es ontológicamente 'fuerte' y con realidad extramental, afirma Lotz. En cambio para nuestro autor el ser es la interpretación de la realidad porque nuestras afirmaciones humanas son siempre eso, humanas; aunque eso sí, afirmamos conforme a la realidad (MF, 409). Podríamos pensar que a lo que Lotz llama *ser* Caffarena denomina *realidad*. Pero si seguimos el propio esquema de Caffarena sobre la incapacidad última del hombre para decir algo con propiedad ontológica en sí de la realidad, el mismo concepto 'realidad' sería una interpretación más de un 'algo' que está más allá de todo esfuerzo hermenéutico y que, sin embargo, *es*. Por eso sostiene la imposibilidad última de 'comprobar' la verdad de nuestra afirmación, en tanto que pretensión de hacer referencia a la realidad en sí (MF, 411). No es difícil reconocer en estos posicionamientos, pues, la sombra alargada de la dificultad de la cosa en sí kantiana <sup>235</sup>; se postula (y de algún modo se

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, pp. 65-66. "Se trata de la experiencia del ser en cuanto fundamento de posibilidad de la experiencia del Yo y, consiguientemente, del objeto" [*Ibid.*, p. 71 (trad. cast. cit.: p. 65)].

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>230</sup> *Ibid.*, pp. 98-99.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>235</sup> "Puesto que Kant habla de las cosas en sí, es que él conoce seguramente algo de ellas [...]. Kant, al menos en sus obras publicadas, ha rehusado obstinadamente entrar en el idealismo absoluto, manteniendo

conoce) aquello que se niega: conocer cómo es la realidad en sí para luego poder decir justamente lo que no es. Como sostiene Heidegger, a pesar de que nada se pueda pensar ni “*nada se puede representar*” del ‘ser’, “*el ‘es’ sigue siendo conocido, para nosotros, en todas sus transformaciones patentes y ocultas*”<sup>236</sup>.

Para Caffarena la ‘verdad’ queda en manos de la autoconciencia. Pero no en una de tipología ‘cartesiana’; es preferible una de ‘corte’ kantiano que asuma tanto la exigencia de *transfenomenicidad* como la certeza de que ‘las cosas’ no son como aparecen. En todo caso, es claro que desde sí mismo no se puede llegar a la realidad en sí (MF, 414). Ahora bien, ¿cómo sabe la subjetividad que efectivamente llega a la realidad según su propio criterio? ¿La realidad queda afirmada por el sujeto *verdaderamente* o *interpretativamente*? Porque si “*el ‘ser’*” es “*interpretación humana de la ‘realidad’ (...)*” y “*ser no coincide con la realidad. Es solo su interpretación*” (MF, 419), ¿cómo decir entonces que conocemos la realidad para decir que *sólo* podemos interpretarla? Por el convencimiento fenomenista, se dirá. Pero precisamente por esa razón no podemos sostener ninguna otra pretensión en nuestras afirmaciones sino la de hablar de lo que ‘nos’ aparece, es decir, de lo que no es *en sí*, y sin embargo, el propio fenomenismo exige saber de lo nouménico para explicar su propia ‘no-noumenicidad’, rebasando así su propio límite.

A ello responde Caffarena que el ‘ser’, que por su propia estructura abarca la infinitud, permite subsumir toda la realidad (MF, 418), en tanto que comprensión preconceptual, atemática y de horizonte de lo real (MF, 420). Sin embargo, la realidad supera al ‘ser’ aún siendo éste su interpretación ‘justa’, por eso el ser nunca podrá calmar plenamente la admiración (MF, 421) —quizá porque, precisamos, solamente sea una ‘simple’ interpretación de la misma. Se intuye así que el límite de la pretensión del sistema cognoscitivo de Caffarena es su propio a priori: se busca afirmar lo que no se puede aseverar desde sus presupuestos, porque si hay algo ‘más allá’ de toda afirmación que sólo nos es accesible —de algún modo— por una vía interpretativa y en cierto modo negativa (la realidad no es...), se da por hecho que tenemos acceso —de algún modo— a esa realidad y que el ‘ser’ es sólo su interpretación. Decir que algo es una interpretación equivale a *presaber* de algún modo ‘evidente’ lo que *es* eso a lo que nos referimos, y tener los suficientes datos

---

siempre la realidad de la cosa en sí (...) Es necesario eliminar la cosa en sí incognoscible. Pero se puede proceder de dos maneras. O bien suprimir la cosa en sí y construir un sistema idealista, prestos a recuperar la noción de *en sí* dentro del sistema, como uno de sus momentos. O bien guardar la cosa en sí, y admitir que es conocida por y en sus fenómenos. Esta es la tesis central de un sano realismo y nosotros vamos a sostenerla” (VERNEAUX, R., *Crítica de la ‘Crítica de la Razón Pura’*, Madrid, Rialp, 1978, pp. 238-240).

<sup>236</sup> “La tesis de Kant sobre el ser” (1962), en *Ser, verdad y Fundamento*, Caracas, Monte Ávila, 1968, p. 87.



(probablemente no mediatizados todavía) para poder afirmar que el concepto o la afirmación humana *sólo* es su aproximación interpretativa.

Lo que sí concede Caffarena es que hay niveles de interpretación. En un primer estadio se daría la interpretación perceptiva, la ‘designación’ antes mencionada. (MF, 426). En un segundo episodio encontraríamos las definiciones científico-naturales que vienen a ser “‘reconstrucciones’ de la realidad percibida mediante anticipación de modelos ‘verificables’” (MF, *Ibíd.*). Por último, sería una interpretación de ‘sentido’, que supone los otros dos niveles, aquella en la que se diera una referencia *tética* al sistema sintáctico formal y una reconstrucción e interpretación de la realidad a través de la anticipación formal de modelos no verificables. En este sentido, ya sabemos que “*el conjunto sintáctico del lenguaje humano, o bien, la estructura constitutiva del entendimiento humano, por ser ‘coafirmada’ en toda afirmación del hombre, participa de la vigencia transfenoménica que es pretendida en esa afirmación*” (MF, 428). A partir de esta aseveración formal de lo que puede ser la tesis de la Metafísica se abre una hermenéutica de la vida humana a través de tres ‘formas’: una interpretación fenomenológico-existencial (el propio tratado fundamental que aquí ensaya Caffarena, por ejemplo), una hermenéutica de los símbolos (antropología cultural, psicoanálisis,...) y una hermenéutica histórica (MF, 431).

De esta división de los niveles de interpretativos se sonsaca la clara preeminencia del último eslabón, que reasume los otros dos y que posibilita hablar de una metafísica del ‘sentido’ (J. Manzana), piedra de toque hermenéutica desde la que se plantea un lenguaje existencial que postula la realidad y que, más allá de interpretarla, llega de alguna manera a *alcanzarla* transfenoménicamente <sup>237</sup>. Por eso estamos de acuerdo con aquellas aseveraciones que concluyen que Caffarena sostiene la vigencia transfenoménica real de la afirmación precisamente por la *exigencia* de ‘sentido’ <sup>238</sup>. Es a partir de la propia afirmación del ‘sentido’ que la realidad queda afirmada; al límite de la realidad fenoménica impuesta por el kantismo y su propia filosofía del lenguaje responde con la aceptación de ‘sentido’ como fundamento del alcance con vigencia absoluta de *realidad*. Así pues, tal y como ya se ha dicho, la viabilidad de todo el sistema de Caffarena reside en el capítulo VI de MF, donde se acomete la necesidad de una opción por el ‘sentido’. Una posibilidad que se resume en la conciencia fundante de que ‘yo no soy absurdo’ y de que mi vida tiene un ‘por qué’, una razón de ser’ <sup>239</sup>, en una asunción de una primera y radical *valoración personal* de lo ‘dado’. Con todo, la misma naturaleza de la asunción de ‘sentido’ deja en entredicho su

---

<sup>237</sup> “Una metafísica del sentido...”, art. cit., p. 185.

<sup>238</sup> EGIDO, J., *Fe e ilustración...*, op. cit., p. 161; THIEBAUT, C., “Un sujeto...”, cap. cit., pp. 166-167; MANZANA, J., “Una metafísica...”, art. cit., p. 185.

<sup>239</sup> Cf. MASIÁ, J., “De la antropología...”, cap. cit., p. 70.

misma fundamentación última, ya que *el sentido como tal no es otra cosa que (ya) una interpretación de lo real*.

Antes de finalizar el capítulo XV de MF adjunta Caffarena dos importantes apéndices relativos al tema aquí desarrollado: el realismo y la posibilidad de una criteriología. Comencemos por esto último, ya que a la cuestión del realismo le dedicamos el próximo epígrafe.

Todo hombre sabe que cuando afirma algo sobre la realidad cabe la probabilidad de incurrir en *inexactitudes*. Este ‘dato’ consustancial al comprender humano nunca puede ser superado completamente (MF, 435), puesto que constituye una nota esencial. Es su límite. Otra cosa bien diferente es el *error*, que puede corregirse y hasta eliminarse si para ello se cuenta con una adecuada criteriología que aporte los reductores necesarios. La criteriología deviene entonces correlato necesario de cualquier teoría del conocimiento, ya que busca saber *qué* criterio es el que debe seguirse y sobre todo *por qué*, moviéndose en consecuencia en unas coordenadas explicativas similares a las de la evidencia. Pero si se piensa bien, la trasciende y la condiciona, pues establece cuándo y cómo hay *auténtica* evidencia (MF, 436). En este sentido, si bien la *certeza* pretende tener conciencia de estar bien fundada en los problemas más profundos de índole personal, en última instancia depende de opciones fundamentales y de valor. Por eso ésta, que pretende tener un alcance metafísico para el que la posee, debe tenerse más bien por ‘certeza *existencial*’ (MF, 392-394).

Dado que se hace referencia a ‘algo’ que se halla *en nuestro interior* y que va más allá de ella misma, parece razonable detectar en esta teoría de la certeza una reminiscencia del enfoque agustiniano del tema <sup>240</sup>. Por eso cabría matizar lo que dice Caffarena cuando afirma que una metafísica fundamental puede prescindir de hacer una íntegra criteriología -como también de una completa teoría del conocimiento (MF, 436). Si de lo que se trata precisamente es de establecer bajo *qué* criterios o *qué* requisitos cognoscitivos mínimos puede pretenderse una vigencia absoluta de una criteriología que, por muy regional que sea, reclamará últimamente un esclarecimiento de los soportes que la sustentan, viene exigida una criteriología, quizá no global ni íntegra, pero sí fundamental y común en lo básico de todas las regiones. Como asevera el propio Caffarena, toda partición sectorial de la filosofía reclama en buena lógica la legitimidad de un ámbito previo no lejano a lo que Aristóteles llamó ‘filosofía primera’ <sup>241</sup>.

---

<sup>240</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 158.

<sup>241</sup> “Filosofía de la religión”, en *La filosofía hoy* (eds. Javier MUGUERZA y Pedro CERESO), Barcelona, Crítica, 2000, p. 337.

## D- REALISMO E IDEALISMO

En el primero de los apéndices del capítulo XV sostiene Caffarena que el realismo moderado de corte escolástico ya mantenía una intención ‘interpretacionista’ (MF, 432). Para justificarlo toma la afirmación tomista de que el concepto humano es ‘*medium in quo*’ que intermedia entre el *yo* y el *mundo*, y sobre el cual pivota nuestro conocimiento. Mientras Dios conoce las cosas en sí, el hombre lo hace ‘sólo’ según su contenido objetivo (MF, 433). Si a esta afirmación le añadimos el destierro nominalista al que se reconduce todo atisbo de ‘realismo’ en el concepto humano (reformulado como simple *signo* de la realidad), hallamos, según Caffarena, suficiente soporte en la filosofía medieval para liberar de pretensiones ‘excesivamente’ realistas los esfuerzos humanos por conocer.

Es conveniente retener esta nueva referencia al nominalismo, que encadena con la ya mencionada más arriba entorno a la ‘actualización’, porque ayudará a explicitar el hiato existente entre la verdad y el ser –el nominalismo desliga toda pretensión veritativa de la obligatoriedad de referirse a lo que ‘es’ y, viceversa, lo que ‘es’ ya no es susceptible de ser afirmado desde lo veritativo<sup>242</sup>. Tal crisis de la intencionalidad existencial del sujeto, o una reducción idealista de la misma, se apreciará con más claridad en la problemática de lo Absoluto (*Metafísica Trascendental*).

Una ‘intencionalidad’ que Caffarena asume a la ‘manera maréchaliana’ (MF, 421)<sup>243</sup> cuando calibra la validez del ser como expresión de vigencia absoluta (capítulo XIV)<sup>244</sup>, como se palpa claramente en la dinámica del conocer humano que ‘pone’ al ‘ser’ no ya como concepto sino como ‘forma’ de todo juicio (MF, 416). Concretamente remarca la importancia del 5º cuaderno de *El punto de partida de la metafísica* (MF, 421).

El quinto volumen de esta obra cierra (el sexto tomo previsto jamás llegó a publicarse) un proyecto metafísico que intenta aunar los esfuerzos de Santo Tomás y Kant. Partiendo de una básica Dialéctica Trascendental del conocimiento, en la que Maréchal supone una real

---

<sup>242</sup> POLO, Leonardo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, EUNSA, 2001<sup>2</sup>, p. 18.

<sup>243</sup> Sostiene EGIDO que se trata de una influencia ‘indirecta’ (*Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 55). Es conocido el esfuerzo de Maréchal por congeniar la filosofía kantiana con la propuesta tomista de Maréchal. De ahí que también se pueda decir que ésta le influyó por su aportación kantiana y por su agustinismo (Ibid., p. 85).

<sup>244</sup> “*El análisis de la afirmación en el juicio da pie para constatar lo dinámico en el proceso del conocer*”, dice JAVIER MONSERRAT en referencia a esta parte de MF (Cf. *Existencia, Mundanidad, Cristianismo. Introducción filosófico-antropológica a la teología fundamental*, Madrid, CSIC/Instituto de Filosofía ‘Luis Vives’, 1974, p. 260). Posteriormente, sin embargo, relaciona la apertura del horizonte infinito que de allí se sucede con un apriorismo de estilo kantiano, cuando en realidad es precisamente el *esse* en tanto que a priori total lo que se echa en falta en Kant, un extremo que Lotz –como veremos en la segunda parte- trata de ‘reparar’.

finalidad dinámica en el conocer <sup>245</sup> desde un límite inferior (la materia) hasta uno superior (ser puro) <sup>246</sup>, y que por lo tanto se expande hasta llegar al objeto trascendente (Infinito), en la cual queda desvelada una ‘*tendencia humana objetiva*’ <sup>247</sup>. Y puesto que dicha finalidad es ‘afirmada’, con ella debe también ‘afirmarse’ la posibilidad de un Absoluto final real, ya que de lo contrario, ese impulso natural sería en sí mismo absurdo <sup>248</sup>.

De lo que se trata entonces no es de buscar una objetividad en sí confrontada a una subjetividad en sí, que se excluirían mutuamente, sino una asimilación de ambas. De este modo en el §3 de la Sección III del Libro Primero de la obra afronta Maréchal la cuestión de ‘la realidad nouménica como necesidad especulativa’, afirmando ya desde un principio que para todo entendimiento discursivo el conjunto de caracteres pertenece a un sucesivo movimiento de asimilación. Para eso, es decir, para la posibilidad de un objeto inmanente a un entendimiento discursivo, es necesaria, en primer lugar, una afirmación ontológica fundante <sup>249</sup>. Pero además de una ‘entrada’ extraña desde la sensibilidad al sujeto, se requiere que la relación propia del ‘objeto’ a ‘sujeto’ sea inmanente al mismo *sujeto* y, de ese modo, que el propio *sujeto* quede integrado en ella <sup>250</sup>.

Piénsese en la cuestión del ‘límite’. Para conocerlo podemos tomar como recurso o bien un reconocimiento objetivo de ambas zonas limítrofes, o bien recurrir unilateralmente a una ‘tendencia’ (sujeto) que querría franquearlo e ir más allá de él. Lo primero nos situaría más allá del límite, algo contradictorio, mientras que por lo segundo se afirmaría una dinámica por la cual “*la ‘cosa en sí’ (...) no podría, pues, delatarse a la conciencia del sujeto fuera de la tendencia que le lleva a través de las etapas ‘fenoménicas’, hacia un Fin transfenoménico absoluto*” <sup>251</sup>. Es decir, habrá que afirmar un verdadero absoluto subjetivo como condición del absoluto objetivo ante el cual sólo cabe plantear una reducción panteísta idealista, con sus antinomias e impotencias, o un intelectualismo finalista <sup>252</sup>. Si se opta por éste último, no deberán asumirse actitudes intelectuales que nieguen la realidad ontológica de los objetos pensados, ya que con ello se suprimiría toda posibilidad de un pensar objetivo <sup>253</sup>, necesaria para el finalismo. Asimismo, hará falta afirmar el principio de identidad como un irrenunciable eje que no sólo permita, sino que establezca, toda metafísica trascendental. Con este principio

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>246</sup> *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V. Le thomisme devant la philosophie critique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949 <sup>2</sup>, pp. 342-346.

<sup>247</sup> *Ibid.*, pp. 412-416.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 532.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 549.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 552. Así traducen el pasaje Francisco Font y Sebastián Heredia en la edición castellana (Madrid, Gredos, 1959, p. 532).

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 558.

<sup>253</sup> *Ídem.*

“poseemos ya el tipo de unidad sintética más general posible: posición como ‘esse’ y determinación como ‘esencia’, o aún: ser como Realidad y ser como Idea”. Pero “esta unidad permanece dualidad y no se justifica”, por eso cabe un paso más y postular una Unidad Perfecta donde *Esse* y *Essentia* -“unidad soberana” que “no es expresable en conceptos ni por juicios”- se identifiquen para poder fundar, tanto lógica como ontológicamente, todo el proceso <sup>254</sup>.

\*

En un artículo publicado en 1959 reconoce Caffarena su deuda con parte del tomismo trascendental, especialmente con Maréchal, Lotz y Lonergan <sup>255</sup>. Podemos decir, de forma general, que del primero valora el haber puesto las bases para acercar el tomismo con la filosofía crítica kantiana, de Lonergan el intelectualismo que desarrolló en su obra capital, *Insight* [una influencia que se ha dejado ver, por ejemplo, en lo que hemos dicho sobre la intelección (capítulos XIII y XIV de su MF)], mientras que de Lotz asume la presencia del Absoluto como fundamento de la afirmación. En éste último, sin embargo, Caffarena echa de menos una mayor sensibilidad crítico-lingüística similar a la que puede hallarse, por ejemplo, en la distinción suareciana -de razón con fundamento en la realidad- entre el ser y la esencia <sup>256</sup>.

Es interesante notar como la figura de Francisco Suárez ha tenido una influencia relativamente directa en la gestación del pensamiento de Caffarena. Ya en sus años de Facultad conoció la complejidad del suarismo a través del que por entonces era el gran especialista nacional en el Dr. Eximio, José Hellín <sup>257</sup>. “En mayor medida podría todo depender – de modo nada literal, desde luego- de mi venerado maestro el P. José Hellín, cuyo impacto en mi forma mentis fue decisivo (...) Por mi parte, estimo que he beneficiado en la presente elaboración la mentalidad ‘suareciana’ que él me transmitió y quiero manifestar mi incondicional gratitud”, dice Caffarena (MF, 381) en la nota bibliográfica que cierra el capítulo XIII, ‘Lenguaje Humano y ser’ <sup>258</sup>. Pero más allá de este dato más biográfico fue sobre todo la convicción de la presencia de una

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, pp. 563-564 (trad. cast. cit.: p. 543).

<sup>255</sup> “Implicaciones metafísicas de la afirmación humana”, *Convivium*, 8 (1959).

<sup>256</sup> Véase su recensión del libro de Lotz, *Das Urteil und das Sein* (1957), en *Pensamiento*, vol. 16 (1960), pp. 103-107. Para todo lo dicho sobre la influencia de los autores del tomismo trascendental, véase EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., pp. 85-89.

<sup>257</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 19.

<sup>258</sup> También en el volumen que sigue a esta *Metafísica Fundamental*, concluye su “Introducción” agradeciendo la atención y el estímulo de Hellín (*Metafísica Trascendental*, op. cit., p. 27).

incipiente conciencia crítico-lingüística en Suárez la que despertó en nuestro autor la necesidad de establecer un diálogo entre la filosofía clásica y la modernidad <sup>259</sup>.

Parece claro que con Suárez, al entender que bajo el concepto de ‘ser’ convienen las semejanzas de todos los entes <sup>260</sup>, se da un importante paso hacia su abstracción total. Como muestra J-P. Coujou, en la última disputación metafísica (la LIV), en la que se trata del ente de razón, se pone de manifiesto el poder del intelecto humano para hacer abstracción de la existencia y crear un ser a partir de un inexistente <sup>261</sup>. Es así como se entiende aquello por lo que su obra es reconocida en la historia de la filosofía: la no admisión de una diferencia real (en sí) –y ‘sólo’ de razón (para mí)- entre el *ser* y la *esencia*. Una estructura ‘diferencial’ de la que parte Caffarena para cuestionar si “*la realidad, ¿estaré estructurada conforme a esas estructuras?*”, entendiendo que, en base a lo que ya ha manifestado, “*más bien tenemos que decir que no sabemos*” –si bien “*para Dios no hay ser y esencia, como tales. Ese es el sentido profundo de la tesis suareciana; es interpretacionista*” (MF, 433-434).

Sabido es que no hay acuerdo interpretativo sobre el alcance último de la negación *real* de la diferencia, puesto que no queda claro lo que pueda ser esa *esencia-existencializada* que define a todo ‘ente’ <sup>262</sup>. Sea como fuere, siguiendo a J-F. Courtine se podría situar a Suárez en consonancia con la tradición escotista y de Ockham que coloca el objeto metafísico en un ámbito noético, aunque no por ello el contenido de esa abstracción deje de tener un correlativo objetivo, sino más bien lo contrario, pues la esencia noética es esencia real <sup>263</sup>. De este modo el concepto objetivo no es lo que está en ‘*lugar de*’ las cosas reales, sino que constituye su mismo ser <sup>264</sup>. La referencia de estudio será por lo tanto el *ente*, la cosa concreta, y así la primera y fundamental distinción será entre ‘algo’ y ‘nada’, entendida ésta como un ‘no algo’ (*Disputationes M.*, I, V, 23). De ahí que la teología natural pase a un segundo orden y quede subsumida, como el resto de la filosofía, al concepto de *ente*. De esta posibilidad hermenéutica se extrae la conclusión de que para Suárez la Metafísica es en una tarea que, al partir del descubrimiento nominalista de la singularidad de todo lo real, trata de lo *real-noético* en tanto que fundamento de los horizontes del saber especulativo <sup>265</sup>.

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>260</sup> “Porque mediante el concepto formal de ser no se representa Dios, ni la sustancia creada, ni el accidente según el modo de su existencia real ni según sus diferencias, sino sólo en cuanto de algún modo convienen entre sí y son semejantes” (*Disputationes Metaphysicae*, II, 2, 17, según la edición de Rábade, Caballero y Puigcerver, en: Madrid, Ed. Gredos, 1960).

<sup>261</sup> COUJOU, Jean-Paul, *Le vocabulaire de Suárez*, Paris, Ellipses, 2001, p. 27.

<sup>262</sup> BARROSO FERNÁNDEZ, Óscar, “Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología”, *Pensamiento*, vol. 62 (2006), pp. 121-138.

<sup>263</sup> COURTINE, Jean- François, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, pp. 157-194.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>265</sup> BARROSO FERNÁNDEZ, O., “Suárez...”, art. cit., p. 138.

De ahí, a la abstracción total del 'ser', ya sea como concepto lógico, signo mental o 'interpretación' de la realidad, hay un mínimo paso.

Así pues, puede decirse que puesto que Caffarena asume de algún modo la mentalidad suareciana <sup>266</sup> debe lidiar con los problemas que en él anidan, sobre todo el nominalismo (*ergo* el escotismo). Y eso a pesar de que lo haga desde una perspectiva similar a la de Hellín, es decir, existencial <sup>267</sup>. Aun así, no es fácil encasillar el pensamiento de Caffarena en parámetros tan regios de clasificación conceptual, porque no haríamos honor a la verdad si omitiéramos que ya desde su tesis doctoral se desmarcó de las sutilezas del suarismo por entender que en ellas se vehiculaba una manera de filosofar excesivamente unilateral <sup>268</sup>. De hecho, ya a finales de la década de los 50 se lamentaba Caffarena de la ausencia en los planteamientos del Dr. Eximio sobre el 'ser' de una dimensión de *plenitud* que, por ejemplo, sí quedaba manifestada en la concepción de Santo Tomás <sup>269</sup>.

De hecho, también la presencia del Aquinate debe ser tenida como una constante en la obra de Caffarena, aunque su reivindicación sea siempre 'inconformista', como dice José Egido <sup>270</sup>. Es evidente que su proyecto sigue la estela que Maréchal abrió en su intento de sintetizar a Sto. Tomás e I. Kant en un mismo planteamiento metafísico <sup>271</sup>, pero más allá de seguir los caminos ya abiertos, o de ver si eso es posible, lo cierto es que Caffarena opta por un recorrido más personal al distanciarse de la neoescolástica en uno de sus puntos fundamentales: su realismo. En 1959 decía sobre los intentos de llevar a cabo una metafísica receptiva con la filosofía moderna y cercana a los grandes maestros escolásticos que adolecen, en su compromiso para con sus referentes, de un exceso de fidelidad, "*en casi*

---

<sup>266</sup> "Para Caffarena, las reflexiones sobre el lenguaje –sobre la proposición tipo, hoc est taliter- y la finitud bastan para justificar una cierta distinción entre esencia y existencia. Sin embargo, la distinción no tiene un alcance real, sino simplemente de razón con fundamento real en la finitud del ente; parece inclinarse, pues, por la opinión de Suárez" (MONSERRAT, J., *Existencia...*, op. cit., p. 261).

<sup>267</sup> "Podemos incluso hablar con razón de un 'existencialismo' peculiar suyo", decía en 1959 [Cf. "Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez", *Pensamiento*, vol. 15 (1959), p. 148].

<sup>268</sup> EGIDO, J., "Tradición metafísica y criticismo ilustrado. La filosofía de José Gómez Caffarena", *Miscelánea Comillas*, 55 (1997), p. 499.

<sup>269</sup> Cf. "Aquí tenemos el típico 'existencialismo' tomista, distinto del suareciano, como ya antes insinué. Lo que los separa es el sentido de plenitud dado al ser" (Cf. "Sentido de la composición...", art. cit., p. 149). Así lo hace notar también J. EGIDO (*Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 39).

<sup>270</sup> *Ibid.*, pp. 63-82. En estas páginas de su estudio considera EGIDO la *participación*, la *analogía del ser* y la *intelección del ser* en la obra del Caffarena 'metafísico' unas problemáticas que guardan entre sí íntima relación. Subraya que el propio Caffarena no se limita a la finitud fenoménica de nuestro conocer (Kant), sino que interpreta dicho 'fenómeno' como un *medio in quo significativo de la realidad en sí* –el único que poseemos, según los propios presupuestos- para el desarrollo del conocimiento (pp. 74-75). Con todo, creemos que la cuestión de fondo es la misma: ¿desde qué posición cognoscitiva se puede decir que el fenómeno es medio y no sólo límite si no se sostiene a su vez un mínimo de alcance a la cosa en sí?

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 161.

*todos sus propugnadores neoescolásticos, a la letra del tomismo medieval. Por eso he procurado con especial interés desvincularla de lo que juzgo excesivo realismo”*<sup>272</sup>.

Con todo, si algo caracteriza el intento metafísico de Caffarena es el ejercicio de un sincero esfuerzo por aunar los caminos del realismo y del idealismo, por eso en su obra podemos encontrar innumerables ejemplos de posturas tanto realistas<sup>273</sup> como idealistas<sup>274</sup>. Sin embargo, dado que el subjetivismo trascendental es insuperable, precisamente porque se sitúa superlativamente frente al ser del propio sujeto pensante, parece quedar hipotecado de antemano el éxito de la empresa. La postrera cuestión a dilucidar, entonces, no será saber si es posible o no el trascendentalismo de Caffarena – según el cual *“la tesis del Idealismo metafísico será perfectamente compatible con la de un Realismo también metafísico, que diga que el hombre no es origen integral del objeto de su conocimiento, sino que aporta solo el elemento formal a algo que recibe por afección de una ‘realidad en sí’ que no es él; y que su misma aportación formal responde de algún modo a esa realidad en sí”* (MF, 298)-, sino si el cerco trascendental, que tan bien ejemplifica su propuesta, es la última y obligada palabra de todo trascendentalismo metafísico.

---

<sup>272</sup> “Implicaciones metafísicas de la afirmación humana”, art. cit., p. 19.

<sup>273</sup> - “Lo que queremos decir es que tanto el sujeto, para el que están dados los objetos en la conciencia, como los mismos objetos, más allá del simple darse en la conciencia, *son realidad*” (MF, 110).

-Cuando refiriéndose a la percepción dice: *“subrayemos, en primer lugar, su obvio sentido de pasividad”* (MF, 328).

-Cuando al referirse a la actualización afirma: *“En efecto, sin ‘actualización’, sin referencia expresa a la realidad, no hay mensaje”* (MF, 338).

-Cuando entiende que la verdad es la conformidad con un canon extrasubjetivo apostilla: *“ya estamos viendo también qué nombre debemos dar a dicho ‘canon extrasubjetivo’: no puede ser otro que el de realidad”* (MF, 390).

-En su justificación, de corte kantiano, de la crítica reflexiva de alcance transfenoménico, mantiene que *“el hombre-sujeto se sabe siempre ‘un polo’”* (MF, 414).

<sup>274</sup> - *“‘Pensar desde el ser’ es seguir pensando desde el hombre. ‘Ser’, diré más adelante, es nuestra interpretación de la realidad”* (MF, 120).

-*“El lenguaje mismo y su sintaxis son de la subjetividad autoconsciente, que, por consiguiente, expresa a través de sus leyes estructurales la propia realidad”* (MF, 359). Esta afirmación puede, ciertamente, leerse desde una preeminencia de realismo o bien de subjetivismo. Nos inclinamos por la segunda a tenor del global de su sistema.

- *“Que el ‘ser’, y con él todo el lenguaje humano, constituye una mediación que hace ‘fenoménico’ todo conocer del hombre, lo hace relativo al hombre-sujeto, me parece algo absolutamente indudable”* (MF, 405).



**CAPÍTULO 6**  
**SENTIDO E INTERPRETACIÓN:**  
**VECTORES DE LA *METAFÍSICA FUNDAMENTAL***

Con el análisis de los dos últimos capítulos de MF cerramos la primera parte de nuestra investigación. En ellos se recogen la bina de vectores que atraviesan toda la reflexión desplegada hasta ahora por Caffarena -la pretensión de *sentido* afirmada y asentada en la Antropología Fundamental de MF (secciones I, II y III) y el *interpretacionismo* emergido de la posibilidad cognoscitiva dentro de los límites de la razón (sección IV)-, de modo que pueden ser leídos como una síntesis de este primer eslabón.

Caffarena ha brindado un ensayo de fundamentación centrado en la subjetividad (abierta a la intersubjetividad y a lo Absoluto) con un discurso que tiene muy presente, además de la propia relatividad que conlleva toda afirmación humana, al ‘tribunal’ de la historia y sus lecciones como punto permanente de contraste y corrección. Se ha apuntado así a una metafísica perfectamente asumible como ‘fe filosófica’ que pone al hombre, y su confianza en sí mismo, como ineludibles puntos de partida para las elucubraciones sobre el misterio del ‘ser’. Por eso si el ‘peaje’ del rigor y el estudio debe estar siempre en primera línea, no menos lo estará el *deber* de alzarse contra la posibilidad de caer desesperados ante los “*demasiado claros límites de nuestras enormes posibilidades*” (MF, 486). Ante todo, el ‘sentido’. Porque si lo que anhelamos es ‘*salvarnos*’, no nos quedará otra posibilidad que lanzarnos a la aventura del reconocimiento y aceptación del ‘sentido’; algo (una ‘fe’) que, por su naturaleza, es antes vivido y asumido *existencialmente* que formulado y defendido racionalmente.

**A- PRINCIPIOS METAFÍSICOS**

El capítulo XVI trata de los principios metafísicos, esto es, de aquellos ‘puntos de partida’ que asientan cualquier desarrollo metafísico. El primero de ellos es el principio de ‘*identidad*’, que establece que no se puede negar y afirmar un mismo enunciado a la vez -de lo contrario se daría pie a una contradicción que comprometería al lenguaje mismo

(MF, 438). Aplicando el principio a lo expuesto en referencia al valor del lenguaje sostiene nuestro autor que es la “*expresión de la fundamental semanticidad del sistema sintáctico, con su pretensión de alcance transfenoménico e irrestricción transempírica (de principio)*” (MF, 438-439). También para Maréchal, como hemos visto, este primer principio ostenta capital importancia, sobre todo para asegurar la consistencia última de su sistema de finalidad cognoscitiva.

El segundo principio, que para Caffarena ya nos ayudaría a entrar en un proceso de generación de nuevo conocimiento metafísico, es el de ‘*fundamento*’. Puesto que vemos que todo *ente* es contingente, buscamos la razón de su ser fuera de él, por eso el problema metafísico de lo Necesario y lo Infinito, y su unidad lógica, nos salen al paso como cuestiones de imprescindible esclarecimiento para el progreso cognoscitivo metafísico. Precisamente por ello será ésta la temática de la primera parte de su *Metafísica Trascendental*. En estrecha intimidad con éste se halla el principio de causalidad, que no es otra cosa que la pretensión de extensión global de las implicaciones concretas formales sintéticas para la obtención de ‘ciencia’. Dada su importancia para la Metafísica, hay que precisar muy bien el calibre ontológico y cognoscitivo de su alcance. En este sentido, para Caffarena la clave reside en cómo se entienda esa ‘causa’, ya que si ello se hace dentro del parámetro al tiempo y, por lo tanto, a la misma sucesión de los acontecimientos, es fácil caer en la misma ausencia de discernimiento de los planos empírico y metaempírico que incurrió, por ejemplo, parte de la metafísica medieval.

No fue éste, sin embargo, el caso de Tomás de Aquino y de Suárez. Tanto en el Aquinate como en el Eximio no se da una auténtica demostración de la creación del mundo, quizás porque se asume esta verdad como expresión de una relación ‘ortogonal’ y no ‘vertical’ con el resto de las causas. Hay que recordar que el Eximio rechazó explícitamente la prueba del movimiento para llegar a Dios y en cambio sí aceptó la directa dependencia ontológica – existencial- que expresa el principio ‘si algo existe, existe el Ser Necesario’ (MF, 444). Por lo tanto, se evidencia para Caffarena que es posible no llevar a cabo una mezcla de planos, de forma que sí puede darse una ‘cierta’ concatenación temporal de las causas -cuando hay que tras-pasarlas al mundo que está ‘más allá de lo físico’- que sortee los lazos de la onto(teo)logía. En todo caso, subraya que hay que retener las advertencias de Kant que abogaban por diferenciar entre el ‘mundo’ empírico y el ‘mundo’ nouménico, desde las cuales, y aún aceptando la mencionada estructura de implicación (MF, 447), mantuvo siempre que su alcance era *meramente esquemático*. Por eso, si se pretende un alcance *constitutivo* para este principio -que en esencia es lo que quiere significar el principio de

razón suficiente- hay que recurrir a la exigencia de *sentido* (MF, 448): la “*relación fundado-fundante, que establece, es justa e inevitable interpretación de la realidad. Me conformaré absolutamente con ésta cuando afirme, en virtud del principio, lo Incondicionado como último fundamento*” (MF, 454).

El tercer y último principio (el segundo de carácter *generativo*) es el de la *‘posible finalidad’*. Dado que el hombre se afirma desde el ‘sentido’ y se proyecta a través de él, aquello a lo que tienda debe ser, al menos, no imposible o irrealizable. Debe afirmarse un ‘principio de atracción suficiente’ (MF, 455). En nuestro valer tendiente al bien se juega la posibilidad última de nuestro proyecto; que ese valer último no esté fundado de alguna manera, es decir, que los órdenes del *valer* y el del *ser* estén dissociados, lo asume Caffarena como insostenible (MF, 458). No se trata de afirmar la existencia de la posible causa final por no ser ésta irreal, sino que dicho fin tiene que ser de algún modo posible y, por ende, real. Obviamente mi sed no prueba el agua, ¿pero tendría sentido que tuviera sed si no hubiera agua? La finalidad viene afirmada entonces por su posibilidad y porque de algún modo *‘debe ser así’*. Con este principio se reafirma la opción fundamental de ‘sentido’ como punto de partida en toda su ‘crudeza’ (MF, 460): la razón topa con obstáculos que requieren quiebros y más requiebros para superarlos, por lo que sólo apoyados *en, desde y por* una opción de ‘sentido’, podrán ser afrontados con la esperanza razonable de darles respuesta. Pero su reverso, el absurdo, es siempre una posibilidad, como lo demuestra la problemática del mal, siempre acuciante, por ello, su presencia ha sido constante en toda reflexión seria sobre la existencia. Como bien afirma J. A. Estrada el mal tiene una gran relevancia para los planteamientos últimos, entre los cuales está, evidentemente, el del sentido de la vida <sup>275</sup>. Así, en aquellas metafísicas *fuertes* donde el ‘sentido’ se plantee como garante para permitir un fundamento sólido y consistente, plenamente racional, de la existencia de Dios, el gran obstáculo a superar será siempre el problema del mal <sup>276</sup>.

## B- HISTORIA, DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA

El carácter siempre histórico de nuestra propia posición conlleva, de por sí, el alcance meramente interpretacionista de nuestras consideraciones (MF, 463). Eso no excluye, puntualiza Caffarena, la posibilidad de mantener la pretensión de perennidad para lo dicho,

---

<sup>275</sup> Cf. *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta, 2001, p. 103.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 111. Posteriormente ensancharemos estas disquisiciones al hilo de lo que Caffarena afirma sobre la manera de afrontar la cuestión del mal desde su convicción de ‘sentido’. Cf. *Metafísica Religiosa*, op. cit., pp. 430-485.

pero sí obliga a tener que calibrar de forma ajustada el dinamismo de nuestras afirmaciones y considerar cautelosamente qué es ‘particular’ y qué ‘universal’ (MF, 464).

A algo similar se refería Ortega con su ‘perspectivismo’ y las múltiples caras que la realidad tiene para cada uno de nosotros -justamente por estar fuera de nuestras mentes-, una posición que no trata de respaldar las razones del relativismo, sino antes bien apuntar el *carácter dialéctico*, como ley fundamental, de la sucesión comunitaria y tradicional de nuestro camino hacia la verdad que tendemos (MF, 468). Una dialéctica que pone de manifiesto nuestra finitud cognoscitiva y nuestra apertura constante a la corrección y a la superación, pero que en tanto que ‘nuestra’ no puede decirse que afecte todo lo real. En virtud del interpretacionismo queda ceñida *sólo* a nuestro modo de pensar, de modo que toda ponderación del problema de lo Absoluto deberá ajustarse a ello, pues “*toda afirmación del Absoluto arrastrará consigo finitud; y deberá negarse en razón de esa finitud*” (MF, 471). Así se traslucirá en lo que concierne a la analogía del ser.

Cualquier defensa de la estructura dialéctica de la ‘mente’ del hombre arrastra consigo una determinada concepción de la *verdad*. Acostumbrados a verla como algo eterno e inmutable, siempre idéntica a sí misma, la verdad no le aparece al hombre de hoy sino como algo que participa de la historia. Pero hay que dejarle claro a ese mismo hombre que toda verdad *histórica* está orientada a una verdad *transhistórica*, por lo que toda verdad ‘relativa’ sólo se explica por su relatividad (tendencia) constante a la autosuperación (MF, 474). De este modo, Caffarena sostiene que “*toda afirmación nuestra posea su verdad; una verdad real pero no plena y que solo es lo que es por su referencia, como a un límite, a esa asíntota de plenitud*” (MF, 476). Sin embargo, parece obvio que asumir de este modo la verdad implicaría, como en el caso del interpretacionismo, saber, al menos formalmente, a lo que se tiende, porque nadie busca completamente a ciegas.

Hablar de dialéctica y realidad es traer a la memoria el nombre de Hegel. A nivel histórico, no obstante, es para Caffarena imposible dar con pura objetividad histórica de la propia situación en esa reconstrucción dialéctica (MF, 478). De lo que sí no cabe duda es que al hablar de dialéctica y de proceso de la historia no puede faltar una referencia a la *praxis*, es decir, a la inserción activa del hombre dentro de ese proceso histórico. Es “*la acción integral humana una acción en el mundo, con una innegable base en las relaciones de producción, por las que el hombre va encontrando el modo de subsistir y de mejorar su existencia en la tierra, de construir con ello la sociedad y hacerla más humana*” abierta “*a toda la gama de la actividad espiritual hasta aquella por la que el hombre da el pleno y último sentido a su existencia*” (MF, 480). Y en ese concepto optimista de la *praxis* entra, como núcleo fundamental de la misma, el amor, es decir, el

descentramiento del yo, que, como tal y ante todo, es una ‘praxis comunitaria’ por encima de la propia necesidad egocéntrica.

La tarea metafísica es especulativa en su afán de dar sentido a la existencia, cierto, pero para nuestro autor es sobre todo y radicalmente una fundamentación integral de la vida, una actitud primordialmente *práctica* cuyo germen y núcleo es el amor: “*amar y por amor transformar el mundo*” (MF, 481). Por eso no es de extrañar que sea el primado de la acción moral (aunque no exclusiva) <sup>277</sup> la clave hermenéutica para él. De modo que la reflexión metafísica especulativa dejará paso a la ética, y así, en su análisis sobre el teísmo moral kantiano, también del año 1983 como la segunda edición de ésta su *Metafísica Fundamental*, podrá mantener que la segunda aportación de Kant “*se refiere a la inseparabilidad de la actitud moral y del problema de la esperanza y del sentido*” <sup>278</sup>. Ciertamente para Caffarena hay una exigencia de clarificación ontológica de los presupuestos que, de *facto*, ella misma genera <sup>279</sup>, pero en cualquier caso la cuestión metafísica queda justificada, primordialmente, por su ‘práctica’.

---

<sup>277</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 166.

<sup>278</sup> *El Teísmo moral...*, op. cit., p. 245.

<sup>279</sup> Cf. “Afinidades de la filosofía práctica kantiana con la tradición cristiana”, en *Kant. Razón y experiencia*, op. cit., p. 401.



## RICAPITOLAZIONE

- 1) Di fronte allo scetticismo e delusione posmoderni, Caffarena propone una metafisica ottimistica che assume tacitamente come punto di partenza il ‘senso positivo’ della realtà, recuperando così il valore centrale dell’uomo e la rilevanza dei problemi che ‘da sempre’ l’insidiano.

Sebbene la scelta stessa di ‘senso’ sia esposta alla possibilità *reale* dell’assurdo, Caffarena ritiene che il principio debba essere proprio questo, perché l’assurdo nasce precisamente dalla speranza di ‘senso’ e dalla constatazione posteriore della sua impossibilità. Tuttavia, il fatto in sé della frustrazione del ‘senso’ risulta ugualmente o forse ancor più rilevante per la Metafisica, giacché qualsiasi possibilità di ‘senso’ nascerà dalla realtà e non viceversa. Si tratterà sempre di una decisione, ovviamente, ma di una decisione fattibile, ragionevole e affermabile *in base alla realtà*. Si intuisce allora che la convalidazione determinante di tale decisione è la questione del male.

- 2) Caffarena ritiene che il pensiero di Kant sia il punto di riferimento indiscutibile per la Metafisica. Egli lo pensa perché, al di là del mantenersi fedele alla storia della filosofia (non si può fare Metafisica senza passare obbligatoriamente per la *Critica della ragion pura*<sup>280</sup>), è profondamente convinto del ruolo che l’Illuminismo rappresenta ancora per l’uomo odierno. Particolarmente suggestivo è il recupero della persona umana come centro della sua metafisica attraverso una lettura ontologica della soggettività kantiana, anche se per recuperare l’uomo come fulcro del discorso metafisico è necessario riconoscere la fragilità delle sue fondamenta<sup>281</sup>. Un discorso ‘moderno’ che secondo

---

<sup>280</sup> Si ricordi la suggestiva interpretazione fatta da M. HEIDEGGER che considera la *KrV* il tentativo di fondare nuovamente la Metafisica (*supra*, nota 209).

Per quanto riguarda la nostra affermazione, cf. TORRALBA, F., *Els mestres de la sospita. Marx, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2007, pp. 7-8.

<sup>281</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 124.

Caffarena trova il proprio complemento naturale nella speranza e nella fede cristiana.

- 3) Se la Metafisica si riferisce all'uomo, non meno lo fa per quanto riguarda i suoi limiti. Per la qual cosa, la sua dimensione linguistica e la struttura attraverso cui egli cerca di esprimere la propria esperienza sarà sempre in funzione di questo primato 'trascendentale'. Per Caffarena *essere è l'interpretazione della realtà*.

Tuttavia Egido sostiene che l' 'interpretazionismo' di Caffarena dev'essere visto come quella determinata visione della realtà che noi abbiamo in base alla nostra soggettività (trascendentale), per cui "*debe haber algo en la realidad que se deja interpretar así*"<sup>282</sup>, altrimenti si starebbe affermando l'assurdità ultima della realtà, e cioè che l'uomo è 'fatto male'. Un'affermazione che può certamente intendersi in due modi (l'uomo può interpretare la realtà nel modo in cui essa glielo 'permette'; oppure, l'interpretazione che egli fa della realtà risponde davvero alla realtà stessa), ma in ogni caso non vi è dubbio che in un modo o in un altro la realtà è e che noi ci volgiamo ad essa per cercare d'esprimere, con il linguaggio, ciò che già 'sappiamo' in modo immediato. Ciò vuol dire che chi fonda il linguaggio è l'essere e non viceversa<sup>283</sup>. Risulta quindi del tutto pertinente presentare una lettura maggiormente ontologica dell'ermeneutica<sup>284</sup>, il che non esclude la necessità d'accettare il fatto che il linguaggio non potrà mai dire tutto ciò che noi sappiamo o intuiamo della realtà, perchè non potrà mai esaurire completamente il 'senso' che possono avere le cose<sup>285</sup>, soprattutto la loro effettiva *attualità*. Risulta perciò del tutto giustificata la rivendicazione di Caffarena del linguaggio *simbolico* come 'altro' modo, suggestivo, per esprimere le esperienze fondamentali.

---

<sup>282</sup> *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 163.

<sup>283</sup> LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, EUNSA, 1997<sup>2</sup>, p. 87. Sostiene André LEONARD nella sua recente opera *Métaphysique de l'être* che il linguaggio non è metafisicamente pensabile senza l'essere che lo fonda (Paris, Cerf, 2006, pp. 309-315).

<sup>284</sup> Come fa Jean GRONDIN ["La thèse de l'herméneutique sur l'être", pp. 477-481, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (2006)].

<sup>285</sup> GRONDIN, J., *Del sentido...*, op. cit., p. 59.



- 4) Seppur sempre aperta all'alterità –affermata anch'essa come un esistenziale-, per Caffarena è la soggettività a costituire il fondamentale e particolare punto di partenza. Poiché si può parlare di 'senso' soltanto a partire da una individualità 'forte', giacché trovare un senso alla propria vita è realizzare ciò che *uno* può fare, senza questa affermazione di una *individualità* la questione del 'senso' non ci sarebbe<sup>286</sup>.

Ma questa finitezza particolare 'ospita', attraverso il linguaggio, *ciò* che la trascende. È l' 'essere', che nella propria struttura infinita emerge come la possibilità di trascendere qualsiasi particolarità, ponendo così la questione di un fondamento 'transfenomenico' per tutti gli enti, ad offrirci questa apertura. È ovvio che tutto ciò si può intendere nel senso di Caffarena, come una struttura ideale di potenziale in-concrezione che fungendo da cornice di fondo accoglie in sé tutte le entificazioni particolari. Ma questo 'essere', affermato come interpretazione della realtà e pur sempre aperto a nuove possibilità ermeneutiche grazie alla sua struttura ermeneutico-infinita (analogia e 'dicibilità' dell'Assoluto, partecipazione ontologica del finito nell'in-finito, etc.) reclama, come qualsiasi altra affermazione ontologica che pretenda di essere valida, l'effettivo raggiungimento della realtà attraverso 'quello che viene detto'.

- 5) Così, dunque, qualsiasi tentativo di proporre un interpretazionismo della realtà, cioè una lettura *fenomenica*, si scontra con lo stesso scoglio del trascendentalismo kantiano al trovarsi di fronte alla tesi secondo cui noi conosciamo 'soltanto' ciò che ci si manifesta (fenomeno)'. Nell'affermare il nostro limite cognitivo, Kant deve necessariamente presupporre di *sapere* in qualche modo che il fenomeno si esaurisce in se stesso, perché la *cosa in sé*, in principio al di là di qualunque pretesa possibilità cognitiva affermata, resta per noi sempre sconosciuta. Allo stesso modo, se è vero che noi interpretiamo e solo interpretiamo: in base a quali garanzie di veridicità potremmo mantenere questo principio se non perché ci è possibile accedere –in modo intuitivo, parziale, ... ma alla fin fine sufficiente- alla realtà?

---

<sup>286</sup> HAEFFNER, G., *Antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 1986, p. 35.

*Interpretazione* significa per Caffarena ‘limite’; cioè, che i nostri contenuti mentali non coincidono con la cosa così come essa è. Ma vogliamo insistere: se la realtà è inaccessibile, come facciamo a saperlo? E se rimane inaccessibile, come possiamo affermare che il frutto dell’interpretazione non è proprio ‘la’ realtà? Dunque, non può non avere un accesso alla realtà in sé, per quanto minimo, diffuso e sfuggente che sia; se così non fosse, non si potrebbe fare affermazione alcuna. Forse sia questo il motivo per cui tanto J. Maréchal quanto E. Coreth e J. B. Lotz assunsero nelle loro proposte una concezione realista dell’alterità del mondo, una caratteristica neoscolastica ritenuta da Caffarena un ‘eccesso’ di realismo.

- 6) Insomma, *l’interpretazionismo* di Caffarena, in qualsiasi modo si presenti, si scontra sempre con il limite inerente al ‘trascendentalismo’ che si autoimpone. Sebbene il nostro autore conceda al ‘dato’ preconettuale un ruolo importante nella intellesione, la presunzione di validità dell’affermazione umana si basa, in ultima istanza, sulla supposizione effettiva del ‘senso’. Ciò non vuole dire che Caffarena mantenga una posizione favorevole a ‘qualsiasi’ idealismo; al contrario, riteniamo che intenda mantenere una vigenza *reale* dell’affermazione umana entro i limiti della filosofia trascendentale. Ma si giunge sempre ad un punto in cui l’affermazione eccede questo limite e sostiene un approccio oggettivo-in-sé. Si potrebbe dire che la assunzione di ‘senso’ permetterebbe tale oscillazione, ma dobbiamo tener presente che, pur supponendo che esso costituisca la legittimità ultima di qualsiasi affermazione metafisica –‘visto che è impossibile che l’uomo sia assurdo, l’intellessione umana *deve* aver accesso a una qualche parte della realtà’-, essa è di per sé già una ‘interpretazione’, e, dunque, una affermazione categorica soggettiva.





## PARTE II



## PLANTEAMIENTO DE UNA ‘METAFÍSICA TRASCENDENTAL’

Una vez establecidos los parámetros fundamentales y fundantes dentro de los cuales es posible la Metafísica, acomete Caffarena en este segundo momento de su proyecto la destilación racional del sustrato metafísico original ‘desvelado’. Se trata de un proceso intermedio entre los resultados de su metafísica fundamental y el ulterior desarrollo de una metafísica religiosa, que tiene que ver con el interrogante mismo de la existencia <sup>287</sup>.

El ‘telón de fondo’ e hilo conductor continúa siendo la asunción de la opción cristiana, una convicción que, sin embargo, no impide el diálogo con aquéllos que no la profesan, comparten, o ni siquiera conceden – ni siquiera hipotéticamente- un Absoluto. Muestra de ello es la substitución del apelativo ‘Dios’ para designar esa realidad trascendente fundamental. Prefiere Caffarena referirse a ella como lo *Absoluto* (MT, 16) y así definir su intento como una ‘Metafísica de lo Absoluto’ trascendental –en su doble acepción de búsqueda de las posibilidades cognoscitivas y de referencia a lo que está siempre ‘más allá’ de lo relativo – (MT, 16-17) de ascendencia no ya solamente kantiana, sino también jaspersiana (MT, 18).

De todos modos el tono fundamental del discurso continuará siendo primordialmente kantiano y, por lo tanto, en sintonía con lo dicho en la primera parte de nuestra investigación. No cabe duda que la recuperación que la escuela de Lovaina hizo del pensador de Königsberg para el desarrollo de una metafísica cristiana (tachado como ‘enemigo público’ desde otras sensibilidades cristianas <sup>288</sup>) tiene mucho que ver con lo que aquí se propone Caffarena. Por eso prestaremos atención al modo con el que abordan los mencionados representantes del ‘neotomismo trascendental’ <sup>289</sup> unas cuestiones que se acercan, y no poco, a los límites del pensar.

Para nuestro autor el proyecto de Kant buscaba señalar las carencias de la teología racional llevada a cabo hasta el momento, denunciando la ‘idolatría’ en la que caían sus partidarios (MT, 20). Pero aún reconociendo el mérito de la empresa, no renuncia a poder ir ‘más allá de Kant’, y así, aunque su metafísica trascendental tome muy en serio la censura racional

---

<sup>287</sup> *Metafísica Trascendental*, op. cit., p. 11. Al igual que hicimos en la primera parte de nuestro estudio utilizaremos las siglas MT para agilizar las innumerables referencias que a ella haremos.

<sup>288</sup> CORETH, E., *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart, Kohlhammer, 2001, p. 251.

<sup>289</sup> MARTÍNEZ PORCELL, J., “El Neotomismo”, *Comprendre*, IV/2 (2002), pp. 175-176. Todo el artículo constituye una somera pero completa recapitulación del movimiento neotomista del pasado siglo.

del esfuerzo kantiano, no duda en rescatar también los logros esenciales de la metafísica anterior (MT, 24).

Por otro lado, y en estricta consonancia con lo dicho, hay que recordar también el origen filosófico de Caffarena. Sin que por ello tengamos que encasillarlo, como se ha dicho, sí es importante retener lo que haya de influencia suarista. Buena muestra de ello es la nueva referencia hecha al final de su 'Introducción' (MT, 27) a su maestro y gran suarista José Hellín. De hecho, ese suarismo propio y *sui generis* ya relució notoriamente en sus posiciones ontológicas fundamentales, de manera que si lo que ahora lleva a cabo Caffarena es una 'deducción' constructiva de una metafísica trascendental afianzada en esos presupuestos fundamentales, es previsible que de algún modo se trasluzcan.

El recorrido se plantea entonces como un intento de asumir plausiblemente una afirmación de lo Absoluto que abra las puertas a una ulterior metafísica religiosa, pivotado epicéntricamente en la opción de *sentido* afirmada a partir de la de 'realidad radical' del hombre y de la experiencia metafísica explicitada. Es en este contexto que recupera lo dicho en MF sobre la *libertad*, y la apertura y orientación final al Bien, en tanto que horizonte del valer, y la *admiración*, en tanto que semántica de la contingencia y finitud del hombre puestas en un horizonte del ser. Precisamente a esto último dedica Caffarena el primero de los capítulos del libro. Tras ello se centra en la tendencia radical de la libertad y las posibilidades que ésta ofrece para una afirmación de lo Infinito (cap. 2 de MT). Una vez establecidas estas importantes coordenadas metafísicas, se plantea nuestro autor la manera de esgrimir un nexo lógico que las una en pos de una posible afirmación sobre la realidad de lo Absoluto (cap. 3 de MT). Con ello se cierra el primer ciclo de la obra.

La segunda parte tiene su eje en la reflexión sobre la posibilidad de un sistema metafísico. Así, en el capítulo 5º de MT (nuestro décimo) afronta las posibilidades metódicas y gnoseológicas para *decir* lo Absoluto, es decir, el del uso plausible y crítico de la analogía del ser. Es éste, sin lugar a dudas, uno de los puntos fundamentales, vertebradores y específicos de cualquier metafísica. En el capítulo Caffarena deberá conjugar el método crítico kantiano y los conceptos ontológicos básicos de la metafísica tomista en estricta coherencia con lo ya ensayado en MF: una ontología fundamental de neto carácter trascendental. Dadas las profundas implicaciones que toda doctrina de la analogía comporta, en este capítulo deberemos prestar especial atención al modo con el que los neotomistas trascendentales 'clásicos' (Maréchal, Coreth, Rahner, Lotz) han afrontado la cuestión. Todo ello nos conducirá, como se verá, a vislumbrar la necesidad de plantear una reflexión metodológica fundamental.



Por último, el capítulo 6° de MT trata de explicitar ontológicamente el entramado de lo real -completando el análisis de los sistemas metafísicos más representativos llevado a cabo en el 4°. En base a las conclusiones de la ‘analogía trascendental del ser’ busca Caffarena explicitar un ‘sistema de la realidad’ que retenga lo esencial de la doctrina de la participación. Veremos de qué forma y, sobre todo, a qué precio.

Todos los capítulos de MT siguen una estructura similar. A una breve introducción a la problemática le sigue una prospección histórica de la cuestión en la que la figura de Kant goza de especial relevancia. Posteriormente, prosigue Caffarena ‘por su cuenta’ hasta coronar el esfuerzo con una tesis que glosa lo fundamental de lo conquistado. Como ya hicimos anteriormente, vamos a seguir la misma división que sigue nuestro autor, y así abordaremos inicialmente la primera sección temática de la obra en tres capítulos (del 7° al 9° de nuestra investigación), que tratan, respectivamente, de la cuestión del Ser Necesario, del Bien Infinito, y los nexos conceptuales que pueden permitir pensar en la realidad de dicho Absoluto. La segunda sección y los dos capítulos que la componen giran en torno a la semántica de lo Absoluto (analogía del ser) y la ontología que lo puede explicar (participación). En este caso, abordaremos primero el segundo capítulo de esta sección -la analogía del ser (capítulo 5 de MT)- ya que los capítulos 4 y 6 constituyen un mismo bloque (se discute en torno a una posible metafísica de la realidad en perspectiva Inmanente-Trascendente). Además, Caffarena hace preceder el tratamiento de la analogía del ser a la cuestión de la participación, por eso conviene respetar, con tal de asegurar una mayor comprensión, este orden.

Una rápida ojeada a los tres libros que componen la trilogía metafísica de Caffarena dará cuenta de su diversidad de extensión. El casi medio millar de páginas de MF es apenas igualado por la suma de las dos siguientes. La razón estriba en que estas dos postreras ‘metafísicas’ fueron concebidas en un mismo volumen (de ahí que, por ejemplo, compartan los capítulos una estructura similar), pero luego, y con tal de mantener la diferencia entre ambos episodios, -lo Absoluto, por un lado, y la perspectiva religiosa del mismo, por el otro-, prefirió Caffarena escalonar el intento en dos pasos -que, por lo que se deduce, no tienen porque estar relacionados necesariamente. Por eso este segundo episodio metafísico se centra exclusivamente en un análisis de lo Absoluto ‘dentro de los límites de la razón’ (parte crítica), dejando para un ulterior momento, pero ya en otro volumen, el despliegue de una propuesta de metafísica religiosa afinada en esa teoría de lo Absoluto y su valor, entonces ya asumible como ‘Dios’ (parte constructiva)<sup>290</sup>.

---

<sup>290</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., pp. 182-186.



## CAPÍTULO 7

### EL PROBLEMA DE LA NECESIDAD

El punto de arranque para cualquier reflexión sobre la Necesidad ontológica es, para Caffarena, la admiración. En ella afirmamos todo nuestro sentir vital humano afianzado sobre la roca segura del ‘último fundamento’, aunque ciertamente su conceptualización (en tanto que meditación metafísica trascendental) desemboca irremediabilmente en aporías. Dado que para un correcto juicio de las mismas cabe diferenciar entre lo que se quiere decir y la forma en que ello se realiza, el desarrollo de la cuestión implica extenderse a los dominios de la analogía, periplo que Caffarena lleva cabo en el capítulo 5º de la obra (MT, 33).

Por ahora, nos advierte que cualquier camino que pretenda afirmar lo Necesario debe pasar inexcusablemente por la crítica kantiana, que subraya la insuficiencia de cualquier método natural para afirmar lo Necesario como no-limitado (MT, 36) sin recurrir a los equilibrios lógicos y arbitrarios del argumento ontológico. Además, hay que considerar que toda postulación de un *ente necesario* desde una reflexión cosmológica –también fundamentada en la sofistería conceptual de dicho argumento<sup>291</sup>- cae en antinomia, puesto que la aplicación de una categoría fenoménica (causalidad) a una que se pretende que no lo sea (Ente Realísimo) es filosóficamente inviable (Kant). Pero la clave de todo el proceso reside en la indeterminación de ese Ente Necesario, pues nada nos dice la razón sobre su única o múltiple realidad, o su identidad con el ‘mundo’ (MT, 39), de manera que si se quiere mantener su vigencia y valor para la Metafísica, hay que asumirlo como esencialmente problemático, o lo que es lo mismo, como un *concepto límite* (MT, 41).

Si hay un momento en el que esta cuestión se formula más netamente en la historia de la Metafísica, éste es, para Caffarena, el de la inserción de la idea bíblica de ‘creación’ en la pregunta cosmológica del mundo (MT, 42); una asunción, fundamental para cualquier metafísica bíblica, que resulta inaceptable a los ojos de cualquier racionalismo que se precie<sup>292</sup>. Su formulación más radicalmente filosófica se dio en el mundo musulmán,

---

<sup>291</sup> Cabe recordar que para KANT la prueba cosmológica no parte, a pesar de basarse en la experiencia en general, de ninguna propiedad especial de ella. Lo hace de principios puros de razón relativos a una existencia dados por medio de la conciencia empírica en general, llegando posteriormente incluso a abandonar ésta para apoyarse en simples conceptos puros (*KrV*, A 615/B 643).

<sup>292</sup> TRESMONTANT, C., *Estudios de metafísica bíblica*, Madrid, Ed. Gredos, 1961, p. 27.

concretamente en la filosofía de Al Farabi y Avicena, aunque para el segundo la cuestión importante fuera la del origen de la necesidad. Precisamente la unidad con la que Avicena concebía lo Necesario, que se mantuvo de algún modo en la Modernidad –tanto para Descartes, Spinoza y Leibniz se da una transición a la *necesidad de existir* desde la *necesidad lógica* del Absoluto (MT, 48)-, fue problematizada por Kant (MT, 43). En este sentido, recuerda Caffarena que también la tercera de las vías de Santo Tomás bebe directamente de la postulación de la contingencia como plataforma para plantear lo Absoluto (MT, 44)...

Se entrevé, entonces, que cualquier desarrollo de la cuestión deberá partir de una precisión negativa, ya que nunca se podrá llegar a lo Necesario a partir de lo contingente. Al contrario, se afirmará lo Absoluto “*a pesar de la contingencia*” (MT, 49) y a partir de la vigencia absoluta de la afirmación con la que el hombre se enfrenta con lo contingente, o lo que es lo mismo, en virtud del *reconocimiento vital* del ‘sentido’<sup>293</sup>.

Eso se ve claramente en la modalidad lingüística que representan estos conceptos. Según Caffarena con ellos nos vemos impelidos de nuevo a una reflexión sobre el alcance propio del lenguaje: ‘*contingente*’ y ‘*necesario*’ son expresiones modales, como así lo ha puesto de manifiesto la homónima lógica (MT, 50-52). Por ello, cualquier planteamiento del alcance y valor de dichos modos determinantes del ‘ser’ tiene su nervio en el alcance ontológico otorgado, es decir, en si ‘dicen’ o no algo de la realidad. Recuerda aquí Caffarena el reclamo de la ‘relevancia’ de lo real hecha en su teoría *interpretacionista* (MT, 53). “¿*Podemos determinar de algún modo esa relevancia real de lo modal humano, construyendo para expresarla un cuasi-concepto de algo que viniera a ser una ‘modalidad-en-sí’? Sabemos ya bien desde la Metafísica Fundamental qué sentido hay que dar a esa apelación al ‘en sí’: se expresa del mejor modo cuando se considera apelación a un hipotético Entender Arquetípico (...). ‘Modalidad-en-sí’ viene entonces a ser ‘modalidad-para-lo-Absoluto’; donde, claro está, por el momento lo Absoluto no es sino una hipótesis para expresar el sentido de trascendencia que se embebe en nuestro conocimiento*” (MT, 54). Queda clarificado así por qué la disertación sobre la Necesidad debe darse ‘dentro’ de los límites ya marcados por la filosofía del lenguaje, quedando subyugada en su *alcance real* a la problemática del *interpretacionismo*.

Caffarena cree reconocer ya en el discurso de Santo Tomás -a pesar de alguna ingenua y exagerada convicción realista, repite (MT, 55)- lo fundamental de este reclamo. Con esto nos ofrece una pista de lo que posteriormente constituirá uno de los núcleos de su Metafísica Trascendental: la doctrina de la analogía del ser como *paso al límite* y conjugación del fenomenismo último de nuestro alcance cognoscitivo (interpretacionismo) con la

---

<sup>293</sup> MANZANA, J., “Una metafísica...”, art. cit., p. 188.

pretensión de vigencia del mismo ('sentido'). Como veremos, en ello se pondrá en liza no tanto la plausibilidad de *decir* algo sobre lo Absoluto, sino sobre todo el propio estatuto ontológico de *eso* que se dice. Por muy lógica que sea una Necesidad, no aseguramos su existencia más que por el recurso a la síntesis con la realidad, y dado que para el caso eso es imposible, el concepto de Necesidad *debe* asumirse idealmente, postulándose así como un *límite* del mismo (MT, 57).

La cuestión así planteada asumiría para Caffarena la disputa escolástica en torno a la dualidad *ser* y *esencia*, aunque interpretada más bien como una distinción intencional en el 'Entendimiento Arquetípico' -al modo de Enrique de Gante, por ejemplo, de quien entiende que no dista mucho Santo Tomás (MT, 63). De este modo la dupla se referiría a la forma en que la realidad se filtra en nuestra estructura del pensar, por eso la distinción entre *ser* y *esencia* sería de razón, sí, pero con fundamento en la realidad, como mantiene la madura -puntualiza- proposición de Suárez (MT, 68).

En suma, es innegable que el hiato entre lo real-sintético y lo lógico-lingüístico hace problemática la proposición '*lo Necesario existe*', ya que la disociación establecida entre el sujeto y el predicado tiñe de *posibilidad* lo designado (Necesario), precisamente el término con el que se pretende huir de la contingencia (MT, 68). Pero la tesis conclusiva de Caffarena es que, "*si bien la contingencia se revela -al parecer, universalmente- a través de la misma estructura afirmante del lenguaje humano, la exigencia de fundamento último, presente también en el aspecto dinámico de dicha estructura, no quedará satisfecha sin la postulación de algo no-contingente (y de algún modo afirmable como tal)*" (MT, 69-70) asumida desde el límite de lo humano -contingencia- y *su* necesidad, que son los únicos modos de saber cómo es la realidad. Además, sin una referencia a lo Absoluto no hay respuesta definitiva al *por qué* que lleva implícito todo objeto (MT, 71), puesto que el principio de razón suficiente, tal y cómo manifestó al final de *Metafísica Fundamental*<sup>294</sup>, es dado por válido a raíz de dicha exigencia. No parece lejana, pues, esta formulación altamente ideal de la 'Necesidad' de la del *horizonte del ser* como fundamento último de toda afirmación mantenida, con una pretensión más ontológica, por representativos miembros del tomismo trascendental alemán<sup>295</sup>. Valga como ejemplo la tesis de E. Coreth (1919-2006), precisamente uno de sus más recientes exponentes, que sostiene que "*la afirmación de lo absoluto (...) se presupone ya en toda pregunta (...). Introducir para ello (con Maréchal) el principio de finalidad es algo que incluso a*

---

<sup>294</sup> Cf. *Supra*, Capítulo 6, Punto A.

<sup>295</sup> MUCK, Otto, "La escuela marechaliana de lengua alemana. La filosofía trascendental como metafísica: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth y otros", en CORETH, E., NEIDL, W. y PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo 2, Vuelta a la herencia escolástica*, Madrid, Encuentro, 1994, p. 540.

*algunos de los que siguen su enfoque no les parece ya necesario, si en el acto del juicio (...) se presupone ya el horizonte absoluto de validez del ser, y con ello se afirma implícitamente (de manera no temática) el absoluto 'ser mismo' "*<sup>296</sup>. Es evidente, sin embargo, que para afirmar la realidad última del ser como categoría última donde se fundamenta el decir se le debería exigir *algo más* al interpretacionismo de Caffarena.

## A- CAUSALIDAD Y CONTINGENCIA

Para concluir este primer capítulo dedica Caffarena unas posteriores páginas a reflexionar, de nuevo <sup>297</sup>, sobre el principio de causalidad, circunscrito para el caso a su *valor* en las tres primeras vías de Santo Tomás. En primer lugar, asevera que toda asunción o asimilación de las reflexiones kantianas que conceden a la causalidad un papel regulativo y no constitutivo (MT, 75) constituye, de suyo, una severa piedra de toque. Asimismo, hay que tener en cuenta la dinámica propia del lenguaje, que hace del alcance explicativo del principio algo todavía más problemático, por eso Caffarena propone referirse a ella en términos de 'condición' (MT, 76), que, afincada en la propia experiencia vital *dependiente* y *contingente* del yo y lanzada hacia una responsabilidad última como elemento de un profundo contenido existencial, nos impela a una vinculación con una 'Causa' (MT, 78) *dinámica*—Hegel, Marx (MT, 81).

En segundo lugar, la conocida identificación tomista del Primer Motor con la Primera Causa y el Ser Necesario le parece a Caffarena un tanto precipitada. Sin duda se trata de tres calificativos que responden a las conclusiones a que llega el Aquinate en sus tres primeras vías <sup>298</sup>, todas ellas solidarias entre sí y radicadas en la imposibilidad última de retroceder indefinidamente hasta un(a) primer(a) Motor-Causa-Ser (MT, 83). Pero el paso de la causalidad a la razón suficiente parece conllevar alguna dificultad, sobre todo (pero no sólo) a nivel semántico, dado que la causalidad como tal responde más a bien a la idea de *sucesión* temporal, y por tanto física (más todavía si asumimos el patrón kantiano de interpretación), mientras que la razón suficiente parece referirse más bien a una enfatización del concepto de *sujección* ontológica. En este sentido, advierte que la Primera Vía parece acoplarse mejor a los moldes aristotélicos de concebir la naturaleza (plano

---

<sup>296</sup> CORETH, E., *Gott im philosophischen...*, op. cit., pp. 251-252 (tomamos la traducción de la edición castellana: *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2006, p. 319).

<sup>297</sup> Ya lo hizo brevemente en el cap. XVI de MF.

<sup>298</sup> En la cuarta se reconoce un claro raigambre platónico, mientras que la quinta responde más directamente a una visión empírica del mundo, asevera (MT, 82).

vertical), mientras que la Segunda se adecua más a la causalidad ejemplar de un platonismo existencializado (plano horizontal). Con todo, entiende Caffarena que ambas podrían ser dos ‘maneras’ de decir lo mismo desde ángulos distintos, pues en ellas “*queda afirmada la necesidad de una causalidad y de una alteridad entre la causa y lo causado (...)*” que “*exige, además (...), que haya una realidad autofundante*” (MT, 84). Aún así, quedaría una última objeción por sortear: la que se refiere a la reducción que se hace del principio de razón suficiente a la noción temporal (sucesiva) desde la Causa Original y el correspondiente ‘olvido’ de la contingencia ontológica del ser finito (*contingencia* que, como recuerda Caffarena, puede perfectamente aplicarse desde esquema a la propia Causa Original).

Estas últimas aseveraciones de Caffarena no son nada adyacentes, pues en ellas se pone en juego el valor ontológico de una reflexión sobre lo Absoluto. Por eso, dada la larga experiencia onto(teo)lógica de la historia del pensamiento es recomendable asumir no pocas precauciones a la hora de avanzar en lo que tarde o temprano cualquier planteamiento de lo Absoluto debe afrontar: el problema del fundamento de lo contingente. Sin duda esbozar una reflexión global al respecto exigiría clarificar antes una teoría de la analogía y una *fenomenología* de la finitud de lo ‘óntico’, tarea para la cual sería fecundo no obviar la ‘fenomenología’ de lo finito (o mejor dicho, de la *contingencia*) llevada a cabo en los trabajos de M. Henry y J-L. Marion<sup>299</sup>. Posteriormente, la siguiente cuestión a solventar -aunque ‘primera’ en orden ontológico- sería la que atañe a la posibilidad de que haya una donación sin donador, o lo que es lo mismo, sin un Origen actualizador y actualizante de lo dado<sup>300</sup>.

---

<sup>299</sup> Cf. *Infra*, “Epílogo: ser (im)propio, Origen y analogía”.

<sup>300</sup> GILBERT, Paul, “El don, ¿con o sin donador?”, *Revista de Filosofía UIA*, 117 (2006), pp. 81-103.





## CAPÍTULO 8

### EL PROBLEMA DE LA INFINITUD

Establecidas las coordenadas para un posible acceso metafísico a lo Absoluto desde la *admiración*, Caffarena procede a *validar* una metafísica de lo Infinito desde la vivencia de la libertad. Puesto que es desde la íntima experiencia de la libertad y su horizonte que se nos presenta la posibilidad final de un Valer Infinito, dice, no cabe duda que la pregunta por el Bien se refiere al deseo humano más radical. Una reflexión sobre el valer último de la vida que no se disloca del problema del ser no contingente, ya que “*si la tendencia humana se dirigiera últimamente por su misma naturaleza a algo simplemente irreal, el hombre sería absurdo*” (MT, 88). Por eso se atisba ya en el fundamento mismo de la Teología Trascendental la importancia de establecer una relación última entre la Necesidad y la Infinitud.

Los significados de ‘infinito’ son diversos. Por un lado, la noción se refiere a una acepción negativa respecto a la propia finitud: lo Infinito es algo no-contingente. Asimismo, es cierto que toda realidad parece admitir un ‘más’, de modo que lo Infinito es aquella realidad que no permite decir un más sobre ella (Spinoza), por eso desde la matemática se ha fraguado un concepto de ‘Infinito’ desde la visión de lo inagotable. De este modo, entiende Caffarena lo Infinito como un *absolutamente Otro* en su heterogeneidad e inconmensurabilidad, como un parámetro ‘anterior’ a la finitud, que, como tal, constituye una especie de horizonte siempre *ideal* para ella (MT, 90). Con ello viene apuntada la temática de la ‘participación’, la del esclarecimiento de las relaciones y vicisitudes existentes entre una (finitud) y otra (in-finitud), sobre todo en tanto en cuanto lo Infinito no parece responder ‘sólo’ a una negación de la negación.

Precisamente en torno a la dialéctica y problemática relación ontológica entre finitud e infinitud se han movido las reflexiones especulativas de Manuel Cabada Castro, destacado filósofo y metafísico español contemporáneo a Caffarena. De hecho, su mayor obra dedicada a sistematizar filosóficamente la cuestión de Dios <sup>301</sup> recoge un larguísimo y central capítulo (el VI) que trata de las relaciones entre la finitud e infinitud <sup>302</sup>. En este

---

<sup>301</sup> *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid, B.A.C., 1999.

<sup>302</sup> Véase sobre todo el tercer punto de la misma, sugerentemente titulado: “La previa e implícita vivencia de la dimensión de lo absoluto o de la divinidad” (pp. 381- 404).

sentido, en un artículo más reciente <sup>303</sup> nos recuerda que Kant definió toda negación como ‘limitación de algo’, lo que viene a presuponer algo así como un plano anterior, precisamente ese ‘algo’ a limitar, cuyo nombre es ‘Infinito’. Pero dado que lo Infinito queda excluido para Kant de nuestro alcance gnoseológico -en virtud de su limitación constitutiva-, éste queda desvalorado y asimismo relegado para el *tiempo* en que se planteen los problemas últimos del ser <sup>304</sup>.

Sin embargo, para Cabada lo Infinito debe estar en ‘la base’ de lo humano, ya que siendo él tan limitado no se comprende como puede proceder a comportamientos o caracterizaciones absolutas. Cabe concebir una presencia fundante de algo positivamente no-finito en su dinámica del ser, el conocer, el hacer y el querer <sup>305</sup>, estableciéndose así una ontología fundamental donde la dialéctica y la frontera entre lo finito y lo infinito ocupe su epicentro. Pero “una frontera no es tal si sólo separa algo de lo que es nada (...) Ahora bien, como lo que está más allá de la frontera, si no es la nada, sólo puede ser algo no-finito (...) resulta que lo no-finito, es decir, lo infinito, si éste es verdaderamente tal, ha de ‘habitar’ no sólo más allá sino también más acá de la frontera (Hegel)” <sup>306</sup>. Por ello lo contingente no debe pensarse como algo enclaustrado en sí mismo, sino abierto cognoscitiva y entitativamente a lo Infinito.

Todo el esfuerzo intelectual de Cabada tiene en esta percepción dialéctica fundamental su punto de arranque. En ella, pensar lo Absoluto desde lo finito no constituye un ejercicio de salto lógico, sino más bien una aclaración de la relación fundamental del hombre con su fundamento <sup>307</sup>. La similitud con la intuición maréchaliana parece evidente. El hombre ya no necesita proyectar la Infinitud por encima suyo porque ya desde el principio está en contacto con ella <sup>308</sup>. Lo que en todo caso debe hacer es dotar de racionalidad y explicitación conceptual la vivencia atemática de la *plenitud del ser* <sup>309</sup> que en ella viene dada. El *ser* deviene de esta forma tanto el origen y condición real de todo concepto como la atracción influyente del discurrir cognoscitivo de lo humano <sup>310</sup>, y por lo tanto el *fundamento real* del discurso que establece lo Infinito como base *real* de lo contingente y lo humano.

---

<sup>303</sup> “Frontera entre finitud e infinitud y acceso filosófico a la divinidad”, *Pensamiento*, vol. 60 (2004), pp. 67-85.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>307</sup> “La vivencia previa del Absoluto como presupuesto del acceso teorético a Dios”, en VV. AA., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid, Cristiandad, 1975.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 66.

## A- PRIMADO PRÁCTICO E 'INFINITO'

Retornando a la exposición de Caffarena hay que reseñar que, tras analizar la evolución kantiana y constatar cómo en éste la idea de totalidad se presenta como un sustrato ineludible para predicar toda limitación, negación y disyunción, asume para sí la imposibilidad de concebir lo finito sin la presunción atemática del 'todo posible de la realidad'. *Algo* que posteriormente se dibujará *lógicamente* como más propiamente lo in-finito (MT, 97). En otras palabras, para nuestro autor el tamiz kantiano —quien enfocó lo Infinito desde su presuposición ideal y no tanto desde su necesidad existencial- hace ineludible reconducir la infinitud a una *transcendentalidad formal* trascendente y depurada de los excesos immanentistas de la metafísica anterior (Spinoza) (MT, 98-99).

Cualquier intensificación de esta asíntota del pensar deberá pasar entonces por otro uso racional que no sea el meramente teórico, dado su insuficiente alcance. El *factum* moral, en tanto que garante de la felicidad en el mundo y sumo bien regulador de la naturaleza, deviene así el trampolín desde el cual puede afirmarse un Infinito bondadoso y del cual podrá concluirse, posteriormente, su carácter personal (MT, 102). Es por eso que el sistema 'postulatorio' de Kant sostiene que el *deber ser* fundamenta al *ser*, pues la restricción trascendental asumida no deja otra opción -'vicisitud' en la que ve Caffarena precedida su fundamental convicción de *sentido* (MT, 101).

Aunque históricamente singular, la simbiosis kantiana de aspectos teóricos y morales no es extraña a la historia de la filosofía precedente, sostiene Caffarena, puesto que ya en Santo Tomás se aprecia una conjunción de aspectos teóricos y prácticos de la experiencia humana similar (MT, 109). Asimismo, se da también en la filosofía del Aquinate una anticipación de la problemática kantiana de la relación existente entre lo Necesario y lo Infinito -cuestión a la que Caffarena (como nosotros) le dedica el próximo capítulo. Si para el Aquinate el *Ipsum Esse* es el 'ser' en plenitud, éste debe ser Infinito, ya que *esse* es de 'suyo' infinito (MT, 110) <sup>311</sup>.

Pero no toda la filosofía medieval se movió por estos caminos. Para Ockham no sólo no puede probarse que el Ser Necesario sea la Plenitud Única, sino que podría ser que lo Necesario fuese en última instancia la propia materia, el mundo (MT, 111). Un problema, el de la omniperección única de lo Necesario, muy presente también en la modernidad y del

---

<sup>311</sup> Los estudios que Caffarena llevó a cabo sobre la metafísica medieval le mostraron la presencia de una doble tendencia metafísica en el Aquinate: a saber, la neoplatónica que concebía el ser como 'plenitud' y la aviceniana que lo concebía fundamentalmente como 'acto'. Desde estas coordenadas las afirmaciones '*Dios es acto puro*' y '*Dios es la plenitud perfecta*' son para el Aquinate sinónimas (EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 192; cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, 7, 2 ad 9).

que Descartes, por ejemplo, dejó notables reflexiones. Afirmó que lo Infinito debía existir allende de lo humano porque de lo contrario no podría explicarse la procedencia de dicha idea, lo cual presupone un acceso a la idea de Infinito y por lo tanto una cierta homogeneidad. Por ello, insistirá Spinoza que dicha realidad no puede ser otra cosa que la de la totalidad a la que nos referimos con el vocablo ‘mundo’ (MT, 113). Una forma de mundanizar lo Infinito que de algún modo prolongó Hegel, (MT, 115), con cuya obra, y junto al auge del paradigma científico y ‘redentor’ del hombre material, se allanó el camino para la renuncia deliberada del ‘Infinito’ en la filosofía del siglo XX (MT, 117).

Esta sintética hermenéutica histórica le permite a Caffarena glosar en las últimas páginas de este capítulo su propia postura. Ante todo subraya la presencia de la finitud en el lenguaje, expresada en la dupla *ente-ser*, de forma que todo lo afirmable queda circunscrito (finitud ‘participada’) en la luz del horizonte de infinitud ideal expresado (MT, 118). De este modo su afirmación ontológica -“‘ser’, a pesar de su abstracción, expresa más plena y puramente la ‘actualidad’, que es referencia a la realidad”<sup>312</sup>- queda acotada (podríamos también decir a la estela de Enrique de Gante y del Suárez más ‘esencialista’) aquí a lo heurístico, por lo que asevera que “para Santo Tomás (...) el ser, de suyo ilimitado, se limita por la esencia. La esencia es aquello que hace que el ser baje de su idealidad y se haga tal ente” (MT, 122).

Por otro lado, para Caffarena el ser pleno del neoplatonismo no se define como necesariamente existente, mientras que el ser actual no reviste de ninguna plenitud (MT, 123). Por ello, en la conjunción que trató de llevar a cabo Tomás mantuvo la idea de la plenitud del ser en la limitación del acto por la potencia, aunque de una forma bastante inoperante (MT, 124). Sabiendo por un lado que la estructura *ente-ser* no puede ser estrictamente real, puesto que es en el lenguaje [aunque no por ello tampoco podemos mantener que ‘no dice nada’ de la realidad (MT, 125)], y que en virtud de la finitud cabe mantener la presencia del infinito en nuestro lenguaje precisamente como condición previa y *sine qua non* de toda determinación (Kant), se entiende según Caffarena por qué en el lenguaje el ‘ser’ se presenta como una misteriosa forma ideal de infinitud que ejemplifica paradigmáticamente, en virtud de su estructura infinitivo, ese horizonte ideal requerido (MT, 126-127).

Hecha esta precisión, el argumento trascendental del ‘Infinito’ quedará formulado de la siguiente manera: “aunque la finitud se revela para todo bien (valor) concreto en la misma estructura del lenguaje, que guía la tendencia humana en sus actos, en la inquietud radical que subyace y en lo absoluto de la exigencia moral y del amor interpersonal en que culmina, parece anunciarse la posibilidad de un Bien no

---

<sup>312</sup> MF, 375.

*finito (latente tras el 'horizonte' que sugiere la misma estructura lingüística infinitiva)"* (MT, 129). Será antes que nada un 'Bien' afirmado desde lo humano, esto es, como no-finito y sumamente ideal (MT, 130), pero puesto que *debe* colmar nuestras expectativas, *debe* darse también "*una cierta realidad*" (MT, 131) en él.

Evidentemente todo lo dicho tiene un peligro: la *ilusión*. Los maestros de la sospecha (Ricoeur) así nos lo mostraron. Pero hay que explicar la sed de infinito, ese brote absolutamente natural del hombre que se descubre a sí mismo en un continuo trascender tanto en el pensar y en el hacer <sup>313</sup>. Planteada así, la realidad radical es el hogar existencial natural desde el que postular una tendencia 'hacia/desde' un Atrayente que, de suyo, debe ser no-finito si de verdad culmina el proceso *tendencial* del hombre (MT, 133). Asimismo, y como necesario correlato a esa inquietud radical que formula un último Bien, hay que considerar la exigencia moral, es decir, 'lo' interpersonal <sup>314</sup>. *Dado* que el vínculo que se exige entre los hombres ha de tener valor real para ellos, y *dado* que esa exigencia debe brotar de un imperativo categórico, no puede *darse* el hecho moral sin un conocimiento de Dios (MT, 137). Con ello el bien que es-para-mí se convierte en el bien que es-en-sí al dirigir hacia el Valer la búsqueda absoluta de ese bien para-mí. ¿Pero cómo puede *darse* tal apertura si estoy radicado en mi propia autocentralidad? ¿No será esto sólo posible a través del 'ágape', es decir, el *darse* a otro por él y para él (MT, 139)? Puede ser, pero en todo caso esta posibilidad sólo es factible si se asume una solidaridad profunda y espontánea del ser humano con su prójimo afianzada en una 'trascendencia en nuestra inmanencia', el absolutamente Otro (MT, 141). Así pues, el *factum* moral queda mejor explicado –y diríamos óptimamente- si está secundado por una profunda vigencia más allá de lo humano, que es precisamente la que permite, además, la postulación fundamentada de valores absolutos y una posible matización religiosa de la misma vivencia metafísica de lo moral <sup>315</sup>. Por eso, puede decirse que este argumento postuladorio es el que más neto carácter religioso tiene (MT, 142) <sup>316</sup>.

---

<sup>313</sup> Por otro lado afirma Caffarena que no deberíamos prescindir de los elementos compensatorios del 'recibir' y abrimos de esta forma más al 'dar', es decir, a un Dios que, como diría Duméry, sería 'más fuerza de nuestra fuerza que fuerza de nuestra debilidad' (MT, 146-147).

<sup>314</sup> De hecho, ya desde los mismos postulados de MF que definían al hombre como un ser comunitario queda planteado el problema último de la fundamentación de 'lo' interpersonal [Cf. DÍAZ, Carlos, "Gómez Caffarena ante la Metafísica...", art. cit., p. 113. "*De la fenomenología nace el personalismo*", dice un poco más adelante (Ibid., p. 115)].

<sup>315</sup> MT, 142, nota 70.

<sup>316</sup> A nuestro parecer, estas aseveraciones también ofrecen suficientes elementos para el ensayo de una *Metafísica de la Donación*, entendida como una semántica de la efectividad de lo contingente, aunque con ello se situaría como pregunta fundamental no ya la cuestión del Bien Original (Causa Final) sino la del Origen como tal (Causa Eficiente). Postteriormente volveremos sobre esto con más detenimiento.

Como bien dice José Manzana, esta forma de plantear la cuestión del Infinito responde a una formulación velada del argumento deontológico <sup>317</sup>. Una elocuencia discursiva compartida por el propio Manzana <sup>318</sup>, y que en su caso halla su premisa en la determinación del ‘mundo’ como *algo* traspasado por un ‘logos’ interior que lo hace inteligible <sup>319</sup>, desde la cual se puede entender que toda afirmación es esencialmente una actuación subjetivo- espiritual <sup>320</sup>. Ahora bien, la razón cognoscente, en cuanto facultad del *ser* (el cual es entendido inmediatamente a través de la intelección), es también facultad de lo Absoluto, de manera que a partir de la intelección del ser y sus *legalidades* – o principios: identidad, no-contradicción, fundamento y razón suficiente- se hace posible el raciocinio, cuya acción conecta entre sí los diversos contenidos del ser y los reduce a ulteriores contenidos que aparecen como aquello desde lo que ‘se da razón’, algo así como las ‘Ideas’ de Kant <sup>321</sup>. Dicha razón cognoscente, además, posee un instinto irreductible de *verdad*, esto es, ‘viene de suyo’ constituida por un principio absoluto de atracción de la verdad. Además de esta facultad teórica de la razón, aparece entonces otra que establece lo que absolutamente ‘debe ser’, o, como dice Manzana, “*por lo menos en la intencionalidad inmediata de lo que absolutamente quiero que sea*” <sup>322</sup>.

Desde estos presupuestos netamente kantianos, pero asumiendo de algún modo la revalorización del ser hecha por el tomismo trascendental, procede Manzana a elaborar un breve esquema de la realidad de Dios. En primer lugar subraya, en base al principio de razón suficiente, la exigencia de racionalidad de lo real por el cual el ente mundano no da razón suficiente de sí mismo <sup>323</sup>. Ese es el verdadero núcleo de las cinco vías tomistas: la expresión de la situación angustiosa del hombre frente a la incapacidad de lidiar con la nada que le rodea <sup>324</sup>, por eso Dios sólo puede venir afirmado como lo trascendente y, por lo tanto, el fundamento absoluto incondicionado <sup>325</sup>.

---

<sup>317</sup> “Una metafísica...”, art. cit., p. 189. También la lectura que hizo Carlos DÍAZ de las dos primeras obras de la trilogía de Caffarena resalta la centralidad valoral de lo humano (‘persona’) que transmite, así como las exigencias deontológicas que de ello emanan [Cf. “Gómez Caffarena ante la Metafísica (curso de filosofía personalista)”, art. cit.].

<sup>318</sup> Caffarena hace notar que lo llevado a cabo por Manzana es una auténtica argumentación y no una mera explicitación de la experiencia moral [Cf. “Conciencia moral absoluta y afirmación de Dios”, en *Scriptorium Victoriense, XXVIII (In memoriam: José Manzana Mz. de Marañón)* (1981), p. 421].

<sup>319</sup> “La vida de la razón y la afirmación de Dios”, en *Dios-Ateísmo. III Semana de Teología de la Universidad de Deusto*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1968, p. 399.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 401.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 421.

Es decir, se nos abre la vía para afirmar que todo ser y que toda verdad sólo se dan si se *coafirma* el Ser y la Verdad absolutos, dando así con aquel Principio llamado a ‘llenar’ de contenido la razón práctica <sup>326</sup>. El punto de partida no es otro que la constatación de que toda conciencia ética es de por sí absoluta. Conciencia que no puede explicarse por el mero hecho del compromiso para con el ‘otro’ -pues no hay razón para no poder utilizar a nuestro antojo ese ‘otro’- ni tampoco por el peso de la comunidad de los hombres sobre mi conciencia ética última -pues ésa no es más que un amasijo de voluntades y libertades que pueden colisionar entre sí en busca de su propio bien a expensas del ‘prójimo’. Solamente afirmando el ‘hombre’ como tal, de forma absoluta, se puede justificar ‘absolutamente’ la conciencia moral.

Con ello se cae rápidamente en la cuenta de la necesidad de un Absoluto <sup>327</sup>. Y un Absoluto que me afirma como persona humana conlleva que Él mismo no pueda ser interpretado ya como simple Absoluto, sino también como Persona, o ‘Superpersona’. Queda así para Manzana *llenada* de contenido existencial y presencia real la afirmación de horizonte absoluta hecha desde la razón teórica, la cual, por ser precisamente el principio último de la inmanente constitución del hombre como tal, respeta la trascendencia de Dios <sup>328</sup>.

La semejanza entre las posturas de Caffarena y de Manzana en su punto de apoyo es más que evidente, como así lo reconoce nuestro autor <sup>329</sup>. Nótese, en concreto, que es la centralidad interpretativa ‘desde lo humano’ la que permite tal manera de proceder: el Absoluto es afirmado *por y para mí* (que bien podría ser, como dice nuestro autor, ‘me trasciendo’). Asimismo se establece una trascendentalidad horizontal (precisamente ese ‘*me trasciendo*’) que, para salvar últimamente el escollo de la autocentralidad radical del hombre (egoísmo), debe ser calibrada necesariamente por otra vertical. Cabe entonces, en pos de clarificar la realidad del propio hecho moral allende de la ‘egoicidad’, una afirmación trascendental de la solución de principio <sup>330</sup>, llevada a cabo -paradójicamente- desde la propia experiencia humana. Por eso, si no se quiere caer en conocidas aporías subjetivistas, hay que delimitar negativamente cualquier intento de abrazar lo divino -el Amor originario- manteniendo siempre “*la persistencia de la inobjetivabilidad de Dios incluso tras la aserción de su*

---

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 425.

<sup>327</sup> *Ibid.*, pp. 426-430.

<sup>328</sup> *Ibid.*, pp. 431-432. Para una explicitación de las posiciones de Manzana, véase “Causa del hombre, causa de Dios: la afirmación absoluta del hombre a la luz de Dios en José Manzana”, de Jesús YUSTA SAINZ, en CABRIA, J. L., y SÁNCHEZ-GEY, Juana (eds), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2002, pp. 333-365.

<sup>329</sup> “Pienso que el mejor apoyo (...) está en la tensión del *dato* -para mí como para Manzana irrenunciable y primario- de la individualidad (...) y libertad humana, con el otro *dato* (...) del carácter absoluto de la exigencia moral interpersonal” (“Conciencia...”, art. cit., p. 425).

<sup>330</sup> *Ibid.*, pp. 426-427.

*realidad y de su presencialidad en el hombre*”<sup>331</sup>. Aunque en este punto habría que cuestionarle a Caffarena que esa in-objetividad deba desembocar en una afirmación especulativa tan ideal, incidiendo, por el contrario, en la posibilidad de una Metafísica del ser que comprenda su indeterminación óptica no ya como su *difuminación* o *logización*, sino como su *real* pureza.

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 434.



## CAPÍTULO 9

### LA UNIDAD DE LO ABSOLUTO

Establecidas así la Necesidad y la Infinitud se pregunta Caffarena cómo poder unir las en un ‘concepto de Absoluto’. Sin dicho nexo cualquier metafísica trascendental quedaría seriamente sesgada y puesta en entredicho -“*arquitectónicamente*’, *esa unidad es indispensable a una Metafísica de lo Absoluto*” (MT, 149)-, por eso se impone la mayor de las cautelas. De hecho, hay que recordar que Kant halló precisamente en el imposible nexo entre la Necesidad y la Infinitud el principal argumento esgrimible contra la pretensión de veracidad de la Teología Trascendental.

Como asevera el citado Manzana, para la *metafísica del sentido* caffareniana es imprescindible que lo contingente, el ser finito, sea también bueno <sup>332</sup>. Una exigencia que remite a la convertibilidad de dichos términos y que, por lo tanto, debe dirimirse en el terreno de lo *a priori*, o mejor dicho, de lo *trascendental*. Hasta ahora Caffarena ha trabajado de manera postulativa respetando siempre lo ‘dado’ en la realidad (a posteriori), pero en este capítulo el esfuerzo especulativo debe girar en torno al ‘deber ser’, por ello puede considerarse independiente –léase ‘en otro plano’- de los resultados hasta ahora obtenidos (MT, 150).

Aunque la problemática que aquí le ocupa tuvo en algún momento (piensa Caffarena concretamente en Santo Tomás) un principio de solución, el progresivo olvido de la metodología que la sostenía pronto acarrió su agudización. Ya Avicena intentó incluir la Infinitud en su solución del problema de lo Necesario. La razón estribaba en aceptar que ‘es *necesse-esse*’ todo lo que es ‘*Necesse-esse*’, es decir, asumiendo la unidad fundamental del propio concepto <sup>333</sup>. A eso añadía que el mismo concepto *Necesse-esse* no admite, en virtud de su no-contingencia, dualidad conceptual, de lo cual se deduce su total repugnancia a la *taleidad*, a la determinación (finitud). Camino inverso siguió San Anselmo, quien desde su convicción de la posible cogitabilidad sin límite (In-finita) estableció el nexo nocional con

---

<sup>332</sup> MANZANA, J., “Una metafísica...”, art. cit., p. 197.

<sup>333</sup> “Si suponemos *dos Necesse-esse*, convendrán en algo y diferirán en algo. Pero esto en que difieren o es también *necesse-esse*, y entonces no puede faltarles a ninguno, y no difieren ya en eso, contra lo dicho; o no es *necesse-esse* y entonces lo tienen por otro, lo cual es contra su condición de *necesse-esse*” [*Metaphysica*, I, 8; 73 v. (MT, 152)].

la Necesidad <sup>334</sup>, lo que para Caffarena supuso, paradójicamente, la independencia de los términos analizados (MT, 155).

Pero como decimos, fue con Santo Tomás cuando para nuestro autor se da no sólo un planteamiento como tal de la cuestión, sino también un principio de solución. Concretamente al tratar acerca de la simplicidad de Dios y la ‘deducción’ del *Ipsum Esse Subsistens* como logro de “una lógica nueva del *Necessarium per se*, término de la *via efficientiae*” (MT, 155) y en la cual queda asumida la Infinitud por ser también *via eminentiae*. Con todo, para Caffarena el asunto no queda completamente resuelto por las premisas que la sostienen, como en breve podremos comprobar, por ello esta propuesta fue atacada por el nominalismo (para Ockham ningún argumento es válido para mantener el tránsito de lo Necesario a lo Infinito). En este sentido, Suárez, quien ciertamente prolongó de algún modo el nominalismo a lo largo de su obra, trabajó en pos de la restauración del argumento de la nocionalidad reversible a partir de la unicidad aviceniense. “Lo Necesario, dice Suárez, como no puede pensarse sin la existencia (...), tampoco puede pensarse sin la individuación, ya que existente es solo lo singular. Y así no puede pensarse como multiplicable” (MT, 156): hay ‘una’ Totalidad (plena) Necesaria. En cambio, en la Modernidad se retornó a la centralidad de la noción de ‘Infinito’. Sostiene Caffarena que Leibniz parece proceder en muchas ocasiones como lo hicieron Descartes y San Anselmo, esto es, pasando desde lo Infinito a lo Necesario en virtud de un ‘obvio’ tránsito nocional. Tránsito totalmente criticable (MT, 161) por tener su matriz en la conexión de lo lógico con lo existente.

Asimismo de la Modernidad (aunque ya en un periodo más tardío) destaca la propugnación de la distinción de los procedimientos a utilizar en Teología Natural. A partir de Wolff se comenzó a diferenciar entre el proceder *a posteriori*, donde el concepto clave es el de Necesidad, y el *a priori*, en el cual el concepto central ya no será el de Infinitud sino el de Ente Perfectísimo (MT, 161). Una consideración que se prolonga en Baumgarten, aunque con una preeminencia de la vía *a priori*. En él la ontología guarda menos relación con la experiencia, que se reserva para el proceder cosmológico, y más con las deducciones necesarias que aseguran al Perfectísimo la conveniencia de toda realidad posible en grado máximo. Por eso la Necesidad se convierte en necesidad lógica, quedando identificada con la divinidad, ‘rebautizada’ ahora como *Realissimum* omnímodamente determinado (MT, 162-163). Sin embargo la raíz misma de dicho tránsito podía perfectamente remitir al mero juego onto-lógico denunciado, y por eso carecer, como sustentó Kant, de alcance real.

---

<sup>334</sup> En efecto, el problema del ser máximamente pensable se convierte a la larga en la cuestión de la Necesidad (Cf. ÁLVAREZ, Antonio, *Las pruebas de la existencia de Dios en el ‘Proslogio’ de San Anselmo*, Almería, Universidad de Almería, Servicio de Publicaciones, 2001, pp. 210-218).

## A- UNA UNIDAD CRÍTICA

Centra Kant su crítica al *argumento ontológico* en torno a la distinción fundamental (en referencia a Leibniz) de una posibilidad lógica y una real, que es de suyo sintética <sup>335</sup> (MT, 165). En consecuencia, y en referencia a la definición de Baumgarten, Kant halló inaceptable considerar la omnimoda determinación como definición misma de existencia.

Según Caffarena lo que hace Kant es reaccionar, desde una convicción lógico-empírica, contra el racionalismo y la esencialización de la existencia (MT, 167). Desde lo *lógico*, interpreta la existencia como simple *posición* (MT, 167), mientras que desde lo *empírico* exige síntesis real, heredando así el mismo espíritu de Santo Tomás en su crítica al argumento anselmiano (MT, 168). Podría pensarse que dicha dualidad metodológica puede ser reducida a una jerarquía y explicarse la primera por reducción a la segunda, de modo que el análisis lógico sólo otorga plausibilidad lógica, mientras que la síntesis, realidad (MT, 171). Pero tanto era la preeminencia de lo empírico en Kant que llegó a poner en duda algo más: la posibilidad misma de concebir la Necesidad como tal (MT, 172) <sup>336</sup>. Con la puesta en crisis de dicha noción se produce para Caffarena una subjetivación de la metafísica de lo Absoluto (MT, 200), estableciéndose así lo Necesario como una *idea límite* afirmada ‘necesariamente’ desde la propia experiencia humana de la finitud (MT, 198-199), aunque sin ‘existencia’ necesaria (es decir, que ‘nada’ suma a la determinación esencial).

Precisa Adela Cortina al respecto <sup>337</sup> que el concepto de *Ens Realissimum* kantiano se refiere a aquel Ente que posee todas las perfecciones en grado sumo, aunque eso no le asegure *per se* efectividad real -en tanto que concepto ‘arrastra’ también la disociación entre realidad e idealidad <sup>338</sup>. Se le impone así a Kant una nueva ontología que recupere la verificación sintética para poder afirmar ‘realidad’ y pueda superar el estatuto meramente hipotético -lo que ‘debe ser’- de la antigua ontología dogmática <sup>339</sup>. Dado que el ser no es un predicado real, de manera que el objeto pensado y el objeto real coinciden en su determinación esencial, sólo cabe acudir a la percepción sensorial para corroborar la realidad efectiva de dicho objeto. Es decir, el ‘ser’ es algo más, en efecto, pero un algo *más* que se refiere a la

---

<sup>335</sup> Dice KANT: “conocer la *existencia* del objeto consiste precisamente en poner éste en sí mismo, *fuera del pensamiento*” (KvV, A 639/B 667; trad. cast. cit.: p. 529).

<sup>336</sup> A nuestro modo de ver quizás esa disyuntiva tuvo lugar porque no asumió el ser como actualidad y sí como una accidentalidad externa a la esencia (Avicena), desde lo cual es posible asumir la existencia como predicado que nada ‘suma’.

<sup>337</sup> *Dios en la filosofía trascendental de Kant* (Salamanca, UPSA, 1981), libro prologado por el propio Caffarena.

<sup>338</sup> *Ibid.*, pp. 25-28.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 54.

percepción del sujeto <sup>340</sup>. Así pues no hay duda que “los argumentos que pretenden probar a priori la necesidad de Dios”, que “esencializan subrepticamente la existencia y la convierten en un predicado de que no puede verse privado el ens realissimum”, hacen “impracticable el tránsito desde ‘Dios es el ser necesariamente existente’ hasta ‘Dios existe necesariamente’”, ya que “el ser no es un predicado esencial”, luego “la negación de cualquier existencia, incluso la del Ser Necesario, no puede implicar contradicción alguna” <sup>341</sup>.

Además del golpe ‘ontológico’ que esto supone para la Necesidad, Kant todavía añade otro hiato: el meramente ‘lógico’. La constitución lógica del concepto ‘Necesario’ viene dada por oposición a la contingencia, pero puesto que la contingencia no es ya un modo de ser de las cosas, sino *nuestro* modo de comprender algunos fenómenos <sup>342</sup>, el ‘Ser Necesario’ se halla desde su propia fundación vacío de contenido, dado que la experiencia nada aporta. De esta forma, al concepto Necesario sólo le queda retrotraer su origen a la pura razón <sup>343</sup>. A esta crisis del argumento ontológico responde la Teología Trascendental con el *argumento cosmológico*, el último que le queda. Ha quedado claro que el tránsito de lo Infinito a lo Necesario (argumento ontológico) no puede prosperar. Hay que ver ahora si el tránsito inverso, que a priori ostenta metodología ‘natural’ (MT, 173), alberga mayores razones para la ‘esperanza’.

En el libro dedicado al teísmo moral kantiano remarca Caffarena que para el análisis de la metafísica de lo Absoluto en Kant debe mantenerse la triádica comprensión de ‘Dios’ como el Infinito-Necesario-Único en estricta ‘unidad’ <sup>344</sup>. Así, la insuficiencia de una argumentación para demostrar al ‘Ser sin restricciones’ se extendería también a cualquier intento posterior que tome alguna referencia de él <sup>345</sup>. El intento cosmológico -en el supuesto caso que lo Necesario pueda identificarse con el Dios de la religión<sup>346</sup>- debe contar pues con los ‘vicios’ de los otros conceptos solidarios. Dado que ‘Ente Necesario’ y ‘Ente Realísimo’ comparten en su seno lo ‘omnímodamente determinado’ (MT, 175), la crisis del argumento radicará en lo ya advertido, en la imposible asignación de existencia real a lo que meramente ostenta posibilidad lógica. El argumento cosmológico cae entonces en la misma trampa que el ontológico, por eso aunque el Ente Realísimo ciertamente constituya un fundamento ideal de posibilidad, y aunque el errático camino de la Necesidad para demostrar a lo Absoluto nos permita hablar de una mayor posibilidad de éxito a través

---

<sup>340</sup> Ibid., p. 65.

<sup>341</sup> Ibid., pp. 65-66.

<sup>342</sup> Ibid., p. 69.

<sup>343</sup> Ibid., p. 76.

<sup>344</sup> *El teísmo moral...*, op. cit., pp. 81-82.

<sup>345</sup> Ibid., p. 85.

<sup>346</sup> Ibid., p. 91.

de él, *solamente* puede asumirse su efectividad real a través de una asunción sintética insuficiente (MT, 179).

## B- A VUELTAS CON EL 'SER'

En resumidas cuentas, para Caffarena sólo una voluntad que afirme el objetivismo ideal de lo real puede abogar todavía por la restauración del proceder ontológico –Hegel (MT, 182). Con ello, empero, nos situaríamos en una fundamental disyuntiva de valor...O para ser más precisos, de *valor del ser*.

La cuestión debe contextualizarse desde la mutua relación que hay para Caffarena entre lo finito y lo contingente, ya que *“en lo contingente, la esencia se concibe como distinta del ser, existir. Pero una esencia distinta del ser es una restricción suya. Luego lo contingente es finito. Y viceversa”* (MT, 184). Sólo desde ahí cabe plantearse qué pudiera ser el ‘ser’. No obstante la historia de la Metafísica medieval nos brinda otras posibilidades al respecto. Mientras algunos advirtieron que el ser debía concebirse como pura indeterminación y, por lo tanto, menesteroso de posteriores calificaciones (Duns Escoto), para otros el ser significaba indeterminación, sí, mas en un sentido positivo (Santo Tomás). Una positividad del ser que sin duda se nutre de la semántica platónica de perfección (MT, 186) pero no unilateralmente, pues ésta también le viene dada por su actualidad; por eso el *esse* confrontado a la esencia es como lo ilimitado a lo limitante (MF, 187). En cualquier caso, para Caffarena *“habremos de juzgar que la reacción kantiana frente a los autores racionalistas se quedó corta. Absolutamente justa en el exigir que no se concibiera al ser como un predicado, no llegó a ver que había que llegar a concebir todo predicado como una determinación o límite del ser. Desesencializó el existir; pero no llegó, como había que haber llegado, a ‘existencializar últimamente todo lo esencial’. No vio que la única omnitud realitatis concebible en las estructuras humanas es precisamente la que va entrañada en la posición. Toda perfección concebible es tal sólo por referencia al ser: porque es (existente) o puede ser (existente). Sin esa referencia se hunde simplemente en la nada”* (MT, 187). La dualidad *ser-esencia* debe ser puesta en relación con la conocida dupla *afirmación-concepto*, cuya expresión gramatical es la de *verbo-sustantivo* (MT, *Ibíd.*). De esta forma, y recuperando la irreductibilidad del ‘es’ a todo contenido -y por lo tanto como expresión más pura de lo verbal-, se clarifica la razón kantiana para afirmar que *ser* no es predicado sino posición. Una ‘posición’ a la que le faltaría asumir una consecuencia, *“la de la dependencia de todo contenido, en su última fuerza significativa de realidad, respecto a”* dicha *“posición”* (MT, 188). Sólo a partir de ahí podremos restituir para Caffarena

el sentido primario del ‘ser’ perdido a causa de las racionalizaciones sucesivas: ‘existir’ (MT, 189).

A nuestro juicio, empero, creemos que deberían clarificarse tres cuestiones relacionadas con esto. En primer lugar debería revisarse el significado dado a la ‘posición’, ya que también el esencialismo afirma la existencia como posición, en tanto que a la criatura le adviene *-ad extra-* la existencia<sup>347</sup>. Por lo tanto, si *ser* es de nuevo posición, pero no ‘esencialismo’, no puede ser, valga la redundancia, algo que le advenga a lo ‘posible’. La segunda puntualización afecta precisamente al valor de lo ‘posible’. Si la potencialidad de existir se define como la idealidad a la cual el existir le adviene, podremos muy bien decir que dicha potencialidad ostenta ya algún tipo de ‘actualidad’ previa al darse efectivamente (Suárez), con lo cual, la primacía absoluta del existir como acto se disuelve. A raíz de esto, y en tercer lugar, cabe pensar a fondo qué entendemos por existencia. Se ha dicho, en referencia a la denuncia del ‘olvido del ser’ heideggeriano, que de él no se sale mientras se siga confundiendo acto de ser y existencia, y no por cuestión de palabras sino de conceptos<sup>348</sup>. Hay que evitar entender la existencia como la ‘*actualización de*’, restituyendo de este modo el primado ontológico fundamental que expresa (*‘actualización’*). Por todo ello, cabe revisar los fundamentos de la principal crítica kantiana al argumento ontológico, esto es, la no predicabilidad de la existencia. Que la existencia no sea un predicado significa, en primera instancia, que no predica nada de la esencia o que no añade nada<sup>349</sup>. En efecto, si la existencia es una propiedad más de un concepto (por ejemplo ‘Dios’), precisamente por ser una nota de dicha esencia, negando la esencia, niego la propiedad. Así, puede afirmarse (Frege) que, dado que la existencia es una propiedad del concepto, la prueba ontológica no alcanza su objetivo<sup>350</sup>. Ciertamente se podría intentar salir del entuerto concibiendo que la existencia, más que ‘añadir’ algo a la esencia, la ‘pone’ absolutamente en la realidad<sup>351</sup>. Ahora bien, ¿qué significa propiamente ‘poner’? O más aún, ¿qué sentido tiene ‘ser’?

Recordemos que *esse* tiene para Santo Tomás un sentido doble: por un lado significa *acto de ser*, por el otro el ser veritativo de *composición de proposición*<sup>352</sup>. El primer sentido se nos revela primordialmente como acto del ente, como lo más simple y lo más íntimo de cada

---

<sup>347</sup> MARTÍNEZ PORCELL, J., *El començament de l'èsser i l'èsser del pensar*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1996, p. 18.

<sup>348</sup> “El difícil redescubrimiento del ser”, en PIZZUTI, G. M. (ed.), *Veritatem in Caritatem. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Potenza, Ermes Ed., 1991, p. 46.

<sup>349</sup> ROVIRA, R., *La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la Metafísica*, Madrid, Encuentro Ed., 1991, p. 146.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>352</sup> *Summa Theologiae*, I, 48, 2, ad 2.

cosa <sup>353</sup>, por eso “*el ser entendido como acto de ser es el sentido propio y primario del ser o de la existencia; el ser o la existencia como verdad de la proposición es, pues, ser en sentido derivado y secundario*” <sup>354</sup>. Aplicando lo dicho al argumento ontológico, se ha dicho que lo propugnado es la imposibilidad de pensar a Dios sin el acto de existir, puesto que si la existencia ‘cae’ fuera de su esencia, ésta última propiamente se derrumba <sup>355</sup>. Se sortearía así parte de la crítica kantiana, pues el argumento no pretendería avanzar desde la cogitabilidad del solo concepto de ‘Dios’, sino sobre todo a partir de la asunción de dicha esencia como algo mayor de lo que no se puede pensar otro <sup>356</sup>. En cualquier caso, sin embargo, entendemos que el escollo principal continuaría en pie. Si pretendemos asumir la existencia de Dios en tanto que ‘posible mental’ estamos socavando el valor actual del ser y afirmando la cognoscibilidad del algo que puede ser denominado *sólo* como un ‘Super Ente’. Con ello, el ontologismo no se supera, y por ende, tampoco la esencialización del ser. Es problemático entonces mantener que el ser es posición, porque por mucho que le otorguemos el valor existencial de poner a la esencia en la realidad como muestra de su valor ontológico, siempre queda la posibilidad de operar una inversión del primado ontológico fundamental: el ser está ‘al servicio’ de la esencia en tanto en cuanto la posiciona (accidentalmente) en la realidad. Su valor residiría entonces en conducir a la esencia de la posibilidad a la realidad, como si ambos fueran estados o *modos* de la misma.

En íntima relación con lo expuesto asoma la problemática cuestión de la intensificación del *esse* (Fabro), esto es, la identidad entre acto y perfección, que llevada a lo superlativo, aseguraría la unidad entre lo Necesario y lo Infinito <sup>357</sup>. Podría ser, empero, que con ello se cayera en una esencialización radical del acto mismo de ser, responsable en buena medida del onto(teo)logismo de las aporías de la metafísica de lo Absoluto. Asumía Caffarena que la semántica de lo Infinito conlleva *fundamentalmente* sentido ‘valoral’ (Bueno) y, por lo tanto, de algún modo la plenitud como significación propia, con lo cual lo finito se concebiría en primera instancia como lo no-pleno o imperfecto (mal metafísico). Sin embargo, finitud también puede entenderse como contingencia entitativa, es decir, como la *única manera* con que pueden *darse* los entes que constituyen el universo de nuestra experiencia. Así, la finitud no sería aplicada al *esse* para constituir, imperfectamente, el ente finito, pues tanto la esencia como la existencia son efectivas *sólo* al producirse el ente. Por

<sup>353</sup> Ibid., I, 4, 1, ad 1; *De Potentia*, 7, 2, ad 9.

<sup>354</sup> ROVIRA, R., *La fuga...*, op. cit., p. 160.

<sup>355</sup> Ibid., p. 174.

<sup>356</sup> Ibid., p. 202.

<sup>357</sup> Dice TOMÁS DE AQUINO en *De Pot.* 7, 2 ad 9: “*Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*”.

ello, la existencia finita no anclada en una esencia no existe, como la esencia finita sin referencia a la existencia en un orden *no es*<sup>358</sup>. Se entrevé así una metafísica de la esencia a la luz de la comprensión fundamental del *ser como acto* que nos mostraría lo entitativo como radical y fundamentalmente ‘contingente’, por lo que sólo lo Absoluto sería tímidamente referenciable como Acto Puro<sup>359</sup> sin presencia limitativa determinante (y por lo tanto sin posibilidad de referencia designativa) alguna.

Es significativo que Carlos Díaz, que cita con frecuencia a Caffarena en su ensayo metafísico sobre Dios (*Preguntarse por Dios es razonable*), se decante por la modalidad moral (de Platón a Kant) de argumentar en favor del ‘sentido’ –la otra opción, dice, es la lógico-cósmica (de Anselmo a Tomás). Desde el horizonte trascendental del ser al que el hombre se sabe orientado, la experiencia de lo divino y su expresión racional se vinculan desde lo contingente hasta lo Necesario y desde lo *ateológico* hasta lo *teleológico*. En este sentido, dice, su ‘kantismo’ no va sin un ‘tomismo’ ni tampoco sin un ‘zubirianismo’<sup>360</sup>. Pero dado que el ser ha perdido su valor como tal sólo queda como único recurso acudir a una afirmación extrínseca, la del Valer, para apoyar la afirmación ‘metafísica’ de lo Absoluto. Una no excluye a la otra, por supuesto, pero el camino *superlativizado* del Valer (Kant) parece ser la contraprestación a la desilusión del camino del ser, precisamente porque éste, subrayémoslo una vez más, ha perdido su valor de *actualidad* en favor de la ‘posición’.

### C- EL ‘SENTIDO’ DE LA UNIDAD

Cierra el capítulo Caffarena con su habitual glosa personal: “*si la finitud y la contingencia (...) son de algún modo superables, lo son solidariamente; por lo que la Necesidad y la Infinitud alcanzables por el hombre deberán darse por convertibles. Pero tal afirmación hipotética no justifica por sí el paso a ninguna afirmación categórica (de realidad); para esta última es menester cierta síntesis, al menos con la ‘realidad radical’ que es el sujeto afirmante*” (MT, 190). Es decir, cuando el ser se comprende como actualidad, también viene expresada implícitamente (intensificadamente, diría Fabro) ‘cierta’ plenitud (MT, 191). Por consiguiente, *si fuese* asequible una afirmación de la Necesidad, también lo será de la Infinitud. Pero ahí está el problema, en superar la *hipoteticidad* de la afirmación. Sólo una conexión con nuestra experiencia podrá, si acaso, dar solución de continuidad, por eso el nexo establecido entre el ser y el valer es en todo

<sup>358</sup> GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de Metafísica. Vol 1. Ontología*, Madrid, Ed. Gredos, pp. 194-205.

<sup>359</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 50, 2, ad 3.

<sup>360</sup> Cf. *Preguntarse por Dios es razonable*, Madrid, Ed. Encuentro, 1989, p. 393.



caso hipotético y lógico, hallando su síntesis de ‘realidad’ por el hombre <sup>361</sup>, esto es, “*por su implicación en la vida humana*” (MT, 193). En última instancia, pues, se resuelve el problema apelando a la necesidad que exige una ‘metafísica del sentido’, porque si disociamos el Fundamento primero del Último Atrayente, quebramos “*con ello la profunda unidad con la que el hombre se vive a sí mismo*” (MT, 197). A lo que nos exhorta Caffarena es a no admitir como existente sino aquello que de algún modo se implique en nuestra vida: cabe una actitud metafísica centrada que evite los extremos. A Kant hay que calibrarlo con Hegel, de modo que la verificación no se reduzca a lo empírico, y de Hegel hay que acotar su visión *asuntiva* de lo Absoluto desde el apelo a la síntesis empírica (MT, 195).

Con esta afirmación de lo Absoluto, totalmente solidaria con la *trascendentalidad vital* asumida y desde una preeminencia de lo ‘valoral’ concluye la primera parte de esta MT. A partir de ahí queda como tarea principal de la ‘metafísica trascendental’ reinterpretar la ‘analogía del ser’ y la ‘participación’ –en tanto que *estructura lingüística* y *estructura ontológica* de lo real- desde el esquema del ‘paso al límite’.

---

<sup>361</sup> MANZANA, J., “Una metafísica...”, art. cit., p. 203.



## CAPÍTULO 10

### LA ANALOGÍA COMO MÉTODO PARA ‘HABLAR’ DE LO ABSOLUTO

La segunda parte de MT tiene para Caffarena dos objetivos fundamentales: la acomodación del Absoluto postulado a los confines del ‘decir’ humano (capítulo V) y una explicitación de un sistema de realidad acorde con ella (capítulo VI). Como manifiesta en el capítulo IV -al cual nos referiremos posteriormente, conjuntamente al capítulo VI- la crítica prevalentemente negativa de todos los sistemas metafísicos tratados (MT, 247) lega como tarea metafísica una restitución en todo caso ‘diferente’ de las estructuras lingüísticas y ontológicas que ese Absoluto reclama. La tarea, pues, es insoslayable. Dado que el corpus del presente capítulo de MT lo constituye el artículo publicado en 1960 <sup>362</sup>, nos referiremos en primer lugar a él. Después de reseñar ampliamente lo que allí nos dice el autor, acudiremos al capítulo V de MT para realizar una comparativa. A través de ello podremos apreciar también en qué sentido cabe hablar de una evolución del autor.

El recorrido nos proporcionará una suficiente panorámica del planteamiento caffareniano sobre esta cuestión, tan decisiva para cualquier Metafísica de lo Absoluto <sup>363</sup>. En este sentido, y con tal de lograr una mayor perspectiva de las implicaciones que comporta el método trascendental, dedicaremos no pocas páginas a los planteamientos de Maréchal, Coreth, Rahner, Lotz y, en menor medida, Lonergan, pues su esclarecimiento nos ayudará a calibrar la relevancia y el alcance de los matices que nuestro autor propone.

#### A- ‘ANALOGÍA DEL SER’ Y DIALÉCTICA EN LA AFIRMACIÓN HUMANA DE DIOS (1960)

Uno de los quebraderos de cabeza más frecuente entre los escolásticos fue, sin duda, el que gira en torno a la posibilidad real de diluir la antinomia originada por la afirmación que, por un lado, postula desde nuestra estructura cognoscitiva que Dios *es*, (luego de algún modo es ente, pues sólo conocemos *quiddidades*, recuerda Caffarena), y del otro que Dios es *sin más*,

---

<sup>362</sup> “‘Analogía del ser’ y dialéctica en la afirmación humana de Dios”, *Pensamiento*, vol. 16 (1960), p. 143.

<sup>363</sup> MANZANA, J., “Una metafísica...”, art. cit., p. 191.

afirmando preeminentemente el acto *es* por encima de su acotación ('esto' o 'aquello'). La solución por la que optaron fue la analogía, es decir, una “*afirmación de lo Infinito (...) sin ser unívoca y destruir así la Infinitud al asimilarla a lo finito, sin ser tampoco equívoca y perderse en el vacío como un juego verbal*”<sup>364</sup>.

Como no podía ser de otra forma, la obra de Santo Tomás se hizo eco de ello. Concretamente su propuesta supuso un imponente esfuerzo filosófico-teológico afianzado originalmente en el molde conceptual aristotélico que pronto pudo comprobar, sin embargo, la insuficiencia de éste para copar todas sus expectativas de resolución, motivo por el cual recurrió a la dialéctica neoplatónica para completar –y así rebasar– dichas carencias<sup>365</sup>. Es así como Caffarena se explica porqué Santo Tomás aportó explicaciones inconexas e imprecisas sobre la analogía, algo de lo que tampoco los intentos de la segunda Escolástica (Cayetano, sobre todo, y Suárez, en menor medida) consiguieron zafarse<sup>366</sup>.

Con tal de contextualizar la cuestión comienza Caffarena la exposición con la explicitación, breve, del molde lógico en el que Tomás se sustentó: analogía y *ad unum* en Aristóteles. Precisa sobre la primera que tanto etimológicamente como según el sentido original dado por las lenguas europeas, podemos entenderla como *semejanza*, asumiendo que connaturalmente se cosignifica ya cierta proporcionalidad. Cuando el nombre es aplicable por igual a dos términos, la proporcionalidad deja paso a la relación directa, pero es de ‘imprescindible’ uso cuando procedemos a ampliar el contenido semántico de un nombre al que no le es posible asumir la aplicación equidistante del nombre. Es aquí cuando se dirá el segundo término por el cuarto, o viceversa, siendo esta transposición donde se da el verdadero uso de la analogía –la cual, y así lo pone entre paréntesis Caffarena, es equivalente a la *metáfora*<sup>367</sup>. Con todo, es evidente que en cualquier analogía debe haber un mínimo de unívocable (si no, no habría similitud) por eso le parece a Caffarena “*poco fecundo el esfuerzo del Cardenal Cayetano por distinguir esencialmente una analogía extrínseca y otra intrínseca (...). Una distinción de analogías extrínsecas e intrínsecas podrá quizá referirse a grados de proximidad del mínimo unívocable o de espontaneidad de la antonomasia; pero en sustancia toda analogía es igual; puede ser llamada intrínseca por cuanto supone una auténtica semejanza (expresable normalmente en una relación unívoca), y extrínseca en el uso análogo de un término, que no conviene con propiedad más que a uno de los extremos*”<sup>368</sup>.

---

<sup>364</sup> “Analogía del ser’ y dialéctica en la afirmación humana de Dios”, art. cit., p. 144.

<sup>365</sup> Ibid., pp. 144-145.

<sup>366</sup> Ibid., p. 144.

<sup>367</sup> Ibid., pp. 146-147.

<sup>368</sup> Ibid., p. 149.

En segundo lugar, se refiere Caffarena a la analogía ‘ad unum’ o de atribución. El ejemplo clásico aristotélico del adjetivo ‘sano’, dicho propiamente sobre el animal y por metonimia de la medicina que la causa, le sirve a nuestro autor para resaltar que aquí no se da ningún mínimo univocable, es decir, que tal como bien dijo –aquí sí– Cayetano se trata de una referencia siempre extrínseca que no da a conocer nada absoluto del sujeto del que se predica <sup>369</sup>. Dicho esto, aunque no se aprecie ese mínimo *ontológico* univocable hay que admitir según Caffarena la posibilidad de entender la analogía extrínseca como un grado de proximidad lejano a ese mínimo *univocable*, lo significado.

Pues bien, es a partir de la *atribución* (extrínseca) de donde parte, inequívocamente para Caffarena, la ‘analogía del ser’ de Santo Tomás. En el *Comentario a las Sentencias* (‘Prólogo’ y ‘Distinción 35’) rechaza que en la relación Dios-criatura haya para ambos una participación en algo anterior. Se da una imitación por parte de la criatura, y en todo caso la analogía es ‘ad unum’, excluyéndose así cualquier relación directa. Sin embargo, anota Caffarena que en la ‘Distinción 19’ introduce el doctor angélico una pequeña (e importantísima) matización. La analogía de atribución tiene un carácter extrínseco, es decir, es *secundum intentionem tantum et non secundum esse* como en el caso del animal ‘sano’ y la medicina ‘sana’. Pero hay un caso donde sí hay una cierta univocidad genérica: una analogía *secundum esse tantum et non secundum intentionem* (la noción de los diferentes cuerpos en la corporeidad, por ejemplo), y en la cual puede enmarcarse la relación Dios- criatura. En ella se aprecia una verdadera semejanza, netamente más intrínseca que en el caso del ‘animal y medicina sana’, y que incluye, para el caso, dependencia y de ejemplaridad <sup>370</sup>.

Para Caffarena, esta *inventio analogiae* -atribución intrínseca del ‘ad unum’- prosigue en la *Summa contra Gentiles* con un nuevo elemento. Si bien a la atribución le es esencial un orden de prioridad que en la metonimia coincide con el real (de lo sano en sí a lo que por relación), aquí se observa una inversión, puesto que Dios, que no es el primero en el orden del conocimiento, sí le es predicado lo análogo *en sí*. De este modo Tomás importa similitud allí donde no la hay y exporta diferencia donde se hallaba (analogía) <sup>371</sup>.

Con ello, empero, se abre la senda para una problematización de la relación de lo Absoluto con el ‘mundo’, de modo que para salvar la infinita trascendencia de Dios deberá postular el Aquinate una infinita distancia entre Dios y criatura. Si bien “*es imposible que lo Infinito se proporcione a lo finito por modo de proporción (...) no hay inconveniente en que se proporcione por modo de*

---

<sup>369</sup> Ibid., p. 150.

<sup>370</sup> Ibid., pp. 151-152.

<sup>371</sup> Ibid., pp. 153-154.

*proporcionalidad; porque en ésta puede ser como un finito es igual a otro finito, así un infinito lo sea a otro*"<sup>372</sup>. Analogía y trascendencia quedan, con ello, aseguradas.

Ahora bien, por un lado se ha dicho que en toda analogía debe haber un mínimo univocable, y del otro que en este caso parece que dicho mínimo no se da..., ¿queda entonces todo en manos de una atribución extrínseca? Podría ser. Sin embargo, las criaturas son entes por *imitación* de Dios, de manera que Él debe poder ser afirmado como verdadero ente (Suárez). Por lo tanto, hay por lo menos una *exigencia de profunda relación* que impide (también a Tomás) acudir a la proporcionalidad para resolver unilateralmente la afirmación humana de Dios (que no matizar, pero ya en segunda instancia, la aplicación de una semejanza que la atribución)<sup>373</sup>. Por otro lado, emerge el problema del *agnosticismo* epistemológico, ya que en toda proporcionalidad que se aplique a Dios, no sólo el término aplicado (*ens*), sino también el mismo predicado (Dios), son incógnitas. Con lo cual parece imposible una auténtica *proporcionalidad*, siendo ilusorio buscar en Él términos que asemejar (proporcionalmente) a los de la criatura.

Llegado a este punto, concluye Caffarena, Tomás debe dar un paso más y prescindir de la terminología y técnicas aristotélicas. En este momento, la teoría de la analogía en Santo Tomás seguirá el ritmo que marque su progresiva apertura a la dialéctica neoplatónica. Como ocurrió también con la herencia peripatética, el Aquinate adaptó el neoplatonismo a los fines deseados, aunque no con la necesidad de 'tanto' retoque<sup>374</sup>. Así, tanto en el *In librum beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio* como en el *De Potentia* (c.5, a7) podemos leer que los atributos de 'sabiduría', 'bondad',..., aplicados a lo divino son verdaderos en cuanto a lo significado mas no en cuanto al modo de hacerlo, con lo que se asume la negación que introdujo el Pseudo Dionisio como corrección oportuna para un lenguaje sobre Dios. Así, a un primer paso de atribución del efecto a su causa, donde se da una significación intrínseca de lo relacionado, le sigue un segundo y todavía un tercero –*via negationis, via eminentiae*– con las que se corrige la inevitable deficiencia de lo afirmado en el primer momento. Una negación que no constituye una destrucción de lo afirmado con anterioridad (Dios es bueno), sino más bien una constatación de la imposible afirmación adecuada del Infinito, una purga de la inocente pretensión inicial.

Así sucede, por ejemplo, en el *Ipsum Esse Subsistens*, cúspide del sistema ontológico tomista, donde lo 'ente', lo proporcionado a nuestro entendimiento, debe ser sobrepasado si de veras quiere conseguirse una afirmación *plena* sobre Él (aunque 'sólo' *formal*). De este modo

---

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 166.

la negación –que incide sólo en cuanto al modo de significar, recordémoslo una vez más-, trabaja sobre la dualidad *ente-ser* hasta llevarla a un *ideal de simplicidad límite*, fuera del alcance de nuestro sistema conceptual <sup>375</sup>.

Para Caffarena las nociones *ente* y *ser* traslucen sin duda una cierta finitud (en tanto que vocablos humanos), pero poseen un rango aparte de las demás nociones trascendentales porque significan ante todo *perfección*, esto es, que las criaturas toman como ejemplo a Dios sin atisbo de imperfección de *participación de la perfección divina*. Ahora bien, si bien podría parecer que estas nociones pueden aplicársele a Dios con propiedad, siempre debe prevalecer la necesaria acotación sobre el valor de los trascendentales, que son válidos en cuanto *modus participando* y no en cuanto *modus significando* <sup>376</sup>. En consecuencia, ningún nombre se adapta enteramente a Dios, por lo que hay que rechazar una relación directa entre Dios y criatura en su concepto como esquema adecuado para expresar la semejanza que impone la atribución. Sólo manteniendo una dualidad entre lo significado y el modo significante podemos apuntar, con suma dificultad, a ‘Dios’. De este modo, el proceso debe desembocar en un concepto límite (‘Dios’) al cual la dupla de trascendentales antes mencionados (*ente* y *ser*) sólo pueden serle aplicados ‘intrínsecamente’ según el significado si no implican, con ello, una relación *directa* con la criatura finita <sup>377</sup>.

Vemos, pues, que el proceso para Caffarena se desglosa en tres momentos: una primera proposición de carácter atributivo (*afirmación*), corregida e incluso negada en base a la diferencia (*negación*), que es de nuevo afirmada, en cuanto a lo significado, de manera *eminente* <sup>378</sup>. Con ello, se resuelve la dificultad mencionada al inicio de su disertación, quedando nuestro discurso sobre Dios aparentemente garantizado de algún modo. Si Tomás rehúsa aplicar formalmente a la denominación de Dios el esquema común de nuestra definición, de nuestro conocer (conocemos *entes* concretos), proponiendo a cambio una superación dialéctica que *da* con un límite de ideal identidad <sup>379</sup>, es porque cabe una depurada y tensa dialéctica en la atribución aplicada a esa “*identidad no adecuadamente expresable*” <sup>380</sup> que respete tanto los límites intrínsecos del conocer en general como la

---

<sup>375</sup> *Ibid.*, pp. 161-166.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>377</sup> *Ibid.*, pp. 160-161.

<sup>378</sup> “Es oportuno usar la palabra ‘atribución’ que ya sabemos es la traducción escolástica del *ad unum* de la explicación original aristotélica; y expresa el que fue siempre para Santo Tomás el primer momento de todo el proceso. Así como la proporcionalidad, o *analogía* en sentido más propio, tal como él la entendió, equivalía a la negación y eminencia que deben matizar y corregir el esfuerzo atributivo” (*Metafísica Religiosa*, op. cit., p. 334).

<sup>379</sup> “‘Analogía...’”, art. cit., p. 167. Caffarena cita aquí el famoso pasaje del Libro del *Éxodo* 3, 14, en el que Yahvé se revela como ‘Yo soy el que soy’, pero ubicándolo en el libro del *Génesis* (*Ibid.*, p. 168). Afortunadamente este lapsus se corrige en la posterior reedición del artículo en MT.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 171.

infinita trascendencia de Dios, de cuya acepción de misterio y ‘unión de contrarios’ se nos hace indispensable <sup>381</sup>. Por eso la ‘dialéctica final’ (de múltiple semántica) que asume Caffarena no sólo bebe de la analogía del ser tomista, sino también del manantial dialéctico de Hegel y, sobre todo, de Kant. De hecho, la vecindad entre la concepción limítrofe tomista y la del filósofo de Königsberg es para nuestro autor notoria, de modo que *casi* se puede identificar el *Ipsum Esse Subsistens* y el *Ideal* de la Razón Pura. Un ‘*casi*’ que se debe a que la dialéctica tomista parece solventar y superar las aporías que la teoría del conocimiento de Kant suponía para el discurso sobre Dios. Con todo, y así concluye Caffarena su artículo, no hay que buscar ninguna superioridad de un sistema sobre otro, sino por el contrario aunar esfuerzos y entablar un mayor diálogo entre la tradición escolástica y la filosofía moderna <sup>382</sup>.

## **B- LA ANALOGÍA DEL SER, MÉTODO PARA UNA AFIRMACIÓN HUMANA DE LO ABSOLUTO (1970)**

Pasemos a continuación al quinto capítulo de *Metafísica Trascendental*. Una rápida ojeada de sus páginas evidencian que la ‘sustancia’ conceptual y la división formal del mismo se nutre en su práctica totalidad del trabajo de 1960, publicado –recordémoslo- tres años antes del reconocido estudio de Montagnes sobre el influjo del platonismo y neoplatonismo en la obra del Aquinate <sup>383</sup>. Sin embargo, hay pequeñas modificaciones, matizaciones y nuevas aportaciones que traslucen, entre otras cosas, una mayor *concesión* al criticismo kantiano. Veamos a continuación las más relevantes.

1) El capítulo viene introducido por unas reflexiones que tienen que ver con la crisis metafísica de 1970 –perfectamente reconocible todavía hoy-, de la que sólo puede salirse por medio de un estudio crítico de las posibilidades reales de un pronunciamiento humano sobre lo Absoluto. Una afirmación que nace tanto de la insatisfacción humana ante lo *óntico*, como de la admiración ante lo desbordante y constituyente del mismo, fundamento como hemos visto de toda afirmación de lo Necesario. Ahora bien, cualquier búsqueda de un

---

<sup>381</sup> *Ídem*.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 172, nota 88.

<sup>383</sup> *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires, 1963 (en nuestra investigación nos referiremos a la reedición de 2008. Tanto el texto como la paginación no han sufrido modificación alguna respecto de la primera).



fundamento infundado topa con una problemática seria: la objetivación siempre finita de ese *Grund*. Es por ello que recupera aquí Caffarena las intuiciones de Kant, quién halló precisamente en el concepto de Necesario una esencial indeterminabilidad que lo hace inconcebible e inafirmable para el hombre, obligándole, por tanto, a reconsiderarlo como un concepto límite (MT, 247-248). Deberá ser ésta, pues, una referencia a considerar. Asimismo, el traslado del ritmo dialéctico captado por Hegel e intuido por la Escolástica al proceso especulativo mismo y la apertura a un recurso a lo simbólico como fruto atisbado del despliegue de esta dinámica dialéctica deberá ser considerado en la prospectiva ‘actualizada’ de la cuestión. Según su parecer, tal recurso -sobrio y estilizado- a lo simbólico ya se halla en la base de la tradición que ha intentado decir lo Absoluto sin traicionar la pureza intelectual más crítica, por eso merece ser depositario de un honesto voto de confianza no exento, eso sí, de exigencia y pulcritud (MT, 249-250).

Tras estas primeras consideraciones comienza la exposición propiamente dicha. Como hemos dicho, aun teniendo siempre en cuenta que el texto de 1960 es la base del presente capítulo, las modificaciones y aportaciones que se incluyen nos sirven para detectar una clara incidencia en la restricción trascendental del método. Las de carácter formal y secundario más relevantes son:

- En la p.148 de “Analogía del ser’ y dialéctica en la afirmación humana de Dios” se inserta un pequeño párrafo sobre la posibilidad de no tener que hacer referencia al mínimo univocable de toda analogía. Tal excepción, recuerda Caffarena, se daría en el caso de no poder realizar una abstracción superior de géneros supremos. Esta acotación no aparece en MT (p. 255), y sí en cambio la especificación que la analogía aristotélica se asemeja a la metáfora en tanto que al mínimo univocable intrínseco se le suma un revestimiento extrínseco de sus elementos (MT, *Ibíd.*). Tampoco aparece en esta misma sección la crítica antes realizada a Cayetano.
- Un poco más adelante, en la última parte de la exposición aristotélica de la analogía, introduce Caffarena en MT (p. 257) la comprensión tomista del *ente* como algo intrínseco tanto a la sustancia como al accidente, y admite por consiguiente que se aplique la relación directa ‘ens-substantia’/‘ens-accidens’. A pesar de ello, se trata de *analogía* y no de univocidad por el orden primario y secundario en la participación de esta noción común. “*No era esta la idea de Aristóteles*”, concluye Caffarena (MT, 257).

- Otras modificaciones menores con respecto al texto anterior son la ausencia de la cita a Ramírez en MT (p. 259) realizada en “Analogía del ser’ y dialéctica en la afirmación humana de Dios” (p. 152, nota 27); que se le atribuya a Santo Tomás un *lapsus* al aludir al ejemplo aristotélico de ‘sano’ como *similitudinem* (MT, p. 262); o, por último, el hecho que se nos diga antes en MT que en “Analogía del ser’...” que el Aquinate ve problemas en el molde aristotélico y de ahí su ‘preferencia’ por optar por el método de negación y eminencia de la dialéctica neoplatónica (p. 265)<sup>384</sup>.

Pero es hacia la parte final de la exposición sobre la influencia y adaptación del molde aristotélico en la propuesta tomista de la analogía donde hallamos sustanciosas novedades (MT, 267-269). El punto de partida de la afirmación de lo Absoluto, dice Caffarena, es la estructura dual con la que afirmamos lo finito, por eso la única solución concebible debe ser la imagen matemática del ‘paso al límite’. Aunque Santo Tomás no se expresó explícitamente en esos términos, el *contenido insinuado* en la fórmula *Ipsum Esse Subsistens* es éste, ya que, más allá de su propia finitud intrínseca, reconcilia los trascendentales ‘esse’ y ‘ens’. De este modo, a lo finito se opone “*lo que Santo Tomás llama IPSUM ESSE SUBSISTENS, en el que la plenitud abstracta de la actualidad en cuanto tal (esse) se significa subsistir como concreta (ens) sin por ello finitarse*” (MT, 268-269). En este momento, apunta Caffarena, el espíritu aristotélico de Tomás mengua en favor de un notable acercamiento –“*el mismo Santo Tomás ha sido consciente de ello*” (p. 269)- a la dinámica dialéctica del (neo)platonismo.

2) Aún cuando los símiles entre el *Ipsum Esse Subsistens* tomista, así interpretado, y el concepto de Necesidad de Kant son para el autor evidentes, deja claro que el atisbo kantiano es más vago, más inseguro y menos asertivo. Una lejanía que, sin embargo, en ningún caso disloca lo estimulante e innegablemente cercano de ambas posturas (MT, *Ibíd.*). Pero para poder precisar su sentido es importante para Caffarena plantear a una cuestión epistemológica fundamental [páginas en las que, además, aprovecha para intercalar algunas de las últimas páginas de “Analogía del ser’...” (pp.166-170)]: la necesidad de pensar en última instancia la unidad del concepto humano de *ente* (Suárez y Escoto).

---

<sup>384</sup> En las referencias a esta cuestión en “Analogía del ser’ y dialéctica en la afirmación humana de Dios” (art. cit., pp. 160-161) no parece atribuir Caffarena una tan concienzuda opción de Santo Tomás por el método dialéctico.

Para nuestro autor es indudable que esa unidad queda salvaguardada, ya que en su primer momento ('confuso') de concepción el *ente* se nos presenta como lo que 'no es nada'. Pero sí es cierto que al 'analizar y distinguir' esa *frágil* unidad desaparece, pues no podemos aplicar por igual las nociones de 'ente' y 'ser' si sólo se adaptan a la finitud y contingencia, de manera que se impone un *paso al límite* para poderlas aplicar de alguna manera a lo Absoluto. Por esto siempre que se hable de una cierta unidad del concepto de *ente* debe hacerse desde características *dinámicas*; es decir, que permita tanto su aplicación positiva a la dupla *ente/ser* como a la dialéctica del Ser Subsistente. Con todo, se tratará de un concepto que, como es fácil intuir, responderá esencialmente a la capacidad *generativa* del conocimiento humano (interpretacionismo), porque como dice Caffarena "*no es el que obviamente se ofrece al principio de la especulación metafísica*", aunque "*surge en virtud de la misma y podría ser, al final de ella, su legítima expresión abreviada*" (MT, 273).

3) Llegamos así a la segunda parte del estudio ('Dialéctica' hacia lo Absoluto y su sentido'). Caffarena la comienza rindiendo tributo a Hegel. Como hemos dicho antes, no sólo es la dialéctica platónica el único punto de referencia para dirimir la cuestión, sino que, ya haciendo suyo el discurso de la analogía, amplía nuestro autor el horizonte. Pero aunque similar, la dialéctica hegeliana se aleja de la de Tomás en tanto que la del Aquinate es una dialéctica abierta que no hace referencia a un sistema enclaustrado en la autosuficiencia del Todo, y cuyas pretensiones de alcance se ciñen al mundo noético humano (MT, 281) <sup>385</sup>. Aunque en esta misma parte intercale Caffarena lo que antes había ocupado los primeros párrafos de la segunda parte de "Analogía del ser'..." (pp. 162-166), de ahora en adelante el protagonismo recaerá en nuevas aportaciones, sin duda más encaminadas a completar su propia propuesta metafísica proyectada en esta *Metafísica Trascendental* y enraizada en la anterior <sup>386</sup>. En coherencia con lo dicho, el tenor general del discurso continuará discurriendo por los caminos de la prudencia. Dado que la *teología negativa* vive siempre en el peligro de ser rebasada y ser sustituida, *de facto*, por una praxis teológica univocista, hay que agradecer los esfuerzos de grandes pensadores que, como Eckhart, nombran a Dios 'Entender' para afirmar su metaentidad sobre el ser. O también al propio Santo Tomás,

---

<sup>385</sup> Para C. FABRO, en este contexto, lo más grave es que la dialéctica hegeliana disuelve lo finito en lo infinito, mientras que en Tomás el ser por esencia funda (y con ello trasciende) al ser finito ("Sviluppo, significato e valore della 'IV Via'", en *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967, p. 254).

<sup>386</sup> De hecho, la cuestión de la dialéctica viene ya insinuada en MF (cf. cap. XVII, pp. 463-481) como el propio Caffarena apunta en MT (p. 273).

cuyo proceso dialéctico concretado en el *Ipsum Esse* es considerado por Caffarena como “*revolucionario en su equilibrio*” (MT, 280).

Asimismo, tampoco hay que perder de vista a cuatro figuras del pensar occidental que, por dispares motivos, tienen algo que ‘decir’ sobre la cuestión: Fichte, Jaspers, Tillich, Duméry. Al primero de ellos lo considera como un referente integrador de la teología positiva y negativa, un esfuerzo este muy similar al brindado por el Aquinate. Sin embargo, se distancia de Jaspers, ya que su sentido inequívoco de la Trascendencia se aleja en lo fundamental del método tomista. En tercer lugar, de Paul Tillich, quien reivindicó la necesidad de un sólido lenguaje ontológico para fundamentar los símbolos religiosos, dice que con su fórmula *Being Itself* pretende renovar el tomismo. Es por eso que interpreta el uso de las imágenes de ‘fundamento’, ‘fondo’ o ‘poder’ como vehículos para transmitir el mismo mensaje que el ‘*Ipsum Esse*’. Finalmente, de Duméry opina que su lucha contra la analogía es meramente nominal; se trata más bien de una apuesta contra la univocidad –de manual-, compartida también por el propio Caffarena, realizada precisamente desde *este* espíritu metafísico de Santo Tomás. De hecho, puesto que en Duméry el aspecto negativo de la teología tiene la misma inspiración neoplatónica de Dionisio, la comunión con Tomás en el resultado queda garantizada (MT, 283-284).

La posición conclusiva que resume la postura de Caffarena es la “*afirmación humana de lo Absoluto sobre la base de la postulación de último fundamento y finalidad y mediante un ‘paso al límite’ de la tensión ser-ente (sintetizando así aspectos de ‘atribución’ y ‘analogía’). Es un proceder típicamente dialéctico, en el que la afirmación, negada la estructura connatural, se sostiene en ‘eminencia’, de modo suficientemente significativo pero más allá de toda representación objetiva.*” (MT, 284). Una triádica afirmación del Absoluto –atribución causal, corrección, paso al límite- que, enraizada en una fe filosófica que supone un abandono de la dupla *ser-ente* (en tanto que contradictorios) en su apertura no objetivada a lo Absoluto, obliga, sólo puede ostentar una mera fuerza postuladora. De *facto*, la expresión conceptual del *Ipsum Esse* no es más que esa insinuación metafísica, pues siempre se podrá mostrar “*en lo externo*” que en su seno *habita* la yuxtaposición *ser-ente* (MT, 285).

El resultado de este auténtico método dialéctico ascendente a una afirmación de lo Absoluto es doble, ya que tanto la conciencia de misterio, esencial a la religiosidad, como la apertura a un planteamiento del uso del símbolo en el lenguaje religioso quedan salvaguardadas. Ya la depuración de la analogía hecha por Santo Tomás no erradicaba la posibilidad del uso del lenguaje simbólico en el hablar sobre lo Absoluto, como tampoco Paul Tillich pretendió eliminar cualquier semántica de simbolismo del *Being Itself* (MT, 286-

287). Pero una madura conciencia religiosa deberá asumir algo más: la ineptitud de cualquier lenguaje (y su multiplicidad) para expresar lo Absoluto. Cualquier olvido de esta realidad debe ser denunciada, como hizo el propio Santo Tomás. En su caso, la pretensión de simplicidad de Dios le llevó a negar la posibilidad de esgrimir un lenguaje atributivo asertivo sobre lo Absoluto, asumiendo la dialéctica antes expuesta como una manera de poder decir algo sobre lo Absoluto sin por ello destruirlo (MT, 289)<sup>387</sup>. Con ello recusaba la pretensión de aplicar un lenguaje objetivo al tiempo que se acepta que nuestro ‘decir’ sobre lo Absoluto es una simple significación lingüística, acatando así el proceso dialéctico como el óptimo para llegar a ‘balbucear’ eminentemente algo sobre lo Absoluto.

El apelo a un posterior análisis metafísico estrictamente ‘religioso’ queda así justificado. Por eso finaliza el capítulo Caffarena encauzando su esfuerzo intelectual para su posterior análisis metafísico, centrado, entre otras cuestiones, en la vivencia religiosa profunda y el lenguaje semántico negativo sobre los atributos divinos (no-contingencia, no finito, no múltiple,...) que la significa, temática que viene a ser el eje de una Filosofía de la Religión o Metafísica Religiosa (MT, 291). En todo caso, la restricción trascendental aquí operada deberá tenerse como el insustituible punto de partida.

### C- PRIMEROS ELEMENTOS PARA UNA REFLEXIÓN CRÍTICA

A) Llegados a este punto, lo primero que debemos preguntarnos es qué tesis atribuidas por Caffarena a Santo Tomás son ‘fieles’ a su pensar y qué otras responden a ‘filtros’ de sus propias posiciones kantianas<sup>388</sup>. Nuestro autor aboga por una recuperación crítica y respetuosa de la figura de Tomás, ‘separándola’ de dogmatizaciones integristas y abriéndola a un sincero diálogo con la modernidad filosófica, en particular con Kant. Halla en la obra del Doctor Angélico una extraordinaria capacidad metafísica de integración y síntesis de fecundos pensamientos<sup>389</sup>, siempre sensible con la ciencia positiva de su tiempo –aunque a todas luces hoy caduca, puntualiza-<sup>390</sup>, que permite un contraste con otras sensibilidades similares. Se impone así un diálogo de ‘colosos’ que nuestro autor asume con el afán de

---

<sup>387</sup> Menciona también Caffarena aquí a Suárez como ejemplo de cautela respecto a la “*extrema posición nominalista*” (MT, 289).

<sup>388</sup> Sería poco riguroso desatender la predicabilidad en la analogía que se destila de los textos del Aquinate. Nos hacemos eco de su formulación en el “Epílogo” que completa esta investigación. Concretamente en el apartado “C- Horizontes de trabajo”, punto B. Véase también: *Infra*, la nota 548.

<sup>389</sup> “Tradición y modernidad en la síntesis metafísica de Santo Tomás”, *Razón y Fe*, 167 (1963), p. 496.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 503.

acercarlos <sup>391</sup> y que tiene por objetivo el enriquecimiento mutuo de sus filosofías. Pero lo cierto es que su interés y respeto por Kant (“*amigo cuya familiaridad constante es tan perceptible que casi parece un hecho natural*”<sup>392</sup>) disequilibra la balanza *ontológica* a su favor.

Por ello, y aunque hemos hablado de un recorrido de años, el acercamiento planteado aquí nos despierta la sospecha del *exceso* precisamente en el ‘hallazgo’ de concordancias en asuntos que parecen de difícil convergencia. En el supuesto de que Tomás postulara un concepto límite acuñado como ‘Ipsum Esse Subsistens’, ese concepto límite no se parece a la idea regulativa, y por tanto meramente heurística, del Dios que Kant defiende en la *Crítica de la razón Pura* <sup>393</sup>, ya que mientras el concepto límite tomista está sujeto a un proceso dialéctico de afirmación que busca la depuración, es decir, negar para luego ‘decir’ de forma eminente, el de Kant es el resultado de la incapacidad última de las posibilidades teóricas del conocer para dirimir un veredicto sobre el *ser* de ese Absoluto.

B) Con todo, lo más problemático es precisamente reconocer en el Aquinate ese *concepto límite* que Caffarena atribuye al Ipsum Esse Subsistens. En su reseña sobre el libro de Cornelio Fabro *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* alaba el esfuerzo que hace su autor por destacar el papel predominante que tiene la noción platónica y neoplatónica de participación en la síntesis tomista <sup>394</sup>. Pues bien, cabe recordar que el propio Fabro dedicó en su obra de 1960 *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso D' Aquino* unas posteriores páginas a considerar la analogía como *semántica de la participación* <sup>395</sup> (como así reseñó el propio Caffarena) <sup>396</sup>, lo que significa que la analogía es en Tomás la explicitación de una realidad metafísica, la participación, que tiene su vértice de apoyo en el Ser en sí, el Ipsum Esse Subsistens. Parece claro entonces que para Tomás de Aquino la realidad metafísica del Ipsum Esse –el ‘nombre’ de Dios <sup>397</sup>– ostenta validez ontológica, lo cual no excluye, por supuesto, afirmar la imposibilidad de concebir a Dios en toda su inmensidad. Es en ese punto donde sí tenemos que aceptar el concepto límite de Dios. Pero de ahí no podemos decir que Dios sea un concepto límite en Tomás, y menos apoyándonos en el Ipsum Esse Subsistens.

---

<sup>391</sup> Cf. “‘Analogía del ser’ y dialéctica en la afirmación humana de Dios”, art. cit., nota 88.

<sup>392</sup> Cf. EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 82.

<sup>393</sup> A 642/B 670.

<sup>394</sup> *Archivo teológico Granadino* (1959).

<sup>395</sup> *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, Società Editrice Internazionale, 1960, pp. 648-653.

<sup>396</sup> “La noción tomista de ser como ‘acto intensivo’”, *Pensamiento*, vol. 18 (1962), p. 75.

<sup>397</sup> *Summa Theologiae*, I, 13, 11.

Es decir, que aunque el carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios (que comporta semejanza y desemejanza entre Dios y las criaturas, por lo que se establece una relación aproximativa de *causalidad ejemplar*, aunque el primer orden siempre es ontológico, es decir, de *causalidad eficiente*) no supere la distancia siempre infinita entre Dios y la creación, para Tomás esta aproximación sólo podrá hacerse en base a la proporcionalidad ontológica que establece la doctrina de la participación trascendental, o lo que es lo mismo, en tanto en cuanto el ser por esencia funda *realmente* al ser por participación <sup>398</sup>. De manera que si bien nuestras afirmaciones son deficientes, no por ello son falaces. Ya lo dice el propio Caffarena, la forma de significar no invalida lo significado, de modo que Dios es un concepto límite, sí, mas no inaccesible totalmente a nuestra razón, pues también hay semejanza en el discurso analógico. Es decir, nos hallamos ante una complejidad de coordenadas afirmativa, negativa y, sobre todo, eminente, a las cuales parece que el ‘Dios-Idea’ de Kant no responde <sup>399</sup>.

De esta manera vemos que la participación, que constituye una de las tesis más nucleares de la metafísica tomista <sup>400</sup>, no busca en primera instancia resolver ninguna preocupación lingüística sobre Dios, sino fundamentar metafísicamente el discurso ontológico del pensamiento. Parece razonable, en consecuencia, detectar en el concepto límite que Caffarena atribuye a Santo Tomás un exceso de kantismo.

C) La trilogía metafísica de Caffarena tiene por objetivo calibrar críticamente el armazón conceptual de la experiencia metafísica religiosa (para el caso cristiana). Por ello, es normal que en el capítulo de *Metafísica Trascendental* aquí tratado se haya sustituido el término ‘Dios’ utilizado en el artículo de 1960 por el vocablo ‘Absoluto’. Ya hemos dicho que el objetivo de esta deliberada permuta es abrir el diálogo a los que no profesan ninguna fe religiosa y no condicionar de antemano lo que pueda ser ese Absoluto (MT, 16). Pero además, de este

---

<sup>398</sup> GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1995 <sup>2</sup>, pp. 260-261.

<sup>399</sup> Aunque Kant acepte el recurso de la analogía para posibilitar un discurso sobre Dios, Éste queda para el uso teórico de la razón *sólo* como un vector de unidad y sentido desprovisto de cualquier entidad ontológica [Cf. JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, pp. 358ss.]. Decimos ‘sólo’ porque para Kant no se puede conocer a Dios sino a lo sumo pensarlo ‘como si’ realmente estuviera allende de nuestro pensar [Cf. CARPI, Orlando Luca, “Analogía e causalità in Kant”, p. 85, en STRUMIA, Alberto (ed.), *Il problema dei fondamenti*, Siena, Cantagalli Ed., 2007]. Una conclusión que afecta a la ‘intensificación’ del concepto de Dios, ya que sus atributos son, asimismo, pensables más no constatables, pues de lo contrario Dios debería entrar en las coordenadas de lo objetual (Ibíd., 90).

<sup>400</sup> CANALS VIDAL, F., “Analogía y dialéctica”, *Convivium*, 24-25 (1967), p. 88.

cambio nominal podemos sonsacar sugerentes indicaciones sobre la evolución del autor en lo que concierne al concepto de Dios.

Afirma el ya citado Johannes B. Lotz que *Absoluto* es ‘algo’ real e incondicionado <sup>401</sup>, mas no una realidad susceptible de experiencia, ya que se sustrae a las leyes de lo óntico (lo experimentable) <sup>402</sup>. ¿Por qué? Situémonos. Dentro del esquema progresivo de la *experiencia trascendental* que plantea Lotz, despliega la experiencia metafísica de lo Absoluto como tercer estadio <sup>403</sup>, a la cual le corresponde el Ser Subsistente en cuanto su propio campo de manifestación. Pero tanto para el caso del ‘Ser Subsistente’ como de lo ‘Ab-soluto’, nos topamos con la dificultad de su desligadura de lo *ente* y, por ende, de toda experiencia posible. Para Lotz esta problemática puede resolverse si concebimos dicho ‘Ser Subsistente’ como *dado* –comunicado– a través de los *entes* en general y del *hombre* en particular, y eso a pesar de que la *distancia* existente entre la experiencia metafísica y la experiencia religiosa es notoria, pues si bien la primera gira en torno al Absoluto metafísico, la segunda se centra en el Tú Absoluto, de modo que si bien de la primera podemos pasar a la segunda, eso no se da de forma necesaria (de hecho, el panteísmo así lo confirma) <sup>404</sup>. Pero de lo dicho sí puede concluirse que ‘Dios’, en tanto que ‘Ser Subsistente’, está al principio y al final de nuestro recorrido metafísico, puesto que todo el proceso de experiencia trascendental comienza por el acceso al ser a través del ente, y a pesar de que “*al ser sólo llegamos mediatamente a través del ente o en la medida en que el ser se nos presenta como el fundamento de posibilidad de la experiencia óntica y, secundariamente, de la ontológica, cuyo ulterior desarrollo consiste en la experiencia metafísica*”, en el ser-mismo se encuentra ya presente el ser subsistente, que se muestra y comunica en él. Es decir, en la experiencia ontológica está ya co-realizada, implícitamente, la metafísica <sup>405</sup>.

Parece pues que para Caffarena la asunción semántica de lo ‘Absoluto’ y su incondicionalidad a lo óntico (y por lo tanto a lo experimentable) corrobora perfectamente la intención ‘ideal’ de su metafísica.

Por otro lado, esta referencia a J. B. Lotz nos sitúa de nuevo ante la cuestión de la posible confluencia de Caffarena con los círculos del neotomismo trascendental, con los que

---

<sup>401</sup> LOTZ, J. B., *Hacia una aclaración de la experiencia religiosa*, Santander, Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, 1962, p. 25. El texto recoge la intervención de Lotz en el “Curso de Humanidades y problemas contemporáneos” de la Universidad Internacional de Santander. Su relevancia se justifica, entre otras cosas, porque recoge las intuiciones que posteriormente conformaron su *Transzendente Erfahrung*, en especial la idea de ‘experiencia’. La crónica de aquella jornada vino a cargo del diario ABC [16 agosto (edición matinal) de 1961, p. 25].

<sup>402</sup> LOTZ, J. B., *Transzendente Erfahrung*, op. cit., p. 72.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>404</sup> *Ibid.*, pp. 149-151.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 157 (trad. cast. cit.: p. 153).



comparte, al menos, una vecindad en lo que respecta al planteamiento ('punto de partida') de la Metafísica. Por ello, nos parece pertinente introducir aquí una aproximación a las posiciones que algunos representantes del neotomismo trascendental desarrollaron en torno a la cuestión de la analogía, en tanto que expresión de toda una metafísica, para obtener una mayor perspectiva filosófico-sistemática de las propias posiciones de Caffarena. En concreto, a lo largo de las siguientes páginas queremos centrarnos en la teoría de la analogía que proponen J. Maréchal, E. Coreth, K. Rahner y J. B. Lotz<sup>406</sup>, y que en todos ellos asume el modelo de la analogía de atribución o *ad unum*.

#### D- LA ANALOGÍA COMO DINAMISMO HACIA LA PLENITUD

Si bien la relación con los círculos del tomismo trascendental constituyó una fuente de riqueza conceptual y fecunda reflexión, no por ello Caffarena asumió siempre sus posicionamientos<sup>407</sup>. Recuérdese, paradigmáticamente, la distancia 'crítica' manifestada respecto al realismo. Ahora nos proponemos atender la evolución que sobre la cuestión de la analogía han seguido algunos de los más importantes 'seguidores' de J. Maréchal con tal de comprobar si también aquí hay desemejanzas. Para ello, y dada la amplitud temática que recoge toda 'doctrina' de la analogía -dice B. Montagnes que cada doctrina de la analogía traduce una concepción del ser, de la causalidad, de la participación y de la unidad de los seres en el ser<sup>408</sup>-, el estudio de dicho concepto nos exigirá integrar en su explicitación los elementos fundamentales que lo soportan.

El punto de referencia, y por tanto de convergencia, de todos ellos fue precisamente la metafísica de J. Maréchal. Por cuanto se refiere a su concepción de la analogía, cabe decir que, partiendo del dinamismo radical (finalidad) objetivo de nuestro conocimiento, la interpreta como parte de dicho movimiento del pensamiento, y abocada por ello a lo meta-conceptual y al límite de toda finitud del ser. Maréchal trata de hacer una *postulación* anticipatoria meta-empírica, expresión de la capacidad dilatadora de nuestra inteligencia, en

---

<sup>406</sup> Ya justificamos en la "Introducción" el porqué de esta referencia tan concreta: el propio Caffarena reconoce explícitamente en su postrero libro *El Enigma y el Misterio* la deuda con J. B. LOTZ y E. CORETH (p. 430, nota 73), pasaje en el que se menciona también a B. LONERGAN (p. 430, nota 73), al cual, y a pesar de que ciertamente no le dediquemos un epígrafe especial, le prestaremos suficiente atención tanto en las páginas que siguen como en las sucesivas partes en que se traten cuestiones relativas al neotomismo trascendental. De K. RAHNER, de quien tomó la circularidad esbozada en *Oyente de la Palabra*, nos dice que es otro gran pensador de análogo estilo (p. 349, nota 87).

<sup>407</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., pp. 85-89.

<sup>408</sup> "Etant donné la place que tient l'analogie de l'être en métaphysique, chaque doctrine de l'analogie traduit une certaine conception de l'être, de la causalité, de la participation, de l'unité des êtres dans l'être" (MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie...*, op. cit., p. 12).

la que sitúa y enmarca todo conocimiento analógico de lo trascendente. Solamente presuponiendo esta finalidad dinámica interna al espíritu, asevera, podemos sobrepasar constantemente el objeto presente para proseguir, indefinidamente, a un objeto más amplio (Bien) <sup>409</sup>. Por eso, la Metafísica, si es posible, debe tomar necesariamente como punto de partida una afirmación objetiva de carácter absoluto <sup>410</sup>, lo cual ‘obliga’ a concluir para todo ‘ser’ objetual (finito) la afirmación implícita de un inteligible absoluto (horizonte) que se comporte a la manera de un *primum analogatum* <sup>411</sup>. Por lo tanto, y si tenemos en cuenta tanto esa dinámica del conocer y como esta necesidad de una afirmación absoluta y objetiva última, “conocer el objeto, como objeto,” significará “captarlo como fin inmediato de un dinamismo inteligible trascendental, cuya actividad finalística no puede pensarse más que considerando los estadios intermedios del conocimiento objetivo como anticipaciones del fin al que fundamentalmente se dirige nuestro propio dinamismo” <sup>412</sup>, de manera que tal dinámica no puede dirigirse sino a un “absoluto inteligible en cuanto tal, es decir, ‘en sí inteligible’” <sup>413</sup>.

También para Maréchal, pues, es la dinámica del conocer la última semántica de la ‘analogía’ <sup>414</sup>, por eso viene afirmada, además, una necesaria participación estable del cognoscente finito (participación en los primeros principios del ser) en la Inteligencia pura <sup>415</sup> que asegura el éxito ‘objetivo’ (trascendental) de ese movimiento anímico. Una presencia del intelecto agente en el Yo (*Moi*) que es entendida por Maréchal desde su concreción en cada individuo (en contra del averroísmo) y como un poder “*semper in*

---

<sup>409</sup> MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V*, op. cit., p. 259. El fin de este dinamismo no es otro que el ‘bonum perfectum’, es decir, la plena posesión del ser: Dios (“*La fin subjective adéquate de notre dynamisme intellectuel –la béatitude parfaite, possession du Bien parfait– consiste dans une ‘assimilation’ saturante de la forme de l’être, en d’autres termes dans la possession de Dieu*”, *Ibid.*, p. 448).

<sup>410</sup> MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique. Cahier I*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964 (4a ed.), p. 11.

<sup>411</sup> “Or, d’après les Scolastiques, l’être de Dieu est précisément cet ‘*aliquid unum*’, ce terme principal, auquel aboutissent toutes les relations éparses dans les autres objets de notre pensée. Aucun autre être ne saurait occuper cette situation unique et dominante” (*Le point de départ de la métaphysique. Cahier V*, op. cit., p. 252). “Le rapport analogique des êtres créés à leur ‘*analogatum princeps*’, l’être divin, les constitue *intrinsèquement* ce qu’ils son et intéresse chacun d’eux dans la totalité de leur être” (*Ibid.*, p. 254) -el subrayado es nuestro.

<sup>412</sup> ALEU, José, *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*, Barcelona, Herder, 1970, p. 204. De ahí se extrae la relación intrínseca entre los estadios intermedios de ese ascenso. Para ALEU la analogía maréchaliana es determinante de cada objeto y, en consecuencia, de carácter intrínseco (*Ibid.*, p. 123, nota 3).

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>414</sup> DALLEUR, Philippe, *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*, Roma, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis Facultas Philosophiae, 1997, pp. 203-219.

<sup>415</sup> MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V*, op. cit., p. 434.

*acto*”<sup>416</sup> que permite entender el dinamismo propio del conocer en tanto que ‘huella’ de un ejemplarismo ontologista dinámico<sup>417</sup>.

### D-1. Emerich Coreth

El sistema metafísico de E. Coreth, al cual ya nos hemos referido brevemente<sup>418</sup>, toma como punto de partida la *pregunta*, en tanto que posibilidad trascendental, porque en ésta se vehicula de antemano un presaber fundamental: que *el ente es* en virtud del horizonte de lo ‘que hay’, del *ser*. Coreth prefiere focalizar la atención metafísica en la pregunta y no en el juicio (como hace Lotz, según veremos) al entender que el juicio realiza la *posición* de un contenido que exige validez incondicionada, lo cual presupone otro horizonte anterior de validez incondicionada. En cambio, la pregunta se fundamenta a sí misma, o mejor dicho, es el último punto irreductible desde el que se *muestra* la incondicionalidad del ser, que es en última instancia la ‘condición’ del preguntar como tal. Para Coreth, dicho horizonte aparece como ilimitado y fundamental, en tanto que marco de validez incondicionada, de toda posibilidad de alcanzar reflejamente lo singular. Todo discurrir teórico humano se mueve en este esquema trascendental, también el *hermenéutico*; éste, a pesar de referirse al mundo de cada cual y a su especificidad<sup>419</sup> reclama, en última instancia, una fundamentación metafísica previa<sup>420</sup>, que no es otra que la verdad incondicionada del ser<sup>421</sup>. De este modo, la relación entre metafísica y hermenéutica explicita la relación ‘dependiente’ que existe entre el ‘mundo’ y el ser, de modo que el ser se muestra como la última y única posibilidad de la realidad del propio ‘mundo’<sup>422</sup>. En consecuencia, entiende Coreth que si bien dicha ilimitación del horizonte no constituye una prueba del Ser Absoluto, sí supone un importante *presupuesto* para su consecución<sup>423</sup>.

---

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>417</sup> “Bref, l’exemplarisme thomiste est un exemplarisme dynamique, restreint aux seuls ‘premiers principes intelligibles’” (*Ibid.*, p. 437).

<sup>418</sup> Cf. *Supra*, Capítulo 4, punto E.

<sup>419</sup> Cf. CORETH, E., *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg im B., Herder, 1969, pp. 189-190.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>421</sup> “...unter dem unbedingten Anspruch der Wahrheit des Seins, er erfährt in aller Bedingtheit des wandelbar Seienden die Unbedingtheit des Seins” (*Ibid.*, p. 191).

<sup>422</sup> “Daraus folgt aber ein gegenseitiges *Bedingungsverhältnis* zwischen *Welt* und *Sein* oder zwischen Hermeneutik und Metaphysik (...); die Welt (...) ist immer schon eine wirkliche Welt, die nur im Sein und durch das Sein möglich ist” (*Ibid.*, p. 197).

<sup>423</sup> *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, op. cit., pp. 156-158.

Es en este contexto de marcada diferenciación ontológica <sup>424</sup> -aunque de matiz diferente a la heideggeriana <sup>425</sup> - donde enmarca Coreth su teoría de la analogía. La interpreta como la dialéctica de nuestro saber acerca del ser, y en la cual el Ser Absoluto emerge como el ‘hacia donde’ del movimiento de nuestro preguntar <sup>426</sup>. Así, esta dialéctica se comprende propiamente como el interludio entre el saber temático del ser y la tendencia interna que lo supera, afianzada en el mencionado saber previo y atemático del mismo <sup>427</sup>.

Para Coreth, la analogía del ser viene constituida por un aspecto estático y otro dinámico. El primero se refiere al pensamiento que sostiene que ‘algo que es’, y por lo tanto la cosa es captada en todo su ser, de modo que se la concibe *tanto* en su coincidencia con todo lo demás (‘es’) *como* en la diferencia respecto a lo que no es su propia determinación (‘lo que’). Como resultado, hallamos un concepto trascendentalísimo de *ente*, entendido como *concepto análogo*, que no permite ulteriores determinaciones. Pero precisamente porque éste quiere ‘decir’ toda la realidad debe ser afirmado más allá de esta fijación definitiva, por ello mantiene Coreth la necesidad de mantener una dinámica dentro de la trascendentalidad del ‘ente’. El saber temático acerca del ente no agota el saber atemático del ser; así lo atestigua el hecho infinito del preguntar (aunque no por ello hay que olvidar que los resultados de tal ‘tematización’ -avance dialéctico- permiten *enriquecer* metafísicamente ese ‘ser’, pues a medida que vamos avanzando en la captación de los entes en su contenido específico, asimismo nuestro saber del ‘ser’ *acumula* tales ‘perfecciones’ concretadas. Pero el ser no es análogo *en cuanto ser* o suma de perfecciones, sino en cuanto es ser *de los entes*, esto es, en cuanto que es ser ‘limitado’ –y, por ende, participado) <sup>428</sup>.

Es decir, la flexibilidad del concepto análogo del ente viene justificada por la necesidad de su universalidad. Una universalidad, empero, no abstracta sino ‘concreta’. En efecto, si la univocidad expresa conveniencia pura, mientras que la equivocidad afirmara diversidad total, sólo lo análogo es suficientemente significativo para expresar conveniencia en la diversidad. Por ello, sólo el *concepto análogo* permite la posibilidad del pensar en general y del pensar sobre el ser. Consecuentemente, dada su última relación con el ‘es’, el concepto de

---

<sup>424</sup>MUCK, Otto, “L’écho de l’oeuvre de Maréchal chez Lotz et Coreth. Développement phénoménologique de la méthode transcendentale”, en GILBERT, P. (ed.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l’ontologie thomiste*, Bruxelles, Ed. Lessius, 2000, p. 418.

<sup>425</sup> En efecto, Coreth achacó a Heidegger no superar la *Seinsvergessenheit* que él mismo denunció al no reconocer en el ser la plenitud que le es propia. Dice: “*er selbst gibt aber auf die Seinsfrage keine Antwort (...) Insofern bleibt auch Heidegger noch in neuzeitlicher Seinsvergessenheit befangen (...) Auch hier wird der Mensch, ob Subjekt oder Dasein, aufgehoben in ein anonymes Seinsgeschehen, in dem es aber – bei Heidegger selbst- ‘mit dem Sein nichts ist’* [“Metaphysik am Ende der Neuzeit?”], en *Metaphysik in Un-metaphysischer Zeit* (ed. E. CORETH), Düsseldorf, Patmos, 1989, pp. 18-19].

<sup>426</sup> MUCK, O., “L’écho...”, cap. cit., p. 420.

<sup>427</sup> *Metaphysik*, op. cit., pp. 340-342.

<sup>428</sup> *Ibid.*, pp. 345-348.

ente debe ser un 'universal' concreto y no puramente abstracto ya que no puede prescindir de nada (aunque es inevitable que conlleve cierta abstracción, pues siempre mantiene un mínimo de provisionalidad por la que se permite, precisamente, una comprensión más explícita y abierta del mismo, es decir, más certera <sup>429</sup>).

Ahora bien, el conocimiento de todas las determinaciones posibles de los entes –infinitas– sólo puede ser posible para un espíritu *actualmente* infinito. Por el contrario, nuestra finitud virtual se sitúa dentro de un movimiento hacia un horizonte donde queda comprendido *todo* y dentro de una dinámica de trascendencia hacia ese horizonte, entendido éste virtualmente infinito en virtud de la propia realización –nunca alcanzada, puntualiza – final de la dinámica del ser finito <sup>430</sup>. Por ello, cabe mantener la presencia virtual de las determinaciones posteriores en el concepto de ente, y por lo tanto el avance cognoscitivo de la realidad como la captación explícita de lo que estaba ya presente en un inicio. En breve: el ser propiamente dicho no se enriquece, sino que se pone de manifiesto cada vez más <sup>431</sup>.

El Ser Absoluto, Pleno, se revela entonces como necesario horizonte del ser finito. Dado que no hay conveniencia unívoca ni tampoco diversidad equívoca entre ellos, sólo puede darse una relación de analogía que realce su semejanza con lo finito, en el ser, sin renunciar por ello a su Plenitud y originalidad fundamental –trascendente– respecto a todo lo finito <sup>432</sup>. Hay que evitar, consecuentemente, tanto los excesos univocistas (Hegel) como las hiperbolizaciones equivocistas fundamentadas en un empirismo encarcelador (Kant), y afirmar en su detrimento una dialéctica triádica de *afirmación, negación, eminencia* (Dionisio, Santo Tomás) que permita al Ser Absoluto entrar *en* nuestro conocimiento a través de un método, el de la *analogía*, que precisamente por mantenerse siempre *dentro* de los márgenes de la intrínseca finitud del conocimiento, respetará la trascendencia infinita del horizonte del ser <sup>433</sup>.

Ahora bien, ¿qué modelo analógico se ajusta más a estos parámetros? Dice Coreth que atendiendo a los textos de Tomás hay que dar una mayor relevancia al *ad unum* que a la proporcionalidad, coincidiendo así con Caffarena. De esta manera el *analogatum primum* (Dios) en el orden ontológico funda el análogo segundo (ente) –por eso acusa a Cayetano de oscurecer el sentido real de la analogía tomista <sup>434</sup>. Pero cuidado, la atribución establece

---

<sup>429</sup> Ibid., pp. 349-353.

<sup>430</sup> Ibid., pp. 356-357.

<sup>431</sup> Ibid., p. 358.

<sup>432</sup> Ibid., pp. 362-363.

<sup>433</sup> Ibid., p. 365.

<sup>434</sup> Ibid., pp. 369-370.

una relación ejemplar, con lo que la negación de la eminencia podría llevar a la ilusión de una afirmación total, como si el Absoluto fuese accesible para el ser finito. Por eso no hay que reducir para Coreth el sentido de la *negación de la negación*; hay que poner de manifiesto, en virtud de una afirmación pura, la necesidad de trascender continuamente los límites de la finitud. De este modo sólo un espíritu idéntico con el ser puro podrá afirmar el ser puro, o lo que es lo mismo, sólo una mismidad idénticamente pura podrá autoponerse (lo cual presupone una realización de acción conceptual: conciencia) e iluminarse plenamente.

¿Y no sería ésta una afirmación de lo Absoluto carente de determinación constitutiva? Coreth responde que esa concepción de la determinación viene dada por la comprensión de la misma desde un plano conceptual. Una determinación ontológica no tiene límite alguno y por lo tanto no se pierde si es elevada a la infinitud de lo Absoluto. Eso no excluye la dificultad que reviste pensar la Simplicidad de ese Absoluto junto a la Plenitud superlativa que comporta la conveniencia de todas las determinaciones positivas del ente finito. Pero como nuestro conocimiento de Dios es análogo, puede perfectamente asumirse la tensión del ‘sí’ (contenido) y el ‘no’ (determinación) <sup>435</sup>.

\*

El fecundo recorrido metafísico de Coreth, iniciado en 1961 con su *Metaphysik* <sup>436</sup>, tiene en 2001 su último momento editorial importante <sup>437</sup>, año en que se publicó su *Gott im*

---

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>436</sup> De sus anteriores publicaciones cabe mencionar *Das dialektische Sein in Hegels Logik* (Wien, Herder, 1952) y *Grundfragen des menschlichen Dasein* (Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1956).

<sup>437</sup> Del resto de textos que Coreth publicó en este largo intervalo quisiéramos destacar el ya citado libro *Grundriss der Metaphysik* (Innsbruck, Tyrolia, 1994), pues como su propio nombre indica se trata de un ‘esquema’ o ‘plano’ de la Metafísica que explicita ‘aquello’ fundamental. La progresión del libro se articula según los pasos esenciales ahora descritos: la pregunta por el ser exige atender el hecho propio del preguntar que, en tanto que se da efectivamente, revela una serie de condiciones que lo posibilitan, entre las cuales, superlativamente, la del ser como presupuesto de todo cuestionar.

Ciertamente nuestra experiencia mundana nos revela una multiplicidad de objetos, de pensamientos y de lenguajes que, con todo, están de algún modo entrelazados entre sí. Es en este contexto en el que cabe hablar, según Coreth, del ‘ser’ como concepto análogo de unidad y condición misma de esa multiplicidad (“*Vielmehr drückt er -el concepto análogo- die ursprüngliche Einheit aus, die allem begrifflichen Denken und Sprechen als Bedingung seiner Möglichkeit vorausliegt (...) Vielheit setzt Einheit voraus*”, op. cit., p. 67). La ‘unidad’ se constituye así como una certeza trascendental del ser y, por eso mismo, un concepto necesariamente análogo que se justifica en última instancia en la realidad del ser (“*Die Einheit ist als transzendenter Begriff wesentlich analog, aber nicht nur als Begriff, sondern begründet in der analogen Einheit der Seinswirklichkeit*”, *Ibid.*, p. 143). Para Coreth esta radicalidad fundamental ahuyenta todo conato o sombra de logicismo de su metafísica, algo que no sucede, en cambio, en la metafísica de Escoto y de Kant. El gran filósofo crítico, recuerda, precisamente por comprender el ser como situación de la ‘existencia’, no alcanzó la plenitud y perfección del ser, lo que lamentablemente acotó demasiado el logro metafísico de su pensar. Para Coreth el Ser Necesario es también el Ser In-finito Pleno y Perfecto (“*dass das absolute ‘Sein selbst’ notwendig auch die unendliche Fülle aller positiven Seinsgehalte sein muss*”, *Ibid.*, 210).

*philosophischen Denken* <sup>438</sup>. Puede decirse que en la obra no se sucede ningún cambio sustancial en cuanto al esquema ontológico fundamental, aunque sí se explicitan y desarrollan algunas cuestiones implícitas en las posiciones ahora reseñadas.

Se incide, por ejemplo, en que la cuestión de Dios debe contextualizarse dentro del horizonte de la pregunta por el *sentido* y la finalidad <sup>439</sup>. Un cuestionamiento que conlleva una presunción de totalidad, una exigencia de absoluta validez de la respuesta que obliga a trascender una individualidad que no sacia la profundidad de la pregunta <sup>440</sup>. Claro ejemplo de ello lo constituyen las experiencias límites que acechan nuestra frágil existencia que ponen en cuestión *todo* <sup>441</sup> y cuya máxima expresión es la muerte.

Pero el ‘darse’ mismo de este planteamiento nos descubre al espíritu humano atravesado por un esencial movimiento hacia lo Absoluto. La pregunta por el ‘sentido’ presupone la apertura siempre trascendente del hombre respecto a su condición y a sus condicionantes (una ‘trascendencia’ entendida desde el punto de vista de ese movimiento, no en cuanto a

---

Pero el modo de conocer ese Absoluto queda retrotraído, naturalmente, a los límites cognoscitivos del ser humano, y es así como la analogía constituye una pieza fundamental del engranaje de la progresión hacia lo Absoluto. Progresión que en ningún caso alcanzará un concepto adecuado que lo exprese; en este sentido, dice Coreth, la analogía se dice por un ‘más’ y un ‘menos’ de asignación de ser (*Seinsgehalt*), de forma que todo ser finito queda convenido primordialmente al Ser Absoluto, el ‘Ser mismo’. De todos modos, este esquema claramente de atribución permite que en base a la íntima relación existente entre la finitud y la Infinitud, en la experiencia de lo finito se trace algo de lo Infinito, pues la perfección contenida en la criatura procede de su Creador. Aunque claro está, formamos nuestros conceptos partiendo de los contenidos finitos de la experiencia (“*wir bilden unsere Begriffe aus den endlichen Inhalten der Erfahrung*”, *Ibid.*, p. 208), y el Ser Absoluto escapa al tiempo y al espacio. Comparece de esta forma una dialéctica fundamental que, fruto de la limitación última de nuestro conocer, constata que su logro especulativo no puede ser otra cosa que un Absoluto trascendente, y por ende lo ‘infinitamente Otro’ (“*Das Sein Gottes kann nur als absolut transzendent gedacht werden: als das unendlich Andere*”, *Ibid.*, p. 211). De esta forma topamos, a nuestro modo de ver, con la aporía última que ya Caffarena pone sobre la mesa: la de relacionar la idea de Dios con el ser de Dios, en primer lugar, quedando para un segundo momento todavía más difícil la tarea de ‘llenar’ de contenido el concepto formal de lo Absoluto sin caer en la onto(teo)logía. No cabe duda que en esto tocamos el corazón de la Metafísica, la cuestión de la analogía, además de llevar hasta su máxima expresión el Método Trascendental. La disyuntiva es clara: o bien ‘Dios’ es un concepto necesario para justificar nuestro ser cognoscitivo y ontológico, cuya inserción en la dialéctica atributiva sirve para explicar lo finito, luego puede muy bien concebirse bajo su valor de uso -esto es, como Idea regulativa-, o bien ‘Dios’ es el vocablo que apunta a aquella primera instancia, ‘Misterio de Ser’, Acto Puro de la que no hay parangón posible, de manera que no hay discurso que agote su determinación existencial porque, precisamente en tanto que puro Ser, la excede.

<sup>438</sup> Stuttgart, Kohlhammer, 2001.

<sup>439</sup> De hecho, ya antes Coreth había puesto de manifiesto la íntima relación existente entre *sentido* y *Dios*. Buen ejemplo de ello lo constituye su breve exposición sobre la vecindad entre la pregunta por Dios y la pregunta por el ‘sentido’ de 1969: “*die Gottesfrage als Sinnfrage*” (*Gottesfrage heute*, Münster, Verlag Butzon & Bercker, p. 5). Como no podía ser de otra manera, la pregunta por el ‘sentido’ se relaciona con la pregunta por el ‘fundamento’, y así la cuestión del ‘sentido’ pone de por sí el camino para su fundamentación, que como tal desembocará en una afirmación de Dios. *Pregunta existencial-sentido-Dios* están relacionados entre sí de tal manera que casi se podría decir que la única solución posible a la ‘pregunta última’ –¿por qué?– pasa por un reconocimiento explícito y único de dicha tríada (Cf. PARK, Luis Byoung Jung, *Anthropologie und Ontologie. Ontologische Grundlegung der transzendental-anthropologischen Philosophie bei Emerich Coreth*, op. cit., pp. 252- 254).

<sup>440</sup> *Gott im philosophischen...*, op. cit., pp. 259-263.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 264.

ser <sup>442</sup>) que emana del mismo acontecer dinámico antropológico. Así, desde una primera dinámica centrada en este mundo, y que le hace pasar de un ente a otro, pasa a un nivel ‘más allá’ del propio mundo, situándose ahora dentro de un movimiento tendiente a lo “*Supremo y Más Excelso*” <sup>443</sup>. Por eso, y tras esta profundización en la estructuras de lo humano, vislumbra Coreth la presencia incoativa de lo Incondicionado *en* lo finito manifestada a través de la exigencia de Verdad, la exigencia del Bien, el valor del hombre como persona y, como corolario, de la propia trascendencia -virtual- de esta exigencia incondicional -la cual, por otro lado, valida interpretar la propia finitud como una infinitud potencial orientada hacia lo Absoluto <sup>444</sup>. Es decir, que sólo por esta trascendentalidad constitutiva del hombre puede éste preguntar por Dios.

Pero ‘Dios’ no es en modo alguno un objeto, y así, aun dada la *dinamicidad* de nuestro conocer, hay que mantener un ‘paso al límite’ cognoscitivo en el sentido que nuestras afirmaciones, basadas en el conocimiento análogo, no permiten aprehender la esencia misteriosa del Dios infinito <sup>445</sup>. Por ello, el argumento ontológico debe ciertamente ser rechazado en cuanto a su alcance, pero no en su sentido; “*puede ser un argumento válido si se fundamenta en el acto real del pensar, que piensa en lo más excelso que puede concebirse, y que con ello se sobrepasa a sí mismo llegando hasta lo que ya no se puede concebir, sino que sobrepasa toda comprensión*” <sup>446</sup>. Por cuanto se refiere a la ‘prueba’ cosmológica, y a pesar de que conceda que la causalidad no llega a tocar a Dios –recuérdese la objeción kantiana de la imposibilidad de aplicar la causalidad más allá de lo fenoménico-, reclama el uso legítimo de la causalidad ontológica en tanto que semántica de la dependencia ontológica de lo Infinito por parte de lo finito <sup>447</sup>. En todo caso, empero, deja bien claro que ni el ontologismo ni la causalidad aportan conocimiento alguno de lo divino porque lo único que las pruebas de la

---

<sup>442</sup> Ibid., p. 268.

<sup>443</sup> Ibid., p. 269 (trad. cast. cit.: *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, op. cit., p. 343). Se puede decir que el planteamiento del ‘ser’ de Dios, es decir, de su efectiva existencia, se sustenta en Coreth en tres pilares fundamentales. El primero es el que se refiere al problema de la necesidad del ser (*Die Notwendigkeit des Seins*), y en concreto a la identidad absoluta ‘puesta’ en la base de toda multiplicidad. En segundo lugar, para Coreth se revela la posibilidad de Dios en la búsqueda de la causa ‘del’ mundo (*Die Ursache der Welt*), a través de la cual se pone en juego la clásica cuestión de la causa primera. Por último, por la trascendencia del Espíritu como condición de posibilidad del conocimiento de Dios. Dice Coreth: “*diesem und jedem anderen Weg des Denkens zu Gott liegt als Bedingung seiner Möglichkeit die Transzendenz des Geistes zugrunde*” (Cf. *Grundriss der Metaphysik*, op. cit., p. 207), que a su vez se sitúa en el plano del *Horizonte del Ser*. De este modo, Dios viene a ser el ‘*letztes Ziel*’ (Ibid., p. 206) de la dinámica incoativa, y ahora explicitada, del espíritu humano (Cf. Ibid., pp. 195-207; PARK, Luis Byoung Jung, *Anthropologie und Ontologie*, op. cit., pp. 217-223).

<sup>444</sup> Ibid., pp. 270-275.

<sup>445</sup> Ibid., p. 276.

<sup>446</sup> Ibid., p. 277 (trad. cast. cit.: p. 353).

<sup>447</sup> Ibid., p. 280.



existencia de Dios ponen de manifiesto de forma radical y primera es la apertura apriorística del espíritu finito hacia lo Absoluto <sup>448</sup>.

Lo que sí se desprende de todo ello es que la analogía de dependencia ontológica y de atribución es más original que la de proporcionalidad, pues remonta la razón humana a su *razón existencial* primigenia <sup>449</sup>. Pero eso no significa, en solidaridad con lo dicho, que para Coreth nuestro espíritu tenga la posibilidad de emitir juicios superlativos e *intensivos* a la vez sobre el ser. Más bien al contrario. Todo discurso apofántico sobre Dios debe ir acompañado de la extrema cautela que impone *el misterio de Dios* de su infinita ‘oscuridad’, que excede siempre todo ‘decir’. La última actitud lingüística ante Dios debe ser, precisamente, su retirada <sup>450</sup>.

Se aprecia, en conclusión, como el nervio del despliegue ontológico ‘corethiano’ continúa siendo el ‘dato’ trascendental del *preguntar* como plataforma de la comprensión humana del *ser*. Una centralidad de la pregunta que se dirige a través de lo finito hacia lo Incondicionado. Veamos a continuación cómo la preeminencia del preguntar –y su trascender- humano también se encuentra presente, como punto de arranque fundamental, en otro de los destacados representantes de la escuela maréchaliana: Karl Rahner <sup>451</sup>.

## D-2. Karl Rahner

La reflexión metafísica de Rahner tiene como premisa la asunción del método antropológico-trascendental para la dilucidación del esquema último de la realidad. Su enfoque se hace eco tanto del espíritu crítico de Maréchal <sup>452</sup> como del método fenomenológico-existencial heideggeriano <sup>453</sup>, por eso su metafísica del conocer se abre a la interrelación fundamental del sujeto-en-el-mundo con ‘el’ objeto intencional. En este sentido, hay que señalar que ya en su trabajo doctoral llevó a cabo un minucioso análisis

---

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>450</sup> *Ibid.*, pp. 286-287.

<sup>451</sup> MUCK, Otto, “L’écho de l’oeuvre de Maréchal chez Lotz et Coreth...”, cap. cit., p. 416.

<sup>452</sup> Dijo RAHNER en un postrero discurso (1984): “*en su totalidad, he apreciado más la filosofía tomista interpretada por Maréchal que el Suarismo, en el que me formé primeramente*” [Cf. *Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen*, Freiburg im B., Herder, 2006 (2004<sup>1</sup>), p. 47. Aquí citado según la traducción española, *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 38-39].

<sup>453</sup> MUCK, Otto, “La escuela marechaliana de lengua alemana. La filosofía trascendental como metafísica: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth y otros”, en CORETH, E., NEIDL, W. y PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo 2, Vuelta a la herencia escolástica*, op. cit., p. 550.

sobre el papel que la sensibilidad (siempre de un *subjectum*) juega en el conocimiento en la obra de Tomás de Aquino, aunque finalmente la investigación no fuera aceptada para la obtención del grado de doctor. Rahner tuvo que esperar hasta 1939, con la publicación de *Espíritu en el mundo*, para que su esfuerzo fuera reconocido<sup>454</sup>.

Precisamente uno de los momentos más nucleares de dicha obra es el esclarecimiento de la relación de 'lo mental' con 'lo real' en el ámbito de juicio del 'en sí' mentado –ámbito que es, para Rahner, el mismo que el del *esse*<sup>455</sup>. A pesar de que los objetos en el conocimiento no coincidan siempre con el 'en sí' espacio-temporal, no estamos obligados a aceptar que el conocimiento humano remita a una yuxtaposición de lo ideal y lo real. Los objetos ideales son siempre, para el Aquinate, momentos aislados del *esse* real, y en todo caso, lo que existe psíquicamente (*ens rationis*) debe definirse como el acto de la aprehensión, y no su objeto<sup>456</sup>. Todo juicio cae entonces en el dominio del *esse*, en tanto que sinónimo de lo realmente existente -aunque, con todo, no constituye como tal una anticipación del *esse* como ilimitación; para ello habrá de demostrarse que la *abstractio* del *esse* es condición de la *abstractio* de la forma<sup>457</sup>-, porque es justamente él, en tanto que 'en sí no mundano' y real, lo que constituye la condición de posibilidad de todo 'en sí' mundano<sup>458</sup>.

Es evidente que el *esse* puede afirmarse de muchas y multiplicables formas. Pero dado que un juicio es síntesis afirmativa, y por ende afianzada en lo 'en sí', debe serlo del *esse*, por eso todo *esse* en el juicio debe ser aprehendido como *esse* único de muchas *quidditates*, es decir, como universal<sup>459</sup>. Esta universalidad es para Rahner la semántica del fundamento de todas las determinaciones de los entes, de la unidad originaria plena que hace brotar de sí las determinaciones esenciales de lo 'ente' como tal. El *esse* debe dejarse manifestar como se muestra en la anticipación de la forma, esto es, negativamente ilimitado en sí, y por lo tanto no puede ser determinado por posteriores 'determinaciones' que se le añadan<sup>460</sup>. Aunque tampoco hay que entenderlo como 'algo' indeterminado y vacío. Eso, si acaso, sería el *ens commune*, que sí puede entenderse como “un 'algo' que se produce ya por la síntesis concretiva del *esse* con una *quidditas* despojada de toda determinación próxima, con una entitas (como forma *materialis*)”<sup>461</sup>. Por contra, si el *esse* es el fundamento de toda ulterior determinación, es más pleno que cualquier otra realidad que pueda pensarse (determinarse), de modo que es más correcto

---

<sup>454</sup> MUCK, Otto, “L'écho de l'oeuvre de Maréchal chez Lotz et Coreth...”, cap. cit., p. 427.

<sup>455</sup> *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (Sämtliche Werke, Band 2*, Freiburg im B./Sulthurn-Düsseldorf, Herder/Benziger, 1996), p. 130.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>458</sup> *Ibid.*, pp. 131-132.

<sup>459</sup> *Ibid.*, pp. 137-138.

<sup>460</sup> *Ibid.*, pp. 138-139.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 139 (trad. cast. cit.: *Espíritu en el mundo*, Barcelona, Herder, 1963, p. 181).

referirnos a él como una Plenitud que queda limitada posteriormente por una *quiddidad* -característica ésta *análoga* en todo ente, ya que en cada uno de ellos el *esse* es comprendido como una parcial determinación del propio *esse en sí* <sup>462</sup>.

A pesar de ello, el alcance de nuestro conocimiento del ser es limitado, y puesto que el *esse* comprendido en la anticipación es finito, luego no Absoluto, eso significa que dicho *esse* es en sí el *esse 'commune'*, que no debe ser confundido al *ens commune*. Lo que en todo caso sí queda afirmada es la necesidad de un Absoluto que 'llene' la anticipación y que se afirme como *real y actual*, dado que no puede quedar como mero posible <sup>463</sup>. En breve: la afirmación de la real limitación de un ente tiene como condición la anticipación del ser pleno, la cual coafirma, atemática e inobjetualmente, la necesidad de un *esse absolutum* <sup>464</sup>.

Por otro lado, todo desarrollo cognoscitivo humano de la infinitud sólo es posible en tanto que se experimenta a sí mismo superior a sus conocimientos, lo que requiere, a su vez, de la presencia incoativa de una dinámica abierta a lo Absoluto. Es precisamente este *estar--frente-a-la-totalidad* que hace del hombre un ser espiritual; o mejor, es por la presencia 'en' el hombre de la dimensión espiritual que éste puede trascenderse hacia la Totalidad. De este modo, reafirma Rahner que el ser humano se conoce como finito porque tiene al 'Infinito' sólo en la amplitud ilimitada de su anticipación. Es decir, que en tanto que se mueve por el terreno del *esse*, se sabe limitado porque está abierto a lo Infinito <sup>465</sup>.

En un sentido más antropológico puede decirse que el hombre se reconoce constituido radicalmente por una dialéctica que lo sitúa entre la finitud y la infinitud. Dialéctica que es consecuencia en última instancia de la propia indigencia ontológica del hombre, y que Rahner la comprende como 'analogía de la posesión del ser' <sup>466</sup>. Fue en otra de sus obras capitales, *Oyente de la Palabra* (1941, 1963 <sup>2</sup>) -haremos referencia a esta segunda y remozada edición de la obra, que es continuadora del camino abierto por *Espíritu en el mundo* <sup>467</sup>, en cuanto a la temática y la intercalación indistinta de los niveles lógico, óptico y metafísico <sup>468</sup> -, donde desarrolló su concepción de la analogía, emparentada directamente con su concepción del ser.

---

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>464</sup> *Ídem.*

<sup>465</sup> *Ibid.*, pp. 146-147.

<sup>466</sup> METZ, J.B., "Vorwort", en RAHNER, Karl, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (Sämtliche Werke, Band 4, Freiburg im B./Solothurn-Düsseldorf, Herder/Benziger, 1997)*, p. 5.

<sup>467</sup> En *Espíritu...* Rahner plantea una explicitación del hombre en tanto que 'esperante' a Dios, mientras que en *Oyente...* se centra más en la 'apertura' a Dios de ese mismo hombre [MUCK, Otto, "Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60 (2004), p. 390].

<sup>468</sup> FABRO, Cornelio, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milán, Rusconi, 1974, p. 29.

Según Rahner, para abordar con propiedad la cuestión y concebir todo *ente* como ‘ser’ hay que asumir como postulado previo la unidad primigenia de conocer y de ser <sup>469</sup>, último fundamento también de todo auto(re)conocimiento del hombre como *ente*. Asimismo, dado que el ente se determina para el hombre desde su preguntar, el que pregunta debe estar en el ‘ser’, pero parcialmente, ya que la pregunta presupone no estar en posesión de una respuesta plena. En una palabra, el ente preguntante debe estar en *posesión parcial del ser*. Precisamente por eso el modo de estar consigo, el grado de ‘luminosidad o transparencia’, estará en proporción con el modo de (per)tinencia al ser, quedando evidenciado así que toda autoluminosidad sólo puede aplicársele al ente presuponiendo la mencionada unidad de conocer y ser conocido <sup>470</sup>. La *analogía del ser* es entonces en su sentido más profundo *analogía de la posesión del ser*, en tanto en cuanto los entes quedan referidos al ser y por lo tanto como poseedores no-plenos del *esse* <sup>471</sup>.

Tal ‘*estar-con-uno-mismo*’ es otra característica análoga a todos los entes; en este caso, una realidad formal que varía en su intensidad según un ente u otro. Todo hombre aspira a tomar posesión de sí mismo a través de un movimiento de expansión y retracción sobre sí mismo, pero sólo es una identidad absoluta y pura autoluminosidad con su ser el *ente* que es puro ser <sup>472</sup>. Dado que el hombre pregunta no puede ser la conciencia absoluta: el hombre sabe que el ser es autoluminosidad, pero también que él nunca comparece a sí mismo absolutamente como autotranspresencia <sup>473</sup>; solamente el Puro Ser puede aparecer como horizonte ‘más-allá-de-lo-finito’. ‘Dios’, al que no se le puede concebir meramente como ser, sino como el propio *esse* que se autoposee plenamente, se esconde detrás de la propia trascendencia humana como horizonte y condición de la misma <sup>474</sup> deviniendo en última instancia Inaprehensibilidad Pura, y por lo tanto el gran Desconocido (Misterio). No por una especial incapacidad humana de comprenderlo, sino porque su Autoposición es totalmente inaccesible para todo límite. No parece difícil reconocer en esto algo del ‘*Dios como concepto límite*’ de Caffarena, pues si Dios es Pureza inalcanzable contrapuesta a lo humano, abocado irremediabilmente a lo finito, desde éste sólo puede llegarse a pensarse a

---

<sup>469</sup> *Hörer des Wortes*, op. cit., p. 73.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>471</sup> *Ibid.*, pp. 75-77, sobre todo nota 40.

<sup>472</sup> *Ibid.*, pp. 77-79. La comparecencia de lo ‘ente’ para referirse a la Identidad Absoluta podría ser, sin lugar a dudas, una reminiscencia del suarismo formativo de Rahner. Aun así cabe advertir que tal ‘entificación’ de lo Absoluto no tiene en modo alguno para Rahner la última palabra.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>474</sup> MARTÍNEZ PORCELL, J., “El Neotomisme”, art. cit., p. 178.

Dios como su límite, como un concepto límite <sup>475</sup>. Quizás por ello entienda Rahner que sólo una libre autorrevelación de Si mismo <sup>476</sup> puede superar *parte* de esta ‘docta ignorantia’.

\*

Se ha dicho que la concepción antropológica rahneriana apunta a la idea del ‘existencial sobrenatural’. El hombre se revela entonces constituido por una “*relación íntima y tensional*” <sup>477</sup> entre lo natural y lo sobrenatural que lo caracteriza ontológica y epistemológicamente en el mundo. “*En ambas obras el Existencial Sobrenatural es definido como una determinación ontológico-existencial*” que “*se expresa como una dinámica interior, como una necesidad constante e insaciable, como una aspiración al infinito*” <sup>478</sup>. La indudable presencia de motivos heideggerianos (ex-sistencialidad del hombre, idea de peregrinaje, finitud radical humana) quedan de este modo completados con otro ‘polo’, el Misterio, que los refiere a una trascendencia del mundo presente en el propio mundo <sup>479</sup>.

Pero la dinámica hacia lo Infinito apunta precisamente a eso, a lo que no tiene fin. Por eso “*la metafísica de la trascendentalidad del espíritu finito, pone en evidencia, según Karl Rahner, el carácter místico de ese ‘horizonte absoluto’ hacia el que el hombre tiende*” <sup>480</sup>. La analogía debe situarse pues entre el polo afirmativo de la atribución y el automático alejamiento de lo divino porque el “*hacia-donde es lo sin-nombre, no definible, no delimitable y no manipulable [...] El sentido del misterio no es reducible*” <sup>481</sup>. La presencia del *Misterio* absoluto en la pregunta existencial, y a su vez la pivotación de ésta en la realidad finita del hombre, es entendida así como una de las características fundamentales de toda filosofía de la religión trascendental. Una breve ojeada a su posterior evolución, concentrada en una de sus obras más reconocidas, *Curso Fundamental sobre la Fe* (1976) <sup>482</sup>, dará buena cuenta de ello.

La obra se articula, de nuevo, sobre el cimiento de la ‘antropología trascendental’, en torno al oyente del mensaje del ser y de la Palabra, el hombre <sup>483</sup>. Reitera que desde el principio de su preguntar el hombre, aunque no sepa explícitamente todavía nada acerca de su propio fundamento, queda referido al Misterio. Es más, el hombre como tal sólo *existe para*

---

<sup>475</sup> FABRO, C., *La svolta...*, op. cit., p. 226.

<sup>476</sup> RAHNER, K., *Hörer des Wortes*, op. cit., pp. 125-141.

<sup>477</sup> MARTÍN GARCÍA-ALÓS, José L., *El ‘Existencial Sobrenatural’: clave interpretativa de la antropoteología de Karl Rahner*, Barcelona, Santandreu Editor, 1993, p. 263.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>479</sup> *Ídem.*

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>481</sup> *Ibid.*, pp. 242-243.

<sup>482</sup> *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Sämtliche Werke, Band 26, Freiburg im B./Zürich-Düsseldorf, Herder/Benziger, 1999).*

<sup>483</sup> *Ibid.*, pp. 29-47.

sí en tanto que pronuncia la palabra –y por ende la pregunta- ‘Dios’<sup>484</sup>, ya que *Dios* significa tanto la apertura inicial al Misterio incomprensible como la palabra última que puede ‘decirse’ sobre la existencia<sup>485</sup>.

Con todo, cualquier hablar de Dios se sucede a posteriori e indefinidamente, es decir, tras una experiencia con el mundo. Pero dado que el conocimiento de Dios es trascendental, es una reflexión que remite a un saber originario y atemático sobre lo Absoluto al cual estamos de antemano referidos y en la que no hay apropiación última del Misterio, sino un dejarse aprehender por un Misterio que, aunque escurridizo, está siempre presente<sup>486</sup>. Tal trascendencia radical se experimenta primeramente como una infinitud meramente formal, ‘vacía’ y que se supera siempre a sí misma. Es una trascendencia que se dirige a un punto (infinito) desde otro punto (finito), que brota de lo humano y se dirige a lo meta-humano, para descubrir finalmente que lo Último ya estaba en el Principio<sup>487</sup>. Por eso ‘Dios’ es, más allá del ‘abismo’, ‘fundamento’ u ‘origen’, el gran innominado, el *Misterio Sagrado*<sup>488</sup>.

Por otro lado, este mismo ‘saber’ atemático originario sobre lo Absoluto comprende también un cierto ‘decir’ sobre el *ser*. Precisamente por el acto de trascendencia que mantenemos hacia nosotros mismos, en tanto que *seres* finitos, hay una necesidad de responder sobre el *ser* más allá de su determinación. De este modo “*el ente con absoluta plenitud y posesión del ser*”<sup>489</sup> (nótese el vocablo, ‘*das Seiende*’) es Aquél que por atesorar la plenitud y posesión completa del ser es el *hacia dónde* último de la trascendencia que constituye al *ser* finito humano y, por lo tanto, el que da razón de la trascendencia del inquirir humano. Las pruebas de la existencia de Dios, entendidas ahora como un reflejo del trasfondo del *ser* en general (el cual se ‘presenta’, recordémoslo, como fundamento y horizonte asintótico del preguntar y explicitación de la causalidad trascendental de la “*relación entre la trascendencia y su hacia dónde*”<sup>490</sup>), hallan aquí su activo.

Pero justamente por ser ‘trascendental’ nuestro discurso sobre Dios se da en todo caso mediante conceptos categoriales. Por ello se nos impone un procedimiento adecuado a nuestras capacidades, tanto en su potencial positivo como en su limitación esencial. Hay que abordar la tensión que origina la propia finitud fundamental que somos, recabando

---

<sup>484</sup> *Ibid.*, pp. 48-52.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 54. Nos viene a la memoria la última proposición del *Tractatus* de Wittgenstein. Sin duda un estudio de las similitudes y diferencias que ambos posicionamientos mantienen sería fuente de múltiples sugerencias para un cuestionamiento actual de la cuestión.

<sup>486</sup> *Ibid.*, pp. 55-58.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>488</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 70 (trad. cast. cit.: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder, 1999, p. 92). La reminiscencia suareciana es más que evidente.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 72 (trad. cast. cit.: p. 94).

para ello todo lo útil que la historia del saber ha legado, especialmente la *analogía entis* escolástica <sup>491</sup>. Al respecto, advierte Rahner que, puesto que la presencia de un horizonte ilimitado es precisamente la condición que permite detectar a los entes en tanto que ‘finitos’, la analogía no tiene que ver con una posición indeterminada e “*inexacta entre conceptos claros y aquellos otros que con el mismo sonido fonético designan dos cosas totalmente diferentes*”. Más bien “*es lo más originario de nuestro conocimiento en general, de modo que los enunciados equívocos y los unívocos (...) son modos deficientes de aquella relación originaria en la que nos hallamos con el hacia dónde de nuestra transcendencia. Y tal relación originaria es lo que llamamos analogía, oscilando entre un punto categorial de partida y la incomprendibilidad del misterio sagrado: Dios*” <sup>492</sup>. Nótese las similitudes en lo esencial de estas aseveraciones con las reflexiones anteriormente expuestas de Coreth. Si acaso se aprecia aquí un mayor énfasis de la misteriosidad de Dios, fruto de la propia ‘esencia’ de lo divino y de una praxis de la eminencia ‘muy poco’ catafática (Caffarena) que Rahner asume como la necesaria *lejanía* de una libertad divina allende de toda categorización (idolatría) humana <sup>493</sup>.

Para Rahner la radicalidad del misterio de Dios va en estricta consonancia con la transcendencia siempre inquisidora del propio preguntar humano. En este sentido, en una postrerísima conferencia Rahner no tuvo reparos en mantener que todo enunciado teológico es, más allá de su diversidad formal, *análogo* <sup>494</sup>. Y dado que la esencia de la analogía consiste en la retirada de la predicación de un contenido conceptual al mismo tiempo que se predica dicho contenido <sup>495</sup>, todo nuestro enunciado sobre lo divino se tambalea <sup>496</sup>. Por ello cabe siempre una asunción mayor de la enormidad de la realidad divina <sup>497</sup>, lo cual, reitera, no debería inquietarnos. Al contrario, el teólogo debería asumir la verdad del estremecimiento que supone situarse ante la inefabilidad de Dios tras el umbral del ‘sí’ y el ‘no’ de la analogía desde el testimonio de *plena* felicidad que supone dicha experiencia <sup>498</sup>.

---

<sup>491</sup> Ibid., p. 74.

<sup>492</sup> *Ídem.* (trad. cast. cit.: p. 97).

<sup>493</sup> MUCK, Otto, “L’écho de l’oeuvre de Maréchal chez Lotz et Coreth...”, cap. cit., pp. 444-445. En todo caso, hay que recordar que las reflexiones de Rahner sirvieron a muchos católicos para preparar el Concilio Vaticano II, para lo cual les fue de gran utilidad la sugerencia de un dinamismo hacia una realidad siempre más grande cuyo nombre no podía ser ya otro que el de *Misterio* (Cf. Ibid., p. 443).

<sup>494</sup> Cf. *Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen*, op. cit., p. 25.

<sup>495</sup> Ibid., p. 26.

<sup>496</sup> Ibid., p. 28.

<sup>497</sup> Ibid., p. 29.

<sup>498</sup> Ibid., pp. 30-31. En el conocido texto de 1970 “Gotteserfahrung heute” (pronunciado a modo de conferencias a lo largo de 1969 y repetidamente publicado) defiende Rahner la posibilidad de asumir una experiencia de Dios todavía ‘hoy’ desde la perspectiva de la relación llamada-‘oyente’ (Cf. *Gotteserfahrung heute*, Freiburg im B., Herder, 2009, pp. 20-21). Partiendo de la certeza que una experiencia de ese tipo jamás será completamente reducida por reflexión alguna (Ibid., p. 23 y p. 33), y a

### D-3. Johannes B. Lotz

El *Curso fundamental sobre la fe* fue, sin lugar a dudas, uno de los hitos que mayor relevancia tuvo entre el mundo intelectual de sensibilidad cristiana postconciliar. Concretamente destaca J. B. Lotz (que se doctoró en Freiburg y llevó a cabo una destacadísima labor docente en Munich y Roma, siendo profesor de la Universidad Gregoriana entre 1952-1985<sup>499</sup>) que gracias a este *Curso* podrían superarse tanto la desilusión en que ha caído el pensar metafísico como la –consecuente– falsificación de lo divino<sup>500</sup>. De hecho, la preocupación por el ‘olvido del ser’ es tan nuclear en la reflexión filosófica del propio Lotz que su última ‘razón de ser’ no es otra que su superación. Y no precisamente a costa de lo ente, sino más bien al contrario, *a través* de él, ya que por medio de una profundización en sus estructuras cree poder llegar a su fundamento: el *ser*. Por eso, se dice que su metodología es fundamentalmente *injectiva*<sup>501</sup>, que explicita lo ya presente de algún modo. Su ‘metodología’ toma como importante punto de apoyo la filosofía de Heidegger –especialmente su tesis de la *diferencia ontológica*– en el establecimiento de la condición dada<sup>502</sup> desde la que poder plantear la posibilidad de un ascenso, o proceso analógico-simbólico, en el cual el ser *veritativo* (juicio) es sólo un momento de aproximación a la trascendencia<sup>503</sup>. Con todo, es sin duda en el modelo de Maréchal donde Lotz encuentra el esquema básico para la afirmación de un dinamismo interno del saber que abre al hombre el camino a lo

---

pesar de que cualquier ‘experiencia’ de Dios debe responder a una cierta ‘comprensibilidad’ básica y, por lo tanto, no reducirse a una experiencia de tipo ‘pseudo’ esotérico o fuertemente emocional (Ibíd., p. 25), para Rahner toda expresión religiosa deberá ser esencialmente mística, pues de lo contrario no será (Cf. “Frömmigkeit früher und heute”, en *Schriften zur Theologie. Band VII*, Einsiedeln, Benzinger, 1966).

En consecuencia, se asume en primera instancia la necesidad de la experiencia como punto de partida, porque Dios es tanto el último horizonte de cualquier vida personal como la radicalidad primera de todo despliegue verdaderamente humano. El dinamismo descubierto en el conocimiento que tiende hacia lo Infinito desemboca precisamente en la apertura última de la persona (‘oyente’) a Dios. De este modo, y dado el núcleo fuertemente personal de la experiencia, el enfoque último de su ‘objeto’ deberá ser precisamente ‘ultra-objetivo’, y así la última palabra de esa dinámica personal, que se descubre ya preñada de la presencia anticipatoria de la Plenitud, no podrá ser otra que *Misterio* –‘Geheimnis’ (Ibíd., pp. 30-39). Para Rahner sólo haciendo referencia a esta radical misteriosidad de la ‘ultimidad’ a la que tiende el espíritu humano puede el cristianismo mantener todavía hoy ‘vigencia’, en tanto que objetiva muestra y referencia histórica de la gracia divina (Ibíd., pp. 45ss.). Aunque en todo caso es la inefabilidad de la experiencia personal la que en última instancia deviene la piedra de toque incommunicable de tal ‘certeza’. Sin remisión a la experiencia personal de esa trascendental disposición para una vivencia de lo divino, que explicita un ‘ya estar de algún modo’ en lo divino, no es posible plantear un discurso relevante sobre lo divino (Cf. BATLOGG, A. y RAFFELT, A., “Gott erfahren- ein Plädoyer Karl Rahners”, en *Gotteserfahrung...*, op. cit., pp. 70-79).

<sup>499</sup> MUCK, O., “La escuela marechaliana...”, cap. cit., p. 544.

<sup>500</sup> LOTZ, J. B., “Zur Frage nach Gott in der Seinsphilosophie nach Martin Heidegger”, *Stimmen der Zeit*, 204 (1986), pp. 753-754.

<sup>501</sup> MARTÍNEZ PORCELL, J., “El Neotomismo”, art. cit., p. 179.

<sup>502</sup> MARASSI, M., *Metafisica e metodo trascendentale. Johannes B. Lotz e la struttura dell’esperienza*, Milán, Ed. Vita e Pensiero, 2004, p. 148.

<sup>503</sup> Ibíd., p. 151.



en-sí, a la cual define *intencionalidad* de la razón hacia el ser<sup>504</sup>. Así, el proceso que va desde lo más externo a lo más interno –‘abstracción’- se define como una conquista del ser que ya está ahí. El ser se destaca entonces como la condición suprema del proceso global del conocimiento, permitiendo superar la aporía kantiana del para-nosotros y el en-sí dotando así al propio método trascendental de un mejor ‘acabamiento’, puesto que lo devuelve a las coordenadas del realismo (trascendental)<sup>505</sup>.

Asimismo aprecia de Maréchal que el punto de partida para una metafísica del conocimiento sea el *juicio*, aunque con ello se rebasen los límites fenoménicos kantianos. La ‘nueva’ categoría reina afirmada –el ser- hace que el juicio se convierta en una fundamental afirmación del *ser de la cosa*, y, por lo tanto, se proyecte más allá de la mera cópula predicativa que el ‘es’ ostenta para Kant. Además, puesto que el ‘es’ del juicio debe constituir lo supramundano que todo lo abarca, no sólo debe referirse al ente en general (abstracción total), sino sobre todo al *ser-forma-acto* que lo constituye (abstracción formal). De esta forma la afirmación de un ente exigirá a todo cognoscente la *co*-afirmación de vigencia absoluta y universal de un ‘es’ previo, cuya validez absoluta superará precisamente la aporía del límite trascendental de la afirmación: si bien ésta ‘se da’ en los sujetos, la trascendencia de la propia dinámica del saber nos hace reconocer que ésta se da ‘en’ y ‘por’ el ser<sup>506</sup>.

El planteamiento de Maréchal sólo deja para Lotz dos alternativas: o bien se asume y se sigue, o bien se niega y se incurre en un nuevo olvido del ser. Si se asume, se deberán también aceptar todas las consecuencias que de ahí emanan, entre las que destaca la necesidad de la afirmación del Ser Absoluto, diferente del *esse commune*. Si no se diera este paso lo Absoluto quedaría identificado con el propio cognoscente, quedando sin explicación la posibilidad del conocimiento en el hombre (conocer es progresar a través del objeto, que se define como lo que es no-ser-soy)<sup>507</sup>. Pero con la afirmación del Absoluto la dinámica alcanza su plenitud al tiempo que se rebasa a sí misma, ya que como dice Maréchal, desde nuestra mediatez cognoscitiva llegamos a la necesaria afirmación de una inmediatez ‘absoluta del ser’ que como tal escapa a nuestras posibilidades noéticas. Sin embargo, aunque dicha dinámica no nos lleva a la visión de la gloria de Dios sino sólo a afirmarlo como fundamento del propio conocer y como explicación de su propio discurrir,

---

<sup>504</sup> Cf. LOTZ, J.B., “Joseph Maréchal (1878-1944)”, en CORETH, E., NEIDL, W. y PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 2. Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz, V. Styria, 1988, p. 455.

<sup>505</sup> *Ibid.*, pp. 456-458.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>507</sup> *Ibid.*, pp. 461-462.

sí nos permite saber que el ente se hace transparente por el ser, su fundamento último. El ciclo, que comienza con el descenso a la causalidad eficiente trascendental se cierra entonces sobre sí mismo con el ascenso a la causalidad final, de modo que el ente llega a Dios explícitamente porque Dios ya estaba dado implícitamente <sup>508</sup>. Para Lotz es sobre todo el juicio, que en Kant era solamente aplicable a lo fenoménico, el que permite a Maréchal una transición a lo que no es fenoménico, pasando su intencionalidad del ‘*ens principium numeri*’ al ‘*ens analogatum*’. Por la primera intencionalidad tenemos acceso sólo al mundo de lo posible, mientras que por la segunda abarcamos toda la realidad, ya que su proceder se sostiene sobre primeros principios del ser y, por ello, queda validado para ‘todo en general’. Por lo tanto, es irrenunciable el paso al ser análogo, derivado naturalmente de la gran fuerza abstractiva de nuestro espíritu -abstracción que como ya se ha dicho debe ser en todo caso *formal*.

De esta forma se lleva a cabo para Lotz el propio método trascendental a su máxima *Plenitud*, pues al dotar el ‘ens analogatum’ de infraestructura trascendental en virtud del ‘es’ incondicionado del juicio se garantiza la validez de los juicios sintéticos a priori. Asimismo la perspectiva del ser análogo manifiesta también la dinámica puesta *con él y en él*, llevándonos en virtud de su propia dialéctica desde la ‘forma’ encontrada al principio hasta el ‘fin’ último insuperable o Ser Subsistente, explicitando al mismo tiempo la estructura *comunicada* del ente participado que se manifiesta precisamente en el juicio <sup>509</sup>.

Justamente acerca del alcance ontológico del juicio trata la primera gran obra de Lotz, *Das Urteil und das Sein* (1957), reedición de *Sein und Wert I* (1938). En ella desarrolla una teoría del juzgar a la luz del *ser*, entendido éste último como la (in)condicionalidad trascendental del mismo. Para Caffarena, que como hemos dicho reseñó la obra, se echa de menos una mayor conciencia lingüística crítica respecto al ser (es decir, de fenomenismo); haya en él una ‘excesiva’ consistencia ontológica <sup>510</sup>. Pero para ser justos hay que decir que en esta obra Lotz se ciñe más al significado del juicio que no a su validez <sup>511</sup>. Para Lotz la relevancia del juicio estriba en que *pone como existente* cuando afirma que algo es o no es, incluyendo aprehensiones anteriores que vienen a ser perfeccionadas a través de él <sup>512</sup> -precisamente esa necesaria asunción de un campo de validez, previa al juicio, es la que achaca Coreth a Lotz en tanto que ‘pone’ al juicio en una radicalidad epistemológica previa;

---

<sup>508</sup> Ibid., pp. 462-465.

<sup>509</sup> Ibid., p. 466.

<sup>510</sup> Para la recensión, véase *Pensamiento*, vol. 16 (1960), pp. 103-107. Cf. *Supra*, Capítulo 5, Punto D de esta investigación.

<sup>511</sup> MUCK, Otto, “L’écho de l’oeuvre de Maréchal chez Lotz et Coreth...”, cap. cit., p. 407.

<sup>512</sup> Cf. *Das Urteil und das Sein*, Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1957, pp. 36-48.

aunque ciertamente, y sin perder de vista que, evidentemente, el juicio tiene un entronque más radicalmente cognoscitivo que la pregunta, que brota más bien de una actitud existencial espontánea, también podría concluirse que a lo que se refiere Lotz con ‘juicio’ es lo que Coreth entiende por ‘pregunta’.

En el juicio lotziano el ser, que para nosotros sólo es afirmado a través de los entes, resuelve lo ente como *res* fundada y, por lo tanto, trascendible <sup>513</sup>. Aun así el juicio se desarrolla sobre el ente porque éstas son las capacidades –en tanto que limitaciones- de lo humano. El juicio viene asentado entonces sobre la tríada compuesta por un individuo (‘Pedro’), una esencia (‘hombre’) y el ser, de forma que el individuo queda explicitado en toda la amplitud de la esencia y ésta en el todavía más amplio horizonte del ser. El juicio se convierte así en la estructura más adecuada para el ente, pero no para el ser, que siempre lo trasciende. Sólo a través de una intuición intelectual podríamos conocer de una manera totalmente adecuada el ser, lo cual, claro está, está vedado al hombre <sup>514</sup>.

Por otro lado, si el ser ya está presente en el juicio como lo absolutamente universal <sup>515</sup>, *todo* ente debe fundarse en el ser universalmente, luego el ser, fundador del ente concreto y de su *acto* en el juicio, debe estar basado en una realización de sí misma, la Causa Plena de todo ente <sup>516</sup>, que aunque universal, no por ello se resuelve como una pura indeterminación. Es decir, para Lotz la trascendencia del ser se encuentra comprendida en el juicio en la medida en que hace posible el valor absoluto del juicio, pero el juicio no otorga un saber aclaratorio del Ser Subsistente, sino una ‘anticipación’ de lo trascendental previo <sup>517</sup>.

\*

Retomando el itinerario que en *Transzendente Erfahrung*, de 1978 <sup>518</sup>, vimos que se nos proponía, importa para lo que aquí nos ocupa su segundo episodio, titulado “Experiencia Ontológica”, en el cual aborda la presencia del ‘ser’ en el juicio. No quisiéramos reiterarnos en lo ya dicho, porque ya ha quedado claro que el ser que ahí ya se manifiesta trasciende a la esencia, a lo concreto. Pero lo peculiar de la experiencia ontológica es que ahora el ser no

---

<sup>513</sup> MARASSI, M., *Metafísica e metodo trascendentale*, op. cit., p. 100.

<sup>514</sup> *Transzendente Erfahrung*, op. cit., pp. 141-143.

<sup>515</sup> *Das Urteil...*, op. cit., pp. 100-101.

<sup>516</sup> *Ibid.*, pp. 93ss. y pp. 155ss.

<sup>517</sup> Cf. MUCK, O., “L’êcho de l’oeuvre de Maréchal...”, cap. cit., pp. 411-412.

<sup>518</sup> Recordemos que la hemos tomado como un punto de referencia de nuestro itinerario porque, como se ha dicho, resume lo mucho que ya había manifestado Lotz con anterioridad [Cf. RUÍZ DE SANTIAGO, J., “La experiencia trascendental en la obra de Johannes B. Lotz”, *Revista de Filosofía UIA*, 53 (1985), p. 272].

aparece como el trasfondo atemático de las cosas, sino como la trascendentalidad *plena*<sup>519</sup> también inmanente: si el ser fuera pura trascendencia del ente, no podríamos hablar de experiencia, por eso el ser debe ser también inmanente al ente y el último fundamento de posibilidad real de toda experiencia entitativa<sup>520</sup> (inmanencia). Pero asimismo queda abierta la senda para un ulterior estadio de la experiencia trascendental, la “Experiencia Metafísica”, ya que si hemos ‘tocado’ el ser mismo, no solamente en relación al ente sino en-sí mismo y totalmente autopoeseído, hemos tocado el Fundamento (trascendencia). Por eso para Lotz la “Experiencia Ontológica” no es otra cosa que un interludio necesario entre la atematicidad del ser en el ente y la explicitación del mismo como el *Ser Subsistente divino* de la “Experiencia Metafísica”<sup>521</sup>.

Una vez alcanzado el ser-mismo deben especificarse los posibles modos existentes para su explicitación. Lotz establece tres: la vía cogitativa (preconceptual), la vía del entendimiento/*ratio* (conceptual) y la intelectual (supraconceptual). La primera de ellas parte de los esbozos sensibles del ser, es decir, de sus formas cosificadas. A partir de una *cierta* interiorización intuitiva del ser-mismo se busca exteriorizar hacia fuera y comunicar a lo demás el ‘contenido’ de lo experimentado (piensa Lotz en el mito o el arte, por ejemplo)<sup>522</sup>. En segundo lugar, hay que hablar del alcance supraconceptual del ser-mismo, entendido como una gran experiencia de unidad y *visión simple* que completa el proceso iniciado con lo ente (contrapuesto entonces a la total inmediatez de la intuición). Pensemos, por ejemplo, en la meditación, que surge tras una elaboración de lo vivenciado a través de un esfuerzo subjetivo de unificación de ‘eso’ experimentado<sup>523</sup>. Y por último, la vía de la intelección conceptual del entendimiento, tarea científica que le compete en primera instancia a la Ontología Fundamental. Sin duda partirá también de la experiencia de lo ente, que recordemos arroja unos primeros elementos diferenciados por la lógica -el *concepto* y el *juicio*- y que contienen ya el *esse* a tematizar, pero posteriormente la Teología filosófica tomará el relevo de la experiencia metafísica y aplicará el razonamiento como herramienta propia para su desarrollo<sup>524</sup>. ¿De qué modo?

En primer lugar, a través de la *abstracción formal* consigue la Ontología separar la forma de su concreción. El descubrimiento del fundamento del ente se nos ha desvelado como horizonte del mismo, de forma que ‘ser’ no podrá significar ya un concepto vacío e

---

<sup>519</sup> *Transzendente Erfahrung*, op. cit., pp. 112ss.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 115 [así lo expresaba en *Das Urteil und das Sein*: “*Das Seiende ist nicht das Sein und steht doch in der Beziehung zu ihm, dass es durch das Sein seiend ist*” (op. cit., p. 69)].

<sup>521</sup> *Ibid.*, pp. 123-125.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 133.

indeterminado (Escoto), sino que denotará de por sí *plenitud ilimitada*. Y si el ser es siempre del ente, y en tanto que finito, entraña de por sí a *referencia* la plenitud del ser, entonces el ente se concibe como ‘ser circunscrito a su esencia’, o *participatio* no plena del ser, y el Horizonte su plenitud *intensificada*, evitando de esta forma el logicismo nominalista <sup>525</sup>.

En segundo lugar, el ser debe *decir* primeramente realidad, pues la ‘experiencia’, en tanto que vivencia histórica del ser, sólo se da efectivamente porque ‘algo’ se *realiza* (evidentemente, a través del ser). Ahora bien, en modo alguno eso debería suponer una definición positiva del ser. Si acaso, al ser se le adecuaría un concepto que fuera un no-concepto, definible desde la dialéctica del *sí* y del *no*. Sin embargo la Ontología debe tomar como punto de partida un concepto, que, lamentablemente, suele obtenerse por medio de una abstracción total y no una formal. Recuerda en este sentido Lotz que el ente puede venir expresado, primeramente, al modo de un verbo o de la realización del ser, o, en segundo lugar, al modo de un sustantivo que denota no ya la realización del ser sino la posibilidad de dicha realización. Las ontologías que optan por el segundo modo de decir el ente hacen de él algo de máxima extensión (valor trascendental), olvidándose de su aspecto *actual* —se remiten a él como mero ser posible. A ellas cabe objetarles su esencialismo (no específica nada de Suárez). En cambio, cuando al ente se lo considera desde la concepción *verbaliter*, se lo inquiera desde el ser, su realidad, quedando justificado así su lugar epicéntrico e insustituible en la Ontología. Por ello, en tercer lugar, la Ontología que abstrae totalmente el ser debe corregirse con un modelo ontológico que avance hacia el ser-mismo como acto o realidad, entendido como Plenitud máxima. En suma, la abstracción total (aspecto nominal, *posible*) debe fundarse en la formal (aspecto verbal, *actual*), y la universalidad del ente ahí cosechada debe encontrar su verdadera justificación en la Plenitud ilimitada y *omnicomprensiva* del ser <sup>526</sup>.

De lo dicho se sustrae, en cuarto lugar, la necesidad ontológica de tomar siempre el concepto de ser de forma análoga. Aunque sea el ser el que fundamenta realmente el ente no podemos llegar a una concepción trascendental del ser sino por el ente, y además aunque podamos afirmar un concepto unívoco para el ente, para el ser sólo podemos aplicar una supracategoría. Se impone, pues, el concepto *análogo*. Pero insistimos, este concepto de ser, que supera toda categoría precisamente porque abarca toda predicación posible, será único y simple, mas no indeterminado, ya que como englobador de todas las

---

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 139.

diferencias <sup>527</sup> debe ser en última instancia su propio fundamento. El *esse* se impone, de nuevo, como Plenitud determinada o subsistente.

Y así se comprende, en quinto lugar, porque el juicio no se adecua nunca al ser. El juicio dice pluralidad y es en sí mismo triádico (individuo, esencia e individuo). El ser, en cambio, no conlleva pluralidad ni aún con sus atributos trascendentales, ya que aunque se los piense desde la diferencia, la experiencia ontológica avanza hacia el fundamento como Plenitud, que en cuanto tal, abarca todo. Es decir, la naturaleza del juicio se caracteriza, según hemos visto anteriormente, por la identidad que subyace en el juicio *sobre* el ser. Una identidad que puede ser formal (sintética a priori) o material (sintética a posteriori) pero que siempre exige el ser como un a priori –en virtud de su presente atematicidad en el juicio- que asimile ‘*unificadoramente*’ los trascendentales.

Ahora bien, si el ser es un a priori real, Kant cae en un flagrante olvido del ser <sup>528</sup>. Por ello, y a pesar de que para Lotz es a través de la asunción del método trascendental que se consiguen superar las aporías del idealismo trascendental, no duda en afirmar también que *sólo* ‘holgando’ el método hasta su máximo podrán superarse sus propias aporías. Maréchal estaba en lo cierto; si bien debe partirse primero de las condiciones a priori del sujeto humano (fenomenismo), se debe asimismo alcanzar *el* a priori superlativo de todos ellos (el ‘ser’ <sup>529</sup>), que no es en última instancia ni *una* ni *la* categoría, sino el fundamento último del propio ‘decir y ser del ente’ <sup>530</sup>. Sólo porque el ser es afirmado como ‘juicio sintético a priori’ puede explicarse por qué *algo* aparece como *finito* en los juicios, resguardándose así la Ontología de los peligros racionalistas.

En resumidas cuentas, puesto que el ser es el *fundamento real* de toda posible experiencia óptica, la Ontología no puede hacer otra cosa que explicitar lo ya contenido en los entes y afirmar el ser como Plenitud y Horizonte de lo finito. Se impone así la necesidad de admitir los juicios sintéticos a priori como fundamento precisamente de los sintéticos a posteriori. Juicios que como tales trascenderán a lo humano y atesorarán un valor en sí; serán ‘a priori’ porque dirán conexión *necesaria*, y ‘sintéticos’ porque dicha conexión queda *manifestada ya* a través del método trascendental (experiencia óptica). Sin perder de vista, eso sí, que sólo una intuición intelectual puede proporcionarnos ‘el’ ser, una posibilidad ésta ajena a una Ontología que, con todo, y siempre que esté *así* fundamentada, servirá por lo menos para escapar de las redes de la abstracción total <sup>531</sup>.

---

<sup>527</sup> Ibid., p. 141.

<sup>528</sup> Ibid., p. 144.

<sup>529</sup> MUCK, O., “La escuela marechaliana de lengua alemana...”, cap. cit., pp. 544-545.

<sup>530</sup> MARASSI, M., *Metafísica e metodo trascendentale*, op. cit., p. 107.

<sup>531</sup> LOTZ, J. B., *Transzendente Erfahrung*, op. cit., pp. 146-147.

La larga (y a veces reiterativa) exposición del problema del juicio y su explicitación ontológica en Lotz revela una comprensión de la analogía en clara consonancia con el esquema de la atribución intrínseca. El *esse* se sitúa frente al ente como el *fundamento* de posibilidad y *origen total* sobre la cual se ejerce la afirmación particular, por eso no puede caer en los parámetros de la indeterminación conceptual; debe, al contrario, afirmarse como infinitud ‘aglutinadora’ de todas las determinaciones, tratándose así de la Plenitud Fundamental que asume en sí todas las diferencias. La asunción de la teoría de la participación, que Lotz entiende como la posesión parcial del ente de la plenitud del ser<sup>532</sup>, confirma que dicha Plenitud se sitúa simultáneamente como condición de posibilidad de la finitud del ente y razón del dinamismo trascendente del ente hacia la Totalidad. Si no fuera así, dice, no se explicaría la trascendencia del ente humano sobre lo óntico en el juicio (esto es, en tanto que no es ‘lo otro’, luego no agota el ser), ni tampoco la dinámica que busca lo Infinito por absoluta insatisfacción de lo óntico.

La presencia de las intuiciones de Maréchal es indudable, pero precisamente en la explicitación del valor causal que tiene para el hombre esa atracción hacia lo Absoluto encontramos uno de los matices más relevantes del planteamiento de Lotz. La relación cognoscitiva con el Absoluto se presenta en éste fundamentalmente como *causa ejemplar* (y por ello más externa al ente), mientras que Maréchal lo expresa fundamentalmente como *causa final* (y con ello más relacionada con la realidad inmanente de la dinámica del conocer en el ente)<sup>533</sup>. Por eso, aunque Lotz reconoció a Maréchal el mérito de descubrir el nexo necesario entre ‘dinamismo intelectual’ y ‘Absoluto’, asevera que éste no llevó dicha relación al terreno de la *Razón*, restando en consecuencia incompleta. Para Lotz solamente en la razón (ser en sí), como fundamento precisamente del intelecto (ser para nosotros), puede hablarse de Dios como Plenitud con propiedad, por eso no viene tematizado como causa final, ya que ésta se relaciona íntimamente con el mundo de la experiencia elaborada por el intelecto. Con todo, también podría explicarse la disyuntiva de pareceres por la bifurcación de los intereses últimos de sendas perspectivas –y precisamente porque la influencia de Maréchal no fue la única-, dado que para el filósofo belga se trata en última

---

<sup>532</sup> “Kann man als ‚Partizipationsbegriff‘ beschreiben, insofern das Seiende nur den durch seine Wesenheit umgrenzten Anteil des Seins in sich aufnimmt und daher am Sein lediglich teil-nimmt, weshalb es (einiges) Sein hat, nie aber das Sein ist”. Cf. *Ibid.*, p. 135.

<sup>533</sup> Cf. MUCK, O., “L’écho de l’oeuvre de Maréchal...”, cap. cit., p. 412. El estudio de referencia sobre Maréchal de E. DIRVEN, *De la forme à l’acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal S. J.* (Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1965) pone énfasis también en esta preeminencia cognoscitiva de la causalidad final (pp. 256-258).

instancia de justificar la actividad del conocimiento desde una perspectiva más rigurosamente epistemo(onto)lógica, mientras que Lotz, siguiendo en esto a Heidegger, busca aclarar el *sentido* del ser<sup>534</sup>.

No obstante, aunque en este caso la balanza se decante en favor del existencialista, entiende Lotz que la filosofía de Heidegger incurre precisamente en lo que él mismo denunció, el olvido del ser. Como dijimos, superar esta laguna fue su mayor inquietud, y no ‘más allá’ de lo ente, sino justamente ‘a través de’ él. Afirmar la diferencia ontológica equivale para Lotz afirmar la experiencia trascendental, puesto que ambas permiten concluir que el *ente* es real sólo porque el *ser* también lo es. Pero un ser indeterminado no es real, luego si se afirma su realidad, no puede ser otra cosa que *Plenitud Subsistente*<sup>535</sup>, por eso al no incidir en la *plenitud del ser* incoativa a la relación relativo-absoluto -que es, justamente, la que permite establecer la diferencia ontológica- Heidegger se perdió en el ‘olvido del ser’<sup>536</sup>.

Este planteamiento ontológico lotziano ‘alternativo’ al *Seinsvergessenheit* puede fácilmente sugerir aromas claramente (neo)platónicos, y ese podría ser su exceso; o, por lo menos, así nos lo parece si nos atenemos a su postrero libro, de 1990<sup>537</sup>. En el primero de los cuatro artículos que la obra recoge, establece Lotz dos vías para un discurso sobre lo Absoluto: una que va del ser a Dios, y otra que, inversamente, parte de Dios hasta llegar al ser. Al hombre le está ‘permitido’ el primer *modo* (el para-nosotros) de alcanzar lo Absoluto y lo en sí<sup>538</sup>, cuyo punto de partida es la constatación que el ente se presenta como la no-totalidad del ser, aunque atravesado por un *dinamismo* que tiende anheladamente a la posesión del ‘sí mismo’ en plenitud. Su vida espiritual cuenta con las aportaciones del ‘intelecto’ y la ‘razón’, siendo el primero (*Verstand*)<sup>539</sup>, como ya se ha dicho, la ‘razón vuelta al mundo’; por el

---

<sup>534</sup> PENZO, Giorgio, “Johannes B. Lotz, filosofo e teologo della esistenza”, en LOTZ, J. B., *Dall' essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Brescia, Ed. Queriniana, 1993, pp. 158-162.

<sup>535</sup> MARASSI, M., *Metafisica e metodo trascendentale*, op. cit., pp. 159-160.

<sup>536</sup> LOTZ, J. B., *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Frankfurt, Josef Knecht, 1990, p. 32.

<sup>537</sup> *Vom Sein zum Heiligen*, op. cit. (sobre todo el primer capítulo “Sein-Gott”).

<sup>538</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>539</sup> El uso del *intellectus* como equivalente a *Verstand* (entendimiento kantiano) que Lotz aquí propone podría contradecir el valor supra-conceptual que el *intellectus* ostenta en *Transzendente Erfahrung* (op. cit., pp. 132ss.). Sabedores de que el *entendimiento* en Kant opera con conceptos (categorías) que se nutren de la sensibilidad, no podemos menos que inclinarnos por una interpretación del *intellectus* aquí como sinónimo de *Verstand*, mientras que aquél *intellectus* (‘agens’, afín al agustiniano y al tomista) de *Transzendente Erfahrung* vendría a ser lo que aquí Lotz llama ‘razón’. Si no fuera así, no se entendería por qué en el primer caso se trata de algo supraconceptual mientras que en este segundo se refiere al ‘volverse-hacia-el-mundo’ del sujeto cognoscente. Otra cosa sería interpretar este cambio semántico como una destitución del *intellectus* en tanto que privilegiada instancia para dirimir lo Absoluto (algo así como su valor espiritual), lo cual supondría una asunción mayor de la terminología kantiana (*Vernunft* como reino de lo ideal, en tanto que no-sensible), algo que de ser cierto, sin embargo, congeniaría poco con el optimismo con el que Lotz determina la Plenitud de Dios, alejado, sin duda, del estilo mucho más kantiano y postulatorio de Caffarena.



contrario, la ‘razón como tal’ (*Vernunft*), que es la última profundidad de nuestra vida espiritual, permite acceder a lo que ya no es propiamente mundano. Su método propio es la abstracción, entendida como interiorización (*Verinnerlichung*) que transita desde el orden de lo concreto a lo subsistente, accediendo así a lo que precede y fundamenta lo ente <sup>540</sup>. En esta *experiencia trascendental* lo no-finito no nos viene dado inmediatamente, sino que es través de la experiencia mediata de las participaciones del ser que podemos afirmar la *contemplación* –siempre incompleta- del infinito. El paso del ‘Ser Infinito’ al ‘Ser Subsistente’ adviene por medio del esfuerzo de intentar pensar más allá de todo pensamiento y de la ligación empírica.

Pero para Lotz nuestro acceso no es meramente restrictivo, esto es, por afirmación de la negación de lo finito. Por vía analógica nuestro discurso puede afirmar lo Absoluto como *acto puro* o *forma pura* de ser <sup>541</sup>: a la teología negativa le sigue la eminente, y no sólo en tanto que ‘negación de la negación’, sino sobre todo como una afirmación propia que otorga a lo Absoluto las determinaciones participadas por el hombre, sin por ello determinarlo <sup>542</sup>. De un primer no-saber nace entonces un saber supremo de lo Absoluto, y así de lo neutro indeterminado del ser infinito se pasa a reconocer el Ser Subsistente Absoluto y Personal, *Dios* <sup>543</sup>.

Sin embargo, todo este trayecto sólo puede llevarse a cabo si el pensar se vuelca no ya sobre el ser del ente, sino sobre el ser-mismo que precede a todo concepto <sup>544</sup> (recuérdese la crítica a Heidegger <sup>545</sup>). Y es que la afirmación de Dios hecha allende a esta afirmación del ser se desvanece en medio de la inconsistencia y la bruma conceptual. Por eso, el proyecto de Lotz pretende ‘iluminar’ la fundamental necesidad del *hombre-abierto-a-lo-infinito* de descubrir, desde lo ente y por medio del intelecto, el camino para *retornar (reditio)* a la superracional profanidad de su ser espiritual <sup>546</sup>, para lo cual lo exhorta a ir más allá de lo mundano (intelecto) y de lo finito en pos de una contemplación, siempre imperfecta –aunque ‘mera-restrictivamente’ análoga, diríamos, pero al fin y al cabo ‘visión’-, de la Plenitud (supradeterminada) que le antecede y trasciende <sup>547</sup>.

---

<sup>540</sup> *Vom Sein zum Heiligen*, op. cit., pp. 27-30.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>542</sup> “Vermöge der ‘reditio completa’ lässt Gott den Menschen so an seiner grenzenlosen Fülle teilnehmen, dass er imstande ist, das in jedem Seienden enthaltene, aber noch verborgene *Sein zu entbergen*” (Cf., *Ibid.*, p. 66).

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>545</sup> *Ibid.*, pp. 106-108.

<sup>546</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>547</sup> Quién asuma el devenir de la propia divinidad y anule su trascendencia, la rebajará al propio proceso de lo mundano sin poder eludir su identificación panteísta (cf. *Ibid.*, p. 41).

## E- LA ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN Y LA PROBLEMÁTICA DINÁMICA HACIA LA ‘PLENITUD’

El vocablo ‘analogía’ está compuesto de la partícula *ana*, ‘reiteración-comparación’, y de la partícula *logos*, ‘palabra, razón’; así, ‘analogía’ significa comparación o relación entre varias razones o conceptos. En un principio la analogía se empleó para dirimir cuestiones semánticas (Aristóteles), pero posteriormente vino a expresar una relación ontológica gradual (neoplatonismo). En ambos casos el punto de arranque se halla en la constatación de que las diferencias existentes entre las particularidades no pueden ser absolutas, pues de lo contrario no podría llevarse comparación alguna, aunque según se incida en la *com-*unidad o en la *des-*unidad de lo comparado se optará por uno u otro modelo de analogía.

Las exposiciones que acabamos de realizar muestran como la analogía del ser en una metodología trascendental toma el *modelo atributivo intrínseco* como su primer y natural vehículo de expresión metafísica <sup>548</sup>. Pero dado que Caffarena restringe su alcance, es

---

<sup>548</sup> Históricamente podemos reconocer dos grandes tendencias. En primer lugar hablamos de *analogía de atribución* (neo-platónica) cuando en la relación dada entre dos términos comparados entre sí, una particularidad con otra, la forma significada se encuentra plenamente en uno de los sujetos a los que se aplica el nombre –el Primer analogado–, quedando los otros –analogados segundos– relacionados con ese Primero ‘según medida’ (‘más’, ‘menos’), estableciéndose así una relación de prioridad y posterioridad de lo atribuido. Si la razón analogada en los participados es una forma graduada pero propia hablamos de analogía de atribución intrínseca (la belleza relativa, finita, de la criatura remite a la Belleza absoluta, infinita, del Creador), mientras que si se encuentra propiamente en el primer analogado y en los derivados por denominación, entonces es extrínseca (la medicina es ‘saludable’ en la medida en que colabora a la ‘salud’ del hombre). Por otro lado, la historia ha conocido otro modelo, la *analogía de proporcionalidad* (aristotélica), que se define como una proporción de proporciones (1/2, 2/4, 4/8..., 16/32) y que también puede darse de dos modos diferentes: la proporcionalidad propia, que es la semejanza dada propiamente entre dos o más relaciones o proporciones (la relación de conocimiento que hay entre los sentidos y los objetos sensibles es semejante a la que hay entre el entendimiento y los objetos inteligibles); y la proporcionalidad metafórica, que se da cuando la razón análoga significada se realiza de manera propia en una de las relaciones mientras que en las otras lo hace metafóricamente (el vocablo ‘visión’ designa, de manera propia, la relación que hay entre el sentido de la vista y el objeto propio de dicho sentido, pero se aplica de manera metafórica para designar la relación que hay entre el entendimiento y algún objeto para referirse a la realidad). Podemos decir que en la analogía de atribución se incide más en el aspecto de *comunió*n entre los analogados (históricamente el suarismo se ha decantado por este modelo apoyándose en algunos aspectos de la concepción de Tomás de Aquino), mientras que la de proporcionalidad da más relevancia a la *semejanza* proporcional que existe entre las proporciones particulares (ésta fue la analogía defendida por Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano, destacando para el caso otros aspectos de la obra del Aquinate).

No siempre, empero, se ha querido confrontar radicalmente ambos procederes. Algunas concepciones igualmente tomistas han entendido que tanto la atribución como la proporcionalidad son momentos necesarios del despliegue del discurso analógico. Según este parecer, se asciende del efecto a la causa por la analogía de proporcionalidad propia para luego descender, una vez Dios ya ha sido afirmado, de la causa a los efectos por la analogía de atribución intrínseca. Con ello se da por implícito una *maior dissimilitudo* entre el Creador y la criatura que no empaña, con todo, la posibilidad de un cierto acceso racional a lo divino (FORMENT, E., *Lecciones de Metafísica*, op. cit., pp. 258-293).

[Para lo dicho, véase WEISSMAHR, Béla, *Ontología*, Barcelona, Herder, 1986, pp. 108-114; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ángel, *Tratado de Metafísica. Vol 1. Ontología*, op. cit., pp. 176ss.; COURTINE, Jean-François, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005;

oportuno concluir este capítulo poniendo en perspectiva metafísica alguna de las especificidades que dicho esquema conlleva teniendo en cuenta tales precisiones y consideraciones.

A) Todos los autores mencionados consideran, en mayor o menor medida, la referencia de Tomás de Aquino. En este sentido hay que decir que si bien existen estudios recientes que ponen de manifiesto un uso preeminente de la analogía de atribución en la obra del Aquinate <sup>549</sup>, no todos los tomistas consideran estas conclusiones terminantes <sup>550</sup>. Seguramente la referencia a Santo Tomás tenga su razón de ser en tanto en cuanto supone un modelo histórico de pensamiento metafísico relevante (aunque no menos complejo y, en ocasiones, hasta paradójico) para lo que se está poniendo en juego: la posibilidad de una Metafísica relevante que respete al ser más allá de una esencialización de tipo platónico-conceptual. En el “Epílogo” que cierra nuestra investigación retomaremos específicamente estas consideraciones para tratar de explicitarlas con algo más de detenimiento.

Asimismo, hay que retener que los autores citados se formaron en contextos suaristas, y aunque alguno ciertamente se muestre distanciado de ello (Rahner, por ejemplo <sup>551</sup>), o por lo menos lo maticen (el mismo Caffarena), no podemos dejar de reconocer en todos ellos una formulación de la analogía de atribución entendida como analogía de dependencia ontológica. Recordemos que para Suárez, *“la criatura es ente esencialmente por participación de aquel ser que existe en Dios por esencia y como en su fuente primera y universal, de la que se deriva a todos los demás cierta participación del mismo; por consiguiente toda criatura es ente en virtud de una relación con*

---

LONFAT, Joël, “Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à saint Thomas d'Aquin”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age*, 71 (2004), pp. 35-107].

<sup>549</sup> Clásico al respecto es el citado estudio de B. MONTAGNES (Cf. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, op. cit.) que muestra como en las obras de mayor síntesis tomista (ambas *Summa*, *De Potentia o el Compendium Theologiae*) el Aquinate opta por una analogía de referencia a un primero (Cf., pp. 80ss.). Otros importantes estudios al respecto son: FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Turín, Società Editrice Internazionale, 1950) y *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino* (Turín, Società Editrice Internazionale, 1960); GEIGER, Louis B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Paris, Vrin, 1942).

<sup>550</sup> “La investigación de Bernard Montagnes sobre la doctrina de la analogía del ente según Santo Tomás, con cuyas conclusiones estamos lejos de estar de acuerdo...” (Cf. CANALS, F., “Analogía y dialéctica”, art. cit., p. 80). Por otro lado, E. FORMENT se muestra favorable a una relativa preeminencia de la analogía de proporcionalidad en Metafísica (Cf. *Lecciones...*, op. cit., pp. 285-293).

Sabido es que el neotomismo trascendental nace en los círculos de la U. de Lovaina (Nöel, Raeymaeker), y dado que se ha detectado una predilección de la atribución como modo de ‘expresar’ la analogía, no deja de sorprendernos que el dominico Montagnes, cuyo libro nace de la tesis doctoral presentada en dicha universidad en 1962, converja con los círculos neotomistas al ensalzar la analogía de atribución también en Santo Tomás, coincidiendo ‘en espíritu’ con un método analógico de raigambre suarista. Con todo, no queremos explicar esta coincidencia en base a esta coyuntura, que bien podría resolverse como fruto del azar.

<sup>551</sup> *Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen*, op. cit., p. 47.

*Dios, a saber, en cuanto de algún modo participa o imita el ser de Dios; y en cuanto posee ser depende de Dios mucho más esencialmente que depende el accidente de la sustancia. Este es, por tanto, el modo de predicar el ente de la criatura por relación o atribución a Dios*"<sup>552</sup>. En nuestros autores, pues, debe prevalecer el uso de la causalidad final y ejemplar frente a la eficiente. La dependencia ontológica establecida se ilumina desde ese Infinito-Horizonte al cual tendemos, quedando la idea de creación radical y la relevancia de la causalidad eficiente a este esquema subordinadas. Por eso, y aunque no quisiéramos dar a entender que se niegue esto último, sí se detecta una interpretación de la participación en base a la ejemplaridad y finalidad -ésta última por estar incoativa en todo proceso *dinámico*-, que prevalece sobre la causalidad eficiente<sup>553</sup>. A lo largo del próximo capítulo volveremos sobre ello con un poco más de detenimiento.

B) Por otro lado, hay en todos ellos una fundamental concordancia en lo que concierne al punto de partida metodológico. Ya vimos como Caffarena situaba el punto de arranque en la experiencia radical que supone para sí mismo el hombre. A través de un andamiaje estructural mínimo planteaba la viabilidad de alojar dicha experiencia (metafísica) dentro del lenguaje humano, desarrollando así las posibilidades para un conocimiento metafísico. De este modo, la Metafísica, que es vivencia humana de 'sentido' (MF, 277), queda por su esencia circunscrita a las coordenadas de lo humano, por ello, y si bien podíamos hacer uso de la historia de la Metafísica y recuperar la palabra que por antonomasia transmite esa semántica enigmática de la realidad, 'ser' significa para él el *factum* humano de su propio proceso hermenéutico de la realidad.

Sin duda en los otros autores reseñados no se aprecia tal devaluación ontológica del *esse*, aunque sí la preeminencia de la senda intelectual para su acceso. Por eso cabría sopesar si la distancia entre sendas perspectivas es tan abismal como parece a primera vista, o si, puesto que el ser se da en primera instancia a través del juicio o la pregunta (se da en todo caso desde lo humano), la categoría última desde la que podemos pensar el ser, y por eso

---

<sup>552</sup> *Disputationes Metaphysicae*, XXVIII, 3, 16 [según traduce la clásica edición castellana de la obra de Ed. Gredos (Madrid, 1962)].

<sup>553</sup> Efectivamente, en el último libro de Lotz que hemos analizado brevemente, afirma el autor la relevancia del concepto de causalidad eficiente entendida como creación de la nada (*Vom Sein zum Heiligen*, op. cit., pp. 43ss.). Ya en su obra *Martin Heidegger und Thomas von Aquin: Mensch-Zeit-Sein*, (Pfullingen, Neske, 1975, pp. 180ss.) incidió en la concepción tomista de la noción parangonándola con la ontología finita de Heidegger.

propriadamente su ‘cerco’, es de alguna manera la subjetividad trascendental que *opera* en el juicio <sup>554</sup>, aquel *Yo pienso* que debe poder acompañar todas mis representaciones.

Piénsese por ejemplo en el planteamiento que de la existencia de Dios hace Lonergan, otro de los relevantes pensadores que siguieron (con matices) el método trascendental. Si bien cabe decir que este filósofo canadiense no fue un discípulo en ‘stricto sensu’ de Maréchal, citarlo en este contexto se justifica por la tematización del sujeto realizada por Kant como punto de partida (principio) para la filosofía, coincidiendo así en cuanto al método con el filósofo belga <sup>555</sup>. Para Lonergan –cuya magna obra es *Insight: a study of human understanding* (1957)- el punto clave de la afirmación del ente particular es también el juicio como tal, entendido como el sostener por verdadero dicho ente <sup>556</sup>. Se trata éste de un proceder en el que anida un deseo irrestricto de conocer, que, sin embargo, es refrenado por la capacidad limitada de nuestro conocer. De este modo, y dado que frente a la ‘idea’ de todo contenido de un acto de comprensión se hallará el ‘ser’, el ‘objeto adecuado’ a ese deseo de comprender, ‘la idea del ser’ resultará ser el contenido de un acto de comprender que aprehende todo acerca de todo. Con lo cual la aprehensión inteligible del ser, ya sea para afirmar su proporción (ente) o su plena trascendencia, se convierte en un a priori imprescindible e indubitable <sup>557</sup>.

Ahora bien, ¿qué significa exactamente *inteligible*? Según afirma, denota, ordinariamente, lo que es o puede ser comprendido, aunque en un sentido más profundo, significa el componente primario de una idea que es *idéntico* al acto de comprender. Pero si hay inteligibilidad en este sentido profundo, es decir, “*aquello que es aprehendido en tanto hemos comprendido*” <sup>558</sup>, también hay un acto de comprender con el cual éste se identifica, al cual

---

<sup>554</sup> Gustav SIEWERTH achacó a Maréchal no salir de la esfera trascendental en la afirmación del ser. De esta forma, el ser aparece como condición de posibilidad del juicio, y éste, en tanto que sinónimo de objetivación, pivota su propio dinamismo afirmativo en la tendencia constitutiva de la subjetividad finita (Cf. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln., Johannes Verlag, 1959, pp. 227-243).

<sup>555</sup> SALA, G. B., “Coscienza e intenzionalità in Bernard Lonergan”, en MELCHIORRE, V. (ed.), *Studi di filosofia trascendentale*, Milán, Vita e Pensiero, 1993, pp. 50-55. Aunque no por ello deja de haber discrepancias entre ellos, siendo la más relevante el valor mismo (objetivo) del conocimiento, que según Maréchal reside en la necesidad objetiva de un Absoluto para explicar el dinamismo, mientras que para Lonergan el valor objetivo del conocer no puede venir de un teorema metafísico (pp. 55-57).

<sup>556</sup> Michael VERTIN, “Maréchal et Lonergan”, en GILBERT, P. (ed.), *Au point de départ...*, op. cit., p. 456. Aun así, este autor señala al final de la exposición cinco diferencias entre ambos planteamientos, cuya raíz se haya en la consideración de la autoconciencia como retorno parcial de la intencionalidad sobre ella misma (Maréchal) o como experiencia interior no reflexiva –ni intencional – y, por ello, autopresencia no objetiva (Lonergan). (Cf., pp. 462-465).

<sup>557</sup> *Insight: A study of human understanding (Collected Works of Bernard Lonergan. Vol. 3*, Toronto, University of Toronto Press, 1992), pp. 657-669.

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 670 (trad. cast. cit.: *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, México/Salamanca, Universidad Iberoamericana de México/Ed. Sígueme, 1999, p. 745).

Lonergan califica de *espiritual*<sup>559</sup>. De esto se deriva que si Dios es *un* ser espiritual, ha de ser conocido mediante una aprehensión inteligente. Pero como estamos hablando de un Ser Primero, no hay comprensión previa a Él, luego Él mismo es comprendido totalmente en su propio acto irrestricto de comprender. Y puesto que eso *debe* ser así, su ser es Pleno. No puede haber carencia en Él porque de lo contrario debería darse una escisión entre su acto y su comprender<sup>560</sup> que exigiría, de nuevo, un acto previo que fuera su propio entender, y así sucesivamente.

Por cuanto se refiere a si la noción de ser es una o múltiple<sup>561</sup>, sostiene que Cayetano ha estado más pendiente de explicar la *unidad* de la noción de ser que la noción misma<sup>562</sup>, tomando así un sentido diferente a la metafísica de Santo Tomás. Para el Aquinate el ser es la *totalidad* de aquello que la inteligencia anticipa, por eso es el objeto de una orientación dinámica irrestricta<sup>563</sup>. De esta forma para Lonergan el proceso del conocer, en cuanto deseo irrestricto, es la noción de ser implicada en el espontáneo proceso cognoscitivo como aquello a lo que tiende en última instancia<sup>564</sup>. En otras palabras, una dinámica hacia la plenitud.

Pero este ‘razonamiento’ no disipa la posibilidad que Dios no sea más que un concepto, sino más bien lo contrario. El argumento ontológico no vale por falaz, afirma Lonergan, por lo que se impone una nueva manera de permitir la aseveración racional y razonable de Dios. ¿Cómo? Ya se ha dicho: *si lo real es completamente inteligible, Dios existe; es así que lo real es completamente inteligible, luego Dios existe*<sup>565</sup>. La clave reside en la factibilidad de la inteligibilidad completa de la realidad, esto es, en una inteligibilidad completa *realmente* dada y *actual*. Por eso afirma Lonergan que el método crítico no es otra cosa que la referencia última a lo Incondicionado<sup>566</sup>. Como dice Caffarena, si bien Lonergan (y Lotz) pretendieron con su método ir más allá de Kant, el propio Kant no está, en el fondo, tan lejos de ellos. Piensa nuestro autor sobre todo en las antinomias dinámicas, donde las dos posiciones pueden afirmarse al mismo tiempo según el punto de vista que adoptemos. Así, ‘Ser Necesario’ y la ‘Libertad’ sólo son inviables si se pretenden homogéneos con lo empírico, pero no en el ámbito *nouménico*. Por lo tanto, el problema no radica en la afirmación del Ser Necesario,

---

<sup>559</sup> *Ídem*.

<sup>560</sup> *Ibid.*, pp. 680ss.

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 696. En consecuencia, “*for if the real is being, then one must face the question, What is being? and as has been seen, the answer to that question includes the answer to the question, What is God?*” (*Ibid.*, p. 697).

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 708. Con todo, pervive el problema del ontologismo. Cf. *Infra*, Capítulo 12, Punto A-1.1.

que es naturalmente afirmado desde la cuarta antinomia, sino en no probarse precisamente que ese ‘Ser Necesario’ sea el ‘Ser Realísimo’<sup>567</sup>.

Ahora bien, también podríamos invertir el sentido de lo que dice Caffarena y pensar que Lonergan (y Lotz) no estaría tan lejos de Kant precisamente porque no consigue desembarazarse de la dificultad kantiana de pasar del pensar al ser, de la idea a la realidad, emergiendo así, paradójicamente, el núcleo problemático del argumento ontológico, que de una posibilidad se pasa a una *virtual* afirmación de realidad.

C) En efecto, si desde la finitud del hombre se salta a lo Infinito, lo Absoluto (o Dios, en un tono más ‘personal’), es porque lo finito nos empuja a afirmar lo Infinito para explicar su propio movimiento espiritual. Valga el ejemplo claro de Maréchal, quien con tal de solventar el problema del fundamento del sujeto cognoscente sólo puede ultrapasar la simple postulación del Ser Infinito a partir de la necesidad que la propia dinámica espiritual del hombre pone<sup>568</sup>. Dios viene *postulado* por una deducción a priori de su necesidad<sup>569</sup>. En consecuencia, pues, no puede extrañarnos que se hayan esgrimido sospechas de ontologismo acerca del alcance de este proceder<sup>570</sup>, como se ha hecho, por ejemplo, con la obra de Coreth.

Si bien es cierto que Coreth no acepta la validez existencial de tal argumentación, no deja de reconocer la eventual potencia discursiva que su núcleo metafísico, lo *máximamente* pensable, ofrece. Según mantiene, este argumento, que no es tan ingenuo como para pretender captar el misterio divino en sí, tiene su sentido más profundo en el descubrimiento de la apertura que supone el propio *intelligere* humano: en él se abre el sujeto al ser pleno como tal, que, en tanto que ‘pleno’, es real<sup>571</sup>. Por lo tanto el proceder de Anselmo (particulariza Coreth) bien “*puede entenderse por el dinamismo del acto real del pensar, que está orientado hacia algo Supremo, ‘quo maius cogitari non potest’*”<sup>572</sup>, porque en el fondo, a través de la pregunta, que supone ante todo un *querer-saber*, se llega a la necesidad de un Ser que

---

<sup>567</sup> Así lo mantiene en su reciente obra, *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión* (Madrid, Trotta, 2007), p. 348, nota 84.

<sup>568</sup> BRITO, E., “La critique de Maréchal par Siewerth”, en GILBERT, P. (ed.), *Au point de départ...*, op. cit., p. 391.

<sup>569</sup> “Dieu n’est donc toujours pour nous qu’une postulation de la pensée, dont la nécessité logique ne garantit pas l’existence réelle” (GILSON, É., *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Paris, Vrin, 1986<sup>2</sup>, p.153).

<sup>570</sup> “Un des points litigieux liés à la conception des motions naturelles, nous semble être le passage, implicite au niveau cognitif, de l’idée d’Être absolu à son affirmation” (Cf. DALLEUR, Ph., *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*, op. cit., p. 217).

<sup>571</sup> *Gott im philosophischen...*, op. cit., p. 101.

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 140 (trad. cast. cit.: p. 173).

se hace *evidente* por la intrínseca dinámica del ser <sup>573</sup>. Por eso, y a pesar de que algunos no vean en este despliegue una similitud con el argumento ontológico <sup>574</sup>, parece inevitable –también para ellos <sup>575</sup>– eludir la evidente afinidad con el idealismo.

En este mismo sentido se le ha achacado a Rahner que la identidad expuesta entre teoría del conocimiento y Metafísica, entre teoría de la verdad y ‘reino’ del ser, que hace que Dios aparezca como el fundamento último de la verdad y el hombre precisamente como su ‘oyente’, acarree que Dios sea afirmado desde un prisma no lejano al argumento ontológico anselmiano-spinoza-hegeliano, cuyo primado fundamental es la unidad última de ser y pensar <sup>576</sup>. Algo que también puede valer para el caso de Lotz. Si “*en el auténtico juicio (...) el ‘es’ se despliega enteramente, por cuanto allí está acuñada la posición y, con ello, el enlace de sujeto y predicado es referido al ser o al en sí significado*” <sup>577</sup>, es porque se lleva a cabo una cierta imitación de la visión divina, que tiene su expresión en la tendencia natural de la *mente humana* hacia el Ser Absoluto <sup>578</sup>. La aparente distancia respecto a Coreth en cuanto al punto de partida se acorta en la previa asunción necesaria de la Plenitud, pero no parece que pueda despegarse mucho de Kant en lo que se refiere al alcance último del judicar, al menos si eso se hace desde el ‘es’ del juicio humano. Por eso, sólo asumiendo trascendentalmente que lo que se judica *se judica bien* se alcanza puede asegurarse la veracidad del contenido de dicho juicio. Es decir, que como diría Caffarena, el presupuesto de lo *bien hecho* (‘sentido’) garantiza la extramentalidad de lo que afirmamos. Aunque precisamente tal presupuesto es el que debe ser debatido, porque no queda claro que el juicio diga lo que es. Si así fuera, el propio Kant, y por ende Caffarena, debería asumir también que lo Absoluto, en virtud de su necesidad explicativa de nuestra condición (para el caso de Lotz, condición judicativa), ‘es’. Y sin embargo, Kant solventa dicha necesidad reduciendo su valor ontológico a lo meramente heurístico.

---

<sup>573</sup> SALVATIERRA, Ángel María, “Último principio metafísico de la prueba de Dios según Emérico Coreth SJ”, *Scriptorium Victoriense*, XV (1968), p. 281.

<sup>574</sup> “Más bien hemos de decir que el conocimiento de Dios no es apriórico, sino aposteriórico. Lo que tenemos es un conocimiento inmediato de la necesidad del ser, que nos lleva a afirmar la existencia del ser infinito de Dios como trascendente y distinto de todo ente finito”, *Ibid.*, p. 282.

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>576</sup> FABRO, C., *La svolta...*, op. cit., pp. 211-212.

<sup>577</sup> Así lo mantiene en la entrada ‘Juicio’ del *Diccionario de Filosofía* de Walter Brugger (trad. castellana: Barcelona, Ed. Herder, 1983, p. 324), donde ‘posición’ es la traducción, ajustada, del término ‘*Setzung*’ (*Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg im B./Basel/Wien, Herder, 1981, p. 426). Ya en *Das Urteil und das Sein* afirmaba: “*Dem Urteil ist es nämlich eigen, als seiend zu setzen, indem es aussagt, dass etwas ist oder nicht ist*” (op. cit., p. 47), y en este sentido, “*das Setzen im Urteil bedeutet nicht ein über das Sein hinausliegendes, zu ihm hinzutretendes Neues, sondern ist das Sein, insofern es sich im Urteil zu seinem Abschluss oder ganz zu seinem Selbst gebracht hat*” (*Ibid.*, p. 66).

<sup>578</sup> *Diccionario de Filosofía* (trad. cast. cit.), p. 325.



En el desarrollo de la “Experiencia Metafísica” de Lotz -tercer estadio de la experiencia trascendental- se puede apreciar con mayor claridad lo dicho. Concretamente en dos de los tres ‘puntos de vista’ en la que se explicita -el de la Verdad y el de la Bondad (dejemos por ahora el primero de ellos, el camino del Ser <sup>579</sup>)- y en los cuales se repite el esquema básico de la anticipación incoativa de lo Absoluto en lo relativo.

Por el camino de la Verdad –que para Santo Tomás es a *lo* que *tiende* el conocimiento <sup>580</sup>, por lo que queda vinculada al conocimiento (mientras que el bien queda vinculado al apetito) <sup>581</sup>- se descubre que la identidad ‘quebrada’ de la verdad humana (no-idéntica) contiene ya la referencia a la Primera Verdad, o Verdad Subsistente, que está libre de toda no-identidad <sup>582</sup>. Así, a pesar de estar ceñidos a lo fenoménico y a lo relativo nuestro espíritu tiende naturalmente a la identidad pura <sup>583</sup>. Una tendencia que, aunque no asegure la apropiación de dicha Primera Verdad por parte del espíritu humano, sí da noticia del movimiento de constante trascendencia (motor) que apunta incesantemente a la Verdad <sup>584</sup>. El influjo de San Agustín es evidente, como lo hace notar el propio Lotz –aunque con unos tintes más ontológicos que lógicos <sup>585</sup>.

Dicho influjo se reconoce todavía con más presencia en el camino de la Bondad. Dado que nuestra voluntad está orientada hacia el Bien, dice Lotz, su apetito no se sacia hasta su total posesión. Por eso la voluntad es radicalmente diferente a la complacencia, porque ‘busca’, va ‘hacia delante’, y como tal es activa, mientras que la segunda es esencialmente pasiva <sup>586</sup>. El camino hacia la Bondad parte ineludiblemente de las bondades diseminadas en la Creación porque algo es bueno en la medida en que *participa* de las *perfecciones* del ser; luego debe haber una Primera Bondad que sea el Origen Último (causa eficiente, ejemplar y final) de lo ente <sup>587</sup>. Este tránsito ascendente comporta, empero, una experiencia profunda de desengaño, que es consecuencia natural de cualquier dialéctica dinámica que parta de un espíritu finito. Ahora bien, ¿la posibilidad de lo Infinito asegura su realidad? Para Lotz, “*si algo meramente posible que no es sin más real denota finitud, en el ámbito de lo infinito la posibilidad implica sin más realidad o en la negación de la realidad está implícita necesariamente la negación de la posibilidad. En una palabra: lo infinito es o real o imposible*” -aunque advierte que “*no pasamos a la*

---

<sup>579</sup> En nuestro “Epílogo: ser (im)propio, Origen y analogía” (Punto 2.1, apartado C) viene recogido.

<sup>580</sup> *Summa Theologiae*, I, 16, 1.

<sup>581</sup> *Ibid.*, I, 16,4.

<sup>582</sup> *Transzendente Erfahrung*, op. cit., pp. 199-200.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>584</sup> *Ibid.*, pp. 206-207.

<sup>585</sup> “Das Aufleuchten des Seins ist die unerlässliche Wurzel dafür, dass Identität überhaupt geschehen kann und sich dann auch tatsächlich in der Identität mit dem Seienden ereignet” (*Ibid.*, p. 201).

<sup>586</sup> *Ibid.*, pp. 214-215.

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 217.

realidad a partir de meros conceptos, sino que de la realidad de nuestro apetito pasamos, a través de la posibilidad del bien infinito, a su realidad”<sup>588</sup>. Por eso insistimos: pasar de lo posible a lo real sin recurrir al ‘puro’ argumento ni tampoco a un juicio sintético extrínseco exige, como previa, una proclamación del ‘sentido’ como fundamental y último punto de apoyo metafísico para la superación de la aporía ontologista; esto es, *no puede ser* que el hombre esté mal hecho<sup>589</sup>.

D) También el proyecto de Caffarena pivota fundamentalmente en la asunción de la orientación última del hombre al Bien Infinito, porque el *“cometido esencial de una metafísica del sentido no es la constatación de lo contingente como lo que simplemente ‘está-arrojado-abí’ y su conocimiento, si se quiere, en su dimensión ‘transfenoménica’, sino la afirmación de lo contingente como ‘bueno’”*<sup>590</sup>. Tanto es así que hemos visto como aboga por una dialéctica que asciende desde lo mundano a lo no-mundano, desde lo relativo a lo en sí. También Platón afirmó que, *“empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí”*<sup>591</sup>.

Aunque es evidente que el resultado de Caffarena es mucho más problemático y ceñido al alcance fenoménico del conocer humano, y sin menospreciar por ello el peso que en su postura pueda tener la aplicación de la analogía de proporcionalidad, lo cierto es que la metodología atributiva (de corte platónico) se impone precisamente porque desde lo finito se pretende afirmar, aunque sólo problemáticamente, lo *in-finito*. Pero una preeminencia otorgada a la atribución compromete de raíz el valor del alcance cognoscitivo de Dios, pues en efecto, esta analogía por sí sola no da noticia sobre la existencia del Absoluto. *“El problema de la analogía sólo se suscita cuando ya se ha demostrado la existencia de Dios y de sus excelencias infinitas”*, dice el suarista J. Hellín<sup>592</sup>. A lo sumo establece la necesidad de

---

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 224-225 (trad. cast. cit.: p. 221).

<sup>589</sup> Este punto analítico tiene como necesario complemento los epígrafes A-1. “La identidad trascendental de ‘ser’ y ‘conocer’” y su subapartado A-1.1. “Identidad trascendental, subjetividad trascendental y realismo (a propósito de la crítica de Cornelio Fabro a Karl Rahner)” de nuestro Capítulo 12.

<sup>590</sup> MANZANA, J., “Una metafísica...”, art. cit., p. 197.

<sup>591</sup> *Banquete* 211 c-d, según la edición castellana de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández, y Emilio Lledó Iñigo (Madrid, Ed. Gredos, 1997, p. 264).

<sup>592</sup> HELLÍN, J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, Editora Nacional, 1947, p. 12.

postularlo ‘gratuitamente’<sup>593</sup> para comprender el ente en su ‘finitud’ constitutiva y modal, abocándose irremediabilmente a una metafísica ‘óptica’ que explicaría el ente mundano en virtud de otro ente, si se quiere supramundano<sup>594</sup>. Desde esta óptica se justifica el porqué de las sospechas de ontologismo que sobre autores como Coreth han defendido la atribución intrínseca como ‘auténtica’ analogía. Eso también explicaría el sentido de las reflexiones de Caffarena, que, ateniéndose al cerco trascendental y la no evidencia *real* de lo in-finito en el proceso atributivo, entiende el discurso sobre lo Absoluto como un ‘paso al límite’ de las capacidades humanas. Porque en coherencia con su concepción del *ser como interpretación* que hemos visto en la primera parte<sup>595</sup>, el *esse*, precisamente por constituirse como horizonte de in-determinación y de in-concreción [y por ello menos real que los entes, (MF, 377)] es asimismo apertura ideal a lo Infinito. Por eso el “*Ipsum Esse Subsistens es una afirmación de trascendencia [...] No es un ente (...) Tampoco es, por otra parte, el ser en su característica infinitud simplemente ideal de ‘horizonte’ –inexhaustible, pero solo por su índole abstracta y no real (...). La realidad de lo Absoluto que así significamos en esa afirmación-límite es tan heterogénea que no es connumerable*” (MT, 314).

Caffarena es, en este sentido, más respetuoso y consecuente con el método crítico que el resto de pensadores trascendentales, porque según Kant “*el ser supremo se queda, pues, en mero ideal del uso meramente especulativo de la razón, aunque sea un ideal perfecto, (...) cuya realidad objetiva no puede ser demostrada por este camino, pero tampoco refutada*”<sup>596</sup>. Sólo la asunción de la deontología kantiana y la *praxis* de la propia dinámica del espíritu práctico ofrecen una justificación trascendental de la realidad de lo Absoluto, que dicho al modo de Caffarena significa: *afirmo –asumo– que la vida tiene sentido, luego...* Quizás por ello diga Wolfhart Pannenberg el uso –teórico– del método trascendental en un pensamiento de cariz tomista -como es el caso de Maréchal, Rahner, Lotz o Coreth- ‘obliga’ a ir más allá de lo que el propio método permite (como es afirmar lo Absoluto, según nos parece, de un modo no lejano al ontologismo de lo máximo de San Anselmo<sup>597</sup> -en cuanto a su

<sup>593</sup> FORMENT, E., *Lecciones de Metafísica*, op. cit., p. 289.

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>595</sup> Cf. Capítulo 5, Punto B.

<sup>596</sup> Traducción propuesta por Pedro Ribas (ed. cit., p. 530) de *KrV*, A 642/B 670.

<sup>597</sup> “*Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re*”. (*Proslogion*, cap. II). Es decir, es la cuestión de la Necesidad la que late tras la aseveración anselmiana, aunque vislumbrada desde un prisma predominantemente neoplatónico, ya que “*la existencia necesaria se califica (...) por ser algo mayor o superior a la existencia contingente*” (Cf. ÁLVAREZ, Antonio, *Las pruebas de la existencia de Dios en el ‘Proslogio’ de San Anselmo*, op. cit., p. 212).

conceptualización *existencial*- y al ontologismo de la perfección de Descartes <sup>598</sup> - en cuanto a su determinación *existencial*) <sup>599</sup>. Consecuentemente, prosigue Pannenberg, o bien podemos dudar de los logros que dichas disquisiciones nos aportan, precisamente por rebasar su propio sistema (dudas de *principio*), o bien plantearnos transferir dicha metodología a otras esferas del pensamiento <sup>600</sup>.

Piénsese por ejemplo en Lotz: si el ser es ‘posición’ (lógica), no puede ser al mismo tiempo plenitud (onto-lógica). Y si lo es, significa que el ser del juicio (*esse commune*) <sup>601</sup> aprehende de algún modo el ser subsistente (*esse subsistens*) <sup>602</sup>, luego transgrede el límite trascendental. Porque además si bien es cierto que Lotz, apoyándose en la ‘doctrina de la creación’, diferenció el ser común del ser-mismo <sup>603</sup> -quizás persiguiendo lo mismo que Suárez, a saber, permitir la autonomía del ente finito <sup>604</sup>-, no lo es menos que ya en el juicio afirma la presencia atemática de la plenitud (omniperección) del ser, luego el *esse commune* refleja fielmente la Plenitud, o como mínimo, el tránsito hacia ella. Y si eso es así, significa que lo lógico lleva en sí de algún modo la plenitud de lo ontológico, lo que supone, además de una cierta identidad o ‘participación’ del *esse commune* y el *subsistens*, abrir la puerta a una posible *formalización* del ser <sup>605</sup>.

---

<sup>598</sup> “Au lieu que, reuenant a examiner l’idee que i’auois d’vn Estre parfait, ie trouuois que l’existence y estoit comprise, en mefme facon qu’il est compris en celle d’vn triangle que ses trois angles sont efgaux a deux droits (...) Dieu, qui est cet Estre parfait, est ou existe, qu’aucune demonstration de Geometrie le scauroit efre” (*Discours de la Méthode*, en *Oeuvres. Vol VI, Discours de la Méthode et Essais*, ADAM, Ch., TANNERY, P. (eds.), Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1965, p. 36).

<sup>599</sup> Hay que notar que, en efecto, ambas modalidades del argumento ontológico difieren en tanto en cuanto en la anselmiana no hay todavía un protagonismo epicéntrico de la ‘perfección’. Dice P. GILBERT, que “*la forme cartésienne de l’argument n’est pas anselmienne; l’idée de ‘parfait’ n’intervient pas en effet dans le Proslogion, comme nous aurons encore l’occasion de le dire; le glissement de l’id quo maius au ‘parfait’ est indicatif du changement moderne de mentalité*”. [*Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l’homme*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana (Analecta Gregoriana, vol. 247), 1990, p. 52, nota 6].

Por otra parte, es sabida la centralidad de la fe como punto de partida del discurso anselmiano (*fides quaerens intellectum*), motivo por el cual se ha puesto en duda que se trate de una ‘argumentación’ filosófica [Cf. BARTH, K., *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München, Kaiser, 1931].

<sup>600</sup> *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, pp. 8-9.

<sup>601</sup> “Davon heben wir das Sein-selbst (ipsum esse) ab, das allem, was auf irgendeine Weise ist, gemeinsam zukommt und deshalb auch das gemeinsame Sein (esse commune) heisst” (*Transzendente Erfahrung*, op. cit., p. 103). “Erweist sich das Sein-selbst als der all-umfassende Horizont” (Ibid., p. 178).

<sup>602</sup> “Das subsistierende Sein stellt sich nämlich als *der Ur-quell* dar” (Ídem.).

<sup>603</sup> Ibid., op. cit., p. 155.

<sup>604</sup> Suárez sustituye el axioma tomista del movimiento por el de que *todo lo hecho es hecho por otro* (*Disp. Met.*, XXIX, I, 20) pretendiendo preservar, quizás, la autonomía –molinista- del ente finito [FERNÁNDEZ BURRILLO, Santiago, “Suárez y el ontologismo”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 20 (1993), p. 240)].

<sup>605</sup> Dice John F. WIPPEL en las conclusiones de su magno estudio sobre la metafísica de Santo Tomás: “*even so, it is not esse commune but ens commune or being insofar as it is being that constitutes its subject*” (de su metafísica). “*Hence it would not be correct to describe its subject as existence in general*” (Cf. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, The Catholic University of America Press, 2000, p. 593).

Por otro lado, la afirmación de Pannenberg confirma que el fenomenismo que mantiene Caffarena en su teoría ‘interpretacionista’ se acota mejor a la metodología trascendental que asume. Pero también que dicho método –al menos tal y como se ha defendido hasta ahora– plantea importantes dificultades para una afirmación ontológica del mundo y del alcance de nuestro discurso metafísico, ya que en él la analogía queda trascendentalmente referida a *la idealidad de un paso al límite reclamador de lo simbólico para nuestra interpretación de la realidad*.

E) Caffarena no ha estado trabajando solamente en torno a una teoría de la analogía, sino que ha dado relieve a toda una teoría del *ser*. La Metafísica, que no goza precisamente hoy de la mayor de las simpatías, sólo tendrá sentido si se presta, sin recelos, a afrontar las cuestiones fundamentales de la existencia, entre las cuales, obviamente, está la del misterio del ser. Por eso todos los autores aquí mencionados dedicaron toda su prolija vida intelectual a ello, haciendo manifiesta la necesidad siempre actual de desentrañar su sentido. Concluimos el largo periplo llevado a cabo con una cita del propio Caffarena, extraída de su tesis doctoral *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*<sup>606</sup>, que nos ayuda a glosar, anacrónicamente, lo mucho que aquí hemos dicho de su *Metafísica Trascendental*. Dice:

*“En Éste ,” el Ser Subsistente*<sup>607</sup>, *“por contraste con la doble composición del contingente-finito, hay una doble identidad (Necesidad e Infinitud). El problema que esta duplicidad y la no convertibilidad nocional podría crear, se resuelve prevalentemente en el sentido Infinito-Necesario, por cuanto la Necesidad existencial no puede faltar a la Infinitud: una evidencia implícita en la prueba de Dios agustiniana (que no excluye la recíproca aviceniana, Necesidad-Plenitud).*

*También es una dialéctica platónico-agustiniana, argumento de eminencia o causalidad ejemplar, la que impulsa prevalentemente, desde la tensión que crea la reducción a límite del ser de esencia en el ente de experiencia, hasta el Ser Subsistente, Infinito. Más que la otra, aviceniana, que aprovecharía la tensión que crea la contingencia. Contra todos los argumentos de este tipo (eficiencia) mantuvo Enrique cierto recelo, por su vecindad con el argumento aristotélico del movimiento, reputado ‘físico’.*

---

<sup>606</sup> Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana (Analecta Gregoriana, vol. XCIII), 1958.

<sup>607</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 157-180, donde estudia los conceptos de ‘Plenitud’ y ‘Actualidad’ de la noción enriqueniana del *Esse Subsistens*.

*Esa preferencia puede bien ser índice de la mayor substantividad de lo agustiniano en Enrique. Es en realidad el ‘irrequietum cor’, el espíritu humano con su constitutiva insaciabilidad por nada finito, el íntimo resorte del argumento de eminencia (imposibilidad de juzgar de lo finito con otra medida que lo Infinito), que muy comprensiblemente se empareja por eso con un argumento de causalidad final. La atracción del hombre por el Infinito se actualiza ante la presentación insatisfactoria de lo finito”<sup>608</sup>.*

---

<sup>608</sup> *Ibíd.*, p. 247.

## CAPÍTULO 11

### EL 'SISTEMA' DE LA PARTICIPACIÓN

Si la 'analogía del ser' halla sus raíces semánticas en la participación (Fabro), a toda teoría del proceso dialéctico de nuestro decir analógico sobre lo Absoluto debe antecederle una clarificación de la estructura ontológica que la sustenta. Pero Caffarena dedica a ello sus últimos esfuerzos de MT, dando a entender así que su exposición parte de una decisiva *inversión* del orden ontológico. Veremos en qué sentido.

En este apartado, abordamos conjuntamente los capítulos cuarto y sexto de MT, ya que, como hemos dicho, constituyen una misma unidad temática. En primer lugar nos detendremos en el cuarto, donde repasa el autor los sistemas metafísicos más relevantes que la historia nos ha legado como explicación de lo 'real'. Tras ello, atenderemos lo que el mismo Caffarena nos dice en el sexto acerca de su comprensión de la 'doctrina' de la participación.

#### A- ELEMENTOS PARA UN SISTEMA METAFÍSICO

El capítulo cuarto, que antecede al que acabamos de analizar (analogía), se hace eco de los sistemas especulativos más representativos que han intentado desentrañar la complejidad última de la existencia (MT, 203). Se trata de un primer eslabón aclaratorio que anticipa lo que Caffarena abordará posteriormente: una perspectiva global ('sistema') de la realidad' que ofrezca acomode 'ontológico' al discurso de la analogía construido, y que en su caso será deudor del condicionamiento copernicano trascendental y, por lo tanto, acotado a la modestia especulativa que exige todo 'interpretacionismo' (MT, 205).

Dicho intento deberá lidiar, además, con la constante tentación humana de aprehender lo Infinito -que paradójicamente no conseguiría otra cosa que finitarlo-, de modo que toda contraposición de lo 'uno con lo otro' sólo saciará, si acaso, nuestro ansia de unificar (someter) la realidad, pero no la explicitará en su complejidad ontológica (MT, 206-207). Así, valora favorablemente Caffarena aquellos pasajes del hinduismo advaita (no dual) que superan la contraposición de lo humano (finito) y lo divino (infinito), o los del

neoplatonismo (Plotino) que sugieren la viabilidad de “*una interpretación que conjugue Trascendencia e Inmanencia*” (MT, 213). De la Edad Media, en cambio, denuncia la ingenuidad de algunos de sus univocismos antropomórficos que ‘expresaban’ la realidad de Dios, y eso a pesar de la basta y rica herencia cultural recibida. Algo que también vale para la teología ‘científica’ de Santo Tomás, de la que sin embargo podemos recuperar el proceder de la analogía, entendida, según hemos visto, como paso al límite y modelo de superación de los lazos del antropomorfismo (MT, 215).

De hecho la referencia a Santo Tomás anticipa algo de lo que Caffarena nos dirá en el capítulo 6 de su MT. Según entiende, el neoplatonismo dialéctico de la analogía tomista se compagina con la doctrina bíblica de la creación de las criaturas, pasando así la participación platónica a leerse desde el prisma de la *acción original y originante* de Dios. Pero que ‘*todo lo finito participe de lo Absoluto*’ es algo que se sabe sólo ‘desde’ y ‘por medio de’ la analogía del ser entendida como paso al límite (MT, 214). Es decir, que el sistema de la realidad queda explicado por el uso dialéctico de la analogía (método), y no viceversa, como en Fabro, donde la analogía era la que explicitaba la realidad ontológica previa. Puesto que la analogía es para Caffarena el método para decir algo de lo Absoluto, que en tanto que modo atributivo desemboca forzosamente en lo ideal, la participación no será otra cosa que un paso más en consonancia con esa trascendentalidad, de manera que el resultado final deberá acotarse a los límites del *interpretacionismo*. Por eso toparemos de nuevo con el cerco conceptual que todo constructo ideal-veritativo impone para un alcance no meramente esencialista (o no existencial) de la Metafísica<sup>609</sup>.

Por otro lado, dedica también Caffarena unas densas y brillantes páginas a Hegel. Una atención que se justifica porque “*es, sin duda, el mayor y más logrado esfuerzo por hacer viable un monismo*” (MT, 219), y, por lo tanto, piedra de toque para todo planteamiento serio al respecto. Más allá de compartir su no-estricta separación entre la fe y la razón natural, y por lo tanto su alejamiento del radicalismo fideísta (MT, 221), entiende Caffarena que Hegel propone una filosofía del Absoluto que revierte el giro copernicano kantiano (MT, 225). Una nueva orientación fundamental de la que sonsacará Hegel una dialéctica entre finitud e infinitud, ceñida a unos parámetros metafísicos monistas, que denunciará la ‘mala infinitud’ que surge de oponer la criatura al Absoluto o viceversa: lo Infinito, si lo es, debe englobar dinámicamente a lo finito (MT, 228-229) en una unidad que, con todo, nunca será estática

---

<sup>609</sup> Nos recuerda Egido que Caffarena “*retendrá siempre, de algún modo, esa peculiar ‘conciencia de constructo’, tan propia del suarismo*” (Cf. “*Tradición metafísica...*”, art. cit., p. 499). En efecto, afirma Caffarena en *Metafísica Religiosa* que “*decir ‘Metafísica’ – en este caso refiriéndose específicamente a la posibilidad de una Metafísica Religiosa – no excluye en ningún modo el carácter crítico, pero sí le subraya el aspecto de constructividad*” (op. cit., p. 289).



(MT, 230). Pero precisamente por ello, advierte Caffarena que hay en Hegel poco lugar para la auténtica Trascendencia, ya que su Absoluto aparece finalmente como una red circular (una infinitud que deriva en finitud desplegada y que torna a sí misma tras un proceso dialéctico que se concibe como la escisión que supone el darse *para* sí mismo) y dinámica de relaciones que demanda ser-con-el-mundo (MT, 231). Hay un desequilibrio que desplaza a la Trascendencia en favor de la Inmanencia (MT, 233).

Lo que sí es cierto es que después de Hegel ya no puede haber más concesiones a la ‘mala infinitud’; toda Trascendencia que sea simplemente ‘lo otro’ del mundo deviene ‘mala trascendencia’ (MT, 234), puesto que se finita. Se impone así un replanteamiento de la cuestión a la luz de lo ya conseguido hasta aquí. Para Caffarena “*el lenguaje humano no está, ciertamente, hecho para expresar lo Absoluto*” (MT, 235), por eso primero debe dilucidarse qué método se ajusta más a la empresa como a nuestras limitaciones. Una vez establecido que éste no es otro que el ‘tempo’ dialéctico de la analogía, hay que saber que en modo alguno puede transferirse al Absoluto, dado que se trata de un esquema interpretativo estrictamente humano de la dinámica de lo real (MT, 245)<sup>610</sup>. Hecha esta apreciación ya se puede pasar a esclarecer el sustento ‘ontológico’ que permite afirmar la imbricación de lo Absoluto en lo relativo.

## B- LA PARTICIPACIÓN COMO INTERPRETACIÓN DE LO REAL

Las posibilidades para la constitución de un ‘sistema’ deben, pues, acoplarse al modelo copernicano *interpretacionista* hasta ahora desplegado, a la siempre problemática afirmación conceptual de lo Absoluto y a la dialéctica como proceso insustituible para su consecución (MT, 293). Ahora bien, si la teoría de la participación es el aspecto real de la unidad del ser (así como la analogía lo es en lo conceptual)<sup>611</sup>, deberá enfocarse no sólo desde la causalidad ejemplar, sino también desde la eficiente. Sin embargo Caffarena incide desde el principio de su exposición la preeminencia de la ejemplaridad que conlleva la ‘teoría de la participación’ –fundamentalmente platónica– (MT, 296). Dice que “*si ha de construirse algo así como un sistema metafísico*”, y “*si la noción de ‘participación’ ha de servir para expresar esa relación sistemática, será por aquel aspecto en el que hereda la tradición del Pseudo-Dionisio*”, para quien “*el mundo de lo finito que conocemos se estructura jerárquicamente en grados descendivos que imitan, desde lo*

---

<sup>610</sup> Como de hecho ya su MF advertía (véase nuestro Capítulo 6, punto B).

<sup>611</sup> “La structure de l’analogie et celle de la participation sont rigoureusement parallèles, elles se correspondent comme l’aspect conceptuel et l’aspect réel de l’unité de l’être” (MONTAGNES, B., *La doctrine de l’analogie...*, op. cit., p. 114).

*más perfecto hasta lo menos perfecto, la realidad absoluta de Dios*” (MT, 298). De este modo, será la vertiente ejemplar de la participación y no la eficiente la que siempre será nombrada en primera instancia <sup>612</sup>, y aunque ciertamente reclame Caffarena tener en cuenta la dependencia eficiente y la orientación final para una visión más completa de la causalidad (MT, 299), en coherencia con el esquema atributivo desarrollado en su teoría de la analogía, que recordemos hacía prevalecer el aspecto Infinito de lo real (Valoral), debe *interpretar* la participación en primer lugar como un fundamental esquema de imitación preñado de una causalidad final motriz –sin que eso excluya, repetimos, poder dar relevancia a la eficiencia causal. Si no fuera así, una eficiencia estricta exigiría poner la proporcionalidad en primer lugar del orden causal (diferencia existencial, ‘creatural’) <sup>613</sup>, o, por lo menos, interpretar la atribución como ‘participación de existencia’, algo que parece incompatible con una visión interpretacionista del ‘ser’ y la realidad (MT, 300) <sup>614</sup>. Por ello,

*“Cuando para comprender cómo todo imita a lo Absoluto de alguna manera tengamos que representarnos al ente participado como un ‘compuesto’ de ser (en lo que imita a lo Absoluto) y taleidad (en lo que se diversifica), no podremos figurarnos la taleidad sino como un despliegue de las riquezas mismas del ser, y, por tanto, imitación también ella de lo Absoluto”* (MT, 302).

Pero hay que tener en cuenta que llevar a cabo un despliegue del esquema de la atribución comporta el consiguiente *“peligro de romper la simplicidad y con ello la Infinitud de lo Absoluto”* (MT, ídem), precisamente por tener por ‘estricta semejanza real’ dicha ejemplaridad. Por eso si se buscara una reivindicación más eficiente del esquema atributivo deberíamos acudir, según Caffarena, a Suárez y a su preferencia nominal por la dependencia, dado que la noción estrictamente tomista de la participación pone más el acento en la causalidad

---

<sup>612</sup> Como así se observa, por ejemplo, en la tesis que glosa todo el contenido del capítulo: *“afirmando dialécticamente lo Absoluto como ‘Ipsum Esse Subsistens’, su relación con el mundo puede definirse como de ‘participación’, desbordando el significado lingüístico-interpretativo más obvio; lo cual equivale a sintetizar elementos de causalidad ejemplar, eficiente y final, más allá de su significado categorial”* (MT, 321).

<sup>613</sup> *“L’analogie de proportionnalité, chez l’Aquinat, concerne la réalité des étants en leur acte d’être”* (Cf. GILBERT, P., *La patience d’être. Métaphysique*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996, p. 104).

<sup>614</sup> En el “Epílogo” de nuestra investigación abordaremos la cuestión de la participación existencial. Será en el marco de una discusión del método. De todos modos, anticipamos ya que en caso de que pueda darse una ‘participación’ existencial bajo un modelo atributivo, cabría pensar a fondo si esa existencia no está de algún modo cuantificada o *intensificada*.

ejemplar (MT, 303) <sup>615</sup>. Para Caffarena Suárez también hace un uso estricto de la fórmula ejemplarista de la ‘participación’ pero desde una “*preferencia dada a la causalidad*” (MT, 304), lo cual no significa, sin embargo, un rechazo total a la participación como tal (Ibid., nota 14). Es decir, queda clara la no estricta convergencia de causalidad eficiente y participación (en tanto que semántica *imitationis*).

Glosando lo mucho que en estas densas páginas dice, propone nuestro autor *dinamizar* la participación tomista, reinterpretándola no ya como algo estático sino como la expresión del perpetuo progresar del ente en pos del ser (MT, 307). No cabe duda de que hay que asumir la crítica kantiana que acusa al modelo causal aristotélico de no poder ser aplicado con rigurosidad (literalidad) a lo Absoluto, so pena de ontificarlo (MT, 305) y reducirlo a las leyes fenoménicas. Pero en todo caso, para Caffarena la participación pasa a ser *otra* comprensión del ritmo ascendente de la analogía, reduciéndose el valor real de ésta y pasando a formar parte del despliegue hermenéutico de una subjetividad reivindicada exclusivamente desde el giro copernicano.

Es de este modo que queda abierta la senda para una explicitación de la relación que debe darse entre lo Infinito y lo finito, la cual, si quiere respetar tanto la inmensidad de lo primero como la libertad de lo segundo, no podrá alejarse de las posiciones no cosificadoras de la divinidad y cercanas al panenteísmo de Tillich, Robinson <sup>616</sup> y Duméry (MT, 310-312). Entre otras razones porque el proyecto de Robinson consistió fundamentalmente en la popularización de lo que Tillich bautizó como la búsqueda del fondo de nuestro ser <sup>617</sup>, una perspectiva de afrontar la cuestión de lo Absoluto que lo buscaba no ya ‘hacia fuera’ <sup>618</sup> sino desde el convencimiento de la *presencia íntima* de éste en toda persona (una forma de pensar lo divino que para Caffarena tiene más de kantiana-fichteana que de krausiana <sup>619</sup>). ‘Presencia’ que debe quedar siempre más allá de toda

---

<sup>615</sup> Un poco más adelante, sin embargo, sí reconoce en Tomás el reclamo de atender, junto a la ejemplaridad, la relación de dependencia radical –ontológica- eficiente (MT, 316).

<sup>616</sup> El libro-homenaje realizado al también jesuita Alfonso Álvarez Bolado contiene una interesante aportación de Caffarena al respecto [“Todavía un retorno más a *Honest to God*”, en QUINZÁ LLEÓ, X. y ALEMANY, J. (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S.J.*, Madrid, UPCO, 1999, pp. 223-236]. Para Caffarena, todavía ‘hoy’ –por entonces 1999, pero perfectamente asumible en la actualidad-, tiene vigencia la ‘revisión’ robinsoniana, más si cabe por el ambiente ‘secular’ de nuestro contexto específico (p. 234). Dice: “*he tenido y tengo por actual lo más sustancial de Honest to God: con la actualidad no de una moda accidental de los movidos años sesenta, sino de un redescubrimiento de algo a lo que antaño llegaban los pensadores cristianos y que, en nuestra cultura en que se ha hecho ambiental la Ilustración, se hace más universalmente necesario*” (p. 236).

<sup>617</sup> Su famoso *Honest to God* realizó esa divulgación. Aquí nos referiremos a él en su versión catalana (*Sincer envers Déu*, Barcelona, Ariel, 1966). Para lo dicho, véase la p. 56.

<sup>618</sup> Ibid., p. 72.

<sup>619</sup> “Desde la certidumbre prevalente del hombre y su mundo y en fuerza sobre todo de la exigencia moral, se postula una referencia al Absoluto como simple límite aceptado en fe” (*El teísmo moral de Kant*, op. cit., p. 159, nota 96).

reducción cosificadora –incluso de una ‘ultimidad’ de las relaciones personales, que acarrearía transformar la teología en antropología (Feuerbach)<sup>620</sup>– y que es la única que puede colmar en última instancia los anhelos humanos de Trascendencia<sup>621</sup>. Desde esta óptica para Robinson sólo hay una opción: volvernos al fondo de las cosas e investigar si esa profundidad de ser es una realidad o una mera ilusión<sup>622</sup>, es decir, la *realidad* fundamental y última de lo que ‘hay’ o la *idealidad* explicativa de una necesidad epistemológica.

### C- PANENTEÍSMO COMO APORÍA ‘IDEAL’

Como bien dice Caffarena, desde sus tesis “*la fórmula panenteísta resulta difícilmente evitable*” (MT, 317). Se trata de una perspectiva que se impone en la obra de nuestro autor<sup>623</sup> por suponer una defensa de la Trascendencia respetuosa con la Inmanencia que sitúa lo Absoluto en el centro de la realidad misma del mundo (MT, 316). Con ello, la reflexión metafísica se enclava en una ponderada posición entre el ‘deísmo’ y el ‘panteísmo’ que dignifica, a través de su núcleo semántico –“*toda la realidad está, de manera inexplicable y misteriosa, ‘en Dios’*”<sup>624</sup>–, la finitud del cosmos y del hombre<sup>625</sup>. Paralelamente, se presta un buen servicio a la necesidad de modificar el discurso de Dios en un mundo *secularizado*<sup>626</sup> (MT, 319) al comprender el mundo y el hombre como *reflejos* del Absoluto y punto de encuentro con él en medio de un contexto, el nuestro, que considera caduca e incluso ofensiva la imaginería del antropomorfismo religioso (MT, 320). El encuentro con lo *heterogéneo* nos abre las puertas, justamente por su carácter ‘real’, a aquél fondo de nosotros

---

<sup>620</sup> *Sincer...*, ed. cit., p. 83.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>622</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>623</sup> “Titulé ‘El Dios de la profundidad’ el epígrafe con que cerraba el capítulo dedicado a Dios en *Hacia el verdadero Cristianismo* (1966); defendiendo en él una imagen de Dios que acudía a la reflexión metafísica, pero la ponía al servicio de lo cristiano (...) Más puramente metafísico fue el tratamiento en el capítulo conclusivo de la *Metafísica Trascendental* (1970). Al referirme a *Exploración*, mencioné que Robinson elige la denominación ‘panenteísmo’; pero sin tomar partido a su favor. Pesaba en mí, pienso, su uso por Krause y sus discípulos españoles: buscaba evitar cuestiones colaterales a que ello me conduciría. Sería años después la profundización en Kant la que me llevaría a una postura más asertiva (...) Desde entonces he presentado así (y con el título de ‘panenteísta’) la concepción de Dios que me parece responder mejor a la religiosidad cristiana y, a la vez, tener mejor aval de plausibilidad filosófica. Siempre en el supuesto de que ‘Dios’ no es sólo ‘Ser’ sino ‘Amor’” (“Todavía un retorno más a *Honest to God*”, en *Ciudad de los hombres...*, op. cit., p. 235).

<sup>624</sup> CABADA CASTRO, M., *El Dios que da...*, op. cit., p. 448.

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 451.

<sup>626</sup> Sin duda este tema tuvo gran relevancia para Caffarena en los años 70. Muestra de ello es la ponencia preparada para la *IV Semana de Estudios Trinitarios* de 1969 titulada “Concepto de Dios en un mundo secularizado”.

mismos donde ya no somos nosotros mismos. ‘Ser’ y ‘Persona’ se presentan de este modo como los polos de una dinámica insondable en su riqueza y en la que consecuentemente habrá de situarse el acceso a la fundamental inobjetividad del *Ipsum Esse*. Para Caffarena esto sólo es posible y accesible desde la efectividad de una auténtica relación interpersonal y supraobjetiva también con lo Absoluto. La perspectiva panenteísta, sin duda afín al primado de la razón práctica ya citado y a la preeminencia de la vía valorativa del acceso a la divinidad (lo ‘Infinito’), encauza así el discurso para el tercer eslabón del proyecto: una *Metafísica Religiosa*<sup>627</sup>.

\*

Sabemos que los entes, entre sí connumerables, no son inexhaustibles por multiplicación, algo que no sucede con el ‘ser’, que precisamente por su carácter de infinitud no es agotado por los entes (MT, 313). Pero cuidado, porque *“bien sabemos por nuestros análisis lingüísticos (...)”*

---

<sup>627</sup> Interesantísimas son las observaciones que al respecto realiza Caffarena en su estudio sobre el teísmo kantiano (*El teísmo moral de Kant*, op. cit.). Para nuestro autor el Dios de Kant es, sin lugar a duda, el Supremo Bien Originario, afirmación que es mantenida siempre desde la fidelidad a la finitud humana (p. 141) y que por eso choca frontal y radicalmente con el sistema monista de Spinoza (p. 138), al cual ciertamente el Kant crítico no le tenía demasiada estima. La razón estriba, evidentemente, en la crisis de la libertad que el sistema ‘ético-matemático’ spinoziano comportaba. Sin embargo, en la recapitulación que al final de su vida Kant hizo, fragmentaria, de los temas que más le ocuparon, esta percepción varía. Y es que el *Opus Postumum* es una obra de insoslayable atención para todo aquél que quiera hablar con propiedad de Kant, pues en ella se articula algo así como una ‘crisis’ final de la ‘fe racional’ (p. 159). En dicha obra es fácil constatar como Kant aboga por una mayor proximidad de Dios, por lo cual sitúa el ‘Dios’ de Spinoza en el centro de su atención, poniéndose con ello en tela de juicio su trascendencia. De hecho, apunta Caffarena que el nombre de ‘Spinoza’ aparece solamente en menos ocasiones que el de ‘Newton’ (p. 144). Ahora bien, ¿significa ello que Kant ha ‘fagocitado’ la libertad humana en favor del ‘sistema total de lo real’? ¿Será “que no hay más Dios que ‘el Dios de Spinoza’, o mantiene ulteriormente un ‘Dios-Dios’?” (p. 148).

Es en este contexto donde cabe situar la problemática del pan-en-teísmo en Kant, aunque puntualiza nuestro autor que el de Königsberg nunca se planteó la cuestión como tal, en el sentido de articular la existencia de Dios conjuntamente a la del hombre y el mundo (*Ídem.*). Aun así se distancia Caffarena de la tesis de A. Cortina (Cf. *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, op. cit., pp. 339-340) según la cual Kant abandonó la hipótesis de un Dios trascendente “para reabsorber a Dios en la Razón, finalmente identificada con el hombre” (p. 150). Si así fuera, estaríamos entregando Kant a Hegel al convertir el hombre en un momento dialéctico interno de lo Absoluto, una hipótesis esta “poco plausible” (p. 151). El *Opus* continúa afirmando una mediación de lo finito en todo pensar humano porque la centralidad del hombre permanece incuestionada: “no hay (...) Dios ni mundo sin el hombre” (p. 154). Pero entonces, ¿qué significa ‘Dios de Spinoza’ cuando Kant afirma que el espíritu del hombre es el Dios de Spinoza (*Opus Postumum*, XXI, 99)? Para Caffarena se trata de una metáfora análoga a la aseveración ‘razón humana que se autolegisla’ (p. 156), que, unida a la significación postulatoria de Dios como construcción deontológica, arroja una hermenéutica de conjunto del *Opus* no tan dispar a la antigua obra kantiana, puesto que “el hombre reconoce en sí algo de divino coherentemente con el hecho de que él es, en definitiva, quien es capaz de afirmar a Dios; y que el hombre reconoce a Dios como una realidad a la que no puede pensar de tal manera trascendente que no la piense por ello mismo inmanente a su propia humanidad” (p. 157). Es desde este prisma que cabe hablar, aún con gran cautela, de una mística kantiana heredera de aquella cristiana que situaba a Dios ‘en nosotros’, pues su fe racional es eso, fe, “no evidencia inmutable” (p. 159).

*que esa infinitud no es en sí nada real, aparte de los entes concretos en que puede realizarse*” (MT, *Ibíd.*). Si el Ipsum Esse no puede ser tenido por un *ente*, tampoco puede ser concebido como el *ser*, pues éste es como tal un mero horizonte de idealidad. Sólo nos queda, insiste Caffarena, que “*la realidad de lo Absoluto que así significamos en esa afirmación-límite*” sea “*tan heterogénea que no*” sea “*connumerable*” (MT, 314).

Ya en la primera parte de nuestra investigación reparamos en la pervivencia de elementos nominalistas en algunas posiciones de Caffarena (Capítulo 5, punto D). No sólo Kant, sino también la herencia suarista recibida, preámbulo en cierta medida del kantismo, dificultaron a Caffarena el camino para despojar de idealidad el alcance último de la Metafísica: si la metafísica de Suárez, que pende directamente de la ruptura ontológica fundamental que ocasionó el nominalismo, hizo que la verdad ya no se orientase al ser, posteriormente Kant difuminó ese ser relegándolo a mera posición. He aquí por qué el idealismo no se entiende sin el nominalismo <sup>628</sup>, puesto que el idealismo es en esencia un intento de restaurar la verdad a partir de ese hiato y no una pretendida ponderación crítica de la realidad ontológica expresada en ese hiato <sup>629</sup>.

Cabe recordar que para Ockham es posible que una proposición sea *verdadera* y no por ello forzosamente *real* <sup>630</sup>. Por eso, si la verdad es un mero juego lógico, una ‘ficción’, no queda otra salida que una sistemática metafísica profundamente dualista <sup>631</sup>, aunque invertida en cuanto al primitivo sentido platónico. Por ello, y retomando a Caffarena, ¿cómo podría superarse la dualidad si sus propios presupuestos establecen dos mundos, el real y el noético, en paralelo? El idealismo ha vindicado una restauración de la verdad en virtud de la absolutización de la misma, esto es, del primado trascendental de la verdad <sup>632</sup>, con lo cual no sólo podemos cuestionarle cómo autofunda la verdad <sup>633</sup>, sino sobre todo objetarle que constituye un nuevo episodio de la larga historia del olvido del ser.

Dice Caffarena que el resultado de la Metafísica “*se cifra en una sola afirmación (...) formulable como un límite, aunque –eso sí– insustituible para el sentido último de toda otra afirmación*” (MT, 329), sólo ‘determinable’ desde una experiencia trascendental predominantemente *personal* (Metafísica Religiosa). Ahora bien, ¿y si el punto de arranque no fuera el correcto? ¿Y si la asunción del nominalismo, cuyo reflejo es el cariz netamente epistemológico de la cuestión del ser en la metodología trascendental, sea la primera tarea a clarificar? Eso significaría que

---

<sup>628</sup> POLO, L., *Nominalismo, idealismo...*, op. cit., p. 18.

<sup>629</sup> *Ibíd.*, p. 24.

<sup>630</sup> *Ibíd.*, p. 28.

<sup>631</sup> *Ibíd.*, p. 30.

<sup>632</sup> *Ibíd.*, p. 37.

<sup>633</sup> *Ibíd.*, p. 65.

el *esse* ya no sería mera interpretación, sino realidad, y que la subjetividad humana debería leerse a la luz de la diferencia ontológica. Para ello, también habría que repensar el trayecto de la subjetividad en su ‘búsqueda del ser’ y plantear una explicación de la autoconciencia como experiencia de la contingencia, porque la intencionalidad primera del intelecto es el ser, *su* propio ser. De esa forma, la dependencia ontológica sí quedaría explicada en virtud del ser y de su causación eficiente ‘originante’ más allá de la restricción ‘copernicana’.

Hay que decir que respecto a la causalidad afirma nuestro autor que recurrir a ella para explicar el enigma de los procesos globales comportaría una violación de la Trascendencia de lo Absoluto (MT, 324). Cómo máximo, sólo podemos llevar nuestro proceso afirmativo hasta su límite, tal y como sucedía en la analogía, y obtener así una ‘inmensidad’ y ‘eternidad’ que expliciten el ‘en’ del panenteísmo como elongación (para el caso espacio-temporal) del método interpretativo-vectorial dirigido a lo que precisamente *no es* como nuestro mundo (MT, 324-328). Ahora bien, si la causalidad eficiente queda desprovista de su valor ontológico, y si el ser, que es lo que nos permite ser *actuales*, es interpretación, ¿cómo se explicará la ‘realidad’ de la dependencia ontológica? Y además, desde el nominalismo y su afirmación de que sólo los singulares *son*, ¿no se agotará el ser en cada particular, por la cual cosa, *ente* y *ser* serán en cada uno de ellos lo mismo? ¿Y entonces cómo se explicaría la contingencia, y sucesivamente la dependencia ontológica? Quizás por ello E. Coreth reclame una interpretación ontológica para la causalidad con tal de poder asegurar la realidad de la Primer Causa, absolutamente necesaria, ilimitada e in-dependiente de las coordenadas espacio-temporales <sup>634</sup>.

Por ahora retengamos que con la asunción del Absoluto afirmado desde el *sentido*, esto es, desde la experiencia de ser hombre que realiza en última instancia la síntesis del nexo nocional (a priori) <sup>635</sup> entre Infinito-Necesario <sup>636</sup>, se ha cosechado una afirmación excesivamente formal -o de fe filosófica, como diría K. Jaspers- que en cuanto pretenda determinarse *-intensificarse*, como diría Fabro- colisionará irremediabilmente con los confines de la fe religiosa. De este modo, “*el tema de la Metafísica Religiosa queda ya desde ahora anunciado como esa confrontación entre la ‘fe filosófica’ y la ‘fe religiosa’*” (MT, 331) en torno al papel

---

<sup>634</sup> *Gott im philosophischen...*, op. cit., p. 280. Con todo, deberíamos corroborar si la postulación del ser dentro de una dinámica primordialmente cognoscitiva no abre las puertas a lo que precisamente Caffarena lleva ‘coherentemente’ al extremo: la idealización del ser y su sumisión al juego de la verdad noética. Por otro lado, una lectura ontológica de la causalidad eficiente pedirá una interpretación de la Causa Primera que no incurra en el ontologismo y, así, alejada de los presupuestos básicos de la atribución intrínseca platónica y de una horizontalización del plano causa-efecto. En este punto se justificaría como primera y fundamental premisa un retorno a la *proporcionalidad* como primer método analógico y concepción de la acción del Origen respecto al ente. Oportunamente volveremos sobre ello.

<sup>635</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 207.

<sup>636</sup> MANZANA, J., “Una metafísica...”, art. cit., p. 190 y p. 203.

del lenguaje y el alcance simbólico (o transimbólico), interpretativo u ontológico de sus afirmaciones. No será un duelo fratricida, aunque sí antagónico, que exigirá recuperar las cuestiones del ser, de la participación y, en última instancia, del 'sentido' para ajustarlas al nuevo contenido. Será, eso sí, una tarea exigente y compleja, no exenta de requiebros metafísicos de difícil conjunción, aunque, y ahí reside la clave para Caffarena, más allá del ansia de decir con propiedad el 'contenido' experimentado siempre "*importa más vivirlo que nombrarlo y teorizarlo*" (MT, 333).



## RICAPITOLAZIONE

- 1) Nella *Metafisica Transcendentale* Caffarena propone una riflessione che sviluppa la proposta metafisica già delineata nella MF e che si basava sul modello trascendentale di 'senso'. In questo caso, il suo è un approccio critico alla possibilità di fondare metafisicamente un discorso sull'Assoluto (non 'Dio', voce riservata alla 'Metafisica Religiosa') che richiede, in primo luogo, un quadro teorico per i concetti di *Necessità* (sulla base dell'*ammirazione* della realtà) ed *Infinito* (sulla base della *valutazione* della realtà).

Il primo viene ritenuto (interpretato) da Caffarena, tenendo sempre in considerazione la filosofia critica kantiana e la filosofia linguistica del secolo XXmo, 'concetto limite', facendo così del valore semantico del rapporto di dipendenza espresso nel nesso della causalità una 'forma trascendentale'. Per quanto riguarda l'Infinito, la questione viene impostata a partire dalla necessità di assumere la Pienezza ideale inerente alla concezione assiologica della realtà, che viene espressa nell'idealità di orizzonte che, paradagmaticamente, connota la parola 'essere'. E così, il fatto d'incidere nella dimensione assiologica della realtà e nella necessità di dare un fondamento all'ente finito esige a Caffarena, per non incorrere nella creazione d'una frustrante illusione trascendentale, di assegnare a questo postulato uno statuto di 'realtà'.

- 2) Poste queste coordinate metafisiche, Caffarena si chiede come si può garantire l'unicità nozionale dell'Assoluto. Si tratta, in essenza, d'una revisione degli approcci tradizionali alla 'questione' dell'esistenza dell'Assoluto: l'uno, *a priori* (prova ontologica), l'altro, *a posteriori* (prova cosmologica).

Partendo nuovamente dalla critica kantiana, egli respinge il primo per la mancanza di sintesi che comporta; e poiché gli argomenti sono essenzialmente solidari, un medesimo deficit di sintesi fa che la prova cosmologica sia anch'essa chiaramente inaccettabile. In tal modo, pur imputando a Kant l'oblio dell'essere come ultimo

punto de riferimento di ciò che si afferma, come orizzonte ultimo di ciò che si esprime, Caffarena accetta pienamente il carattere ideale ultimo di qualsiasi affermazione dell'Assoluto, e, dunque, la sua trascendentalità. In altre parole, l'unicità nozionale di Necessità ed Infinito viene riportata alla trascendentalità del suo valore, cioè, all'unicità necessaria che esige l'esperienza di essere umano.

La critica di Caffarena a quest'*oblio del valore* esistenziale *dell'essere* non si dovrebbe dissociare però dalla sua nota tesi interpretazionista. Malgrado egli rivendichi l'ancoraggio' di ogni postura nella realtà, di ogni affermazione *nell'essere*, questi si presenta fundamentalmente come un orizzonte di idealità, giacché la realtà è sempre 'oltre' il conosciuto. Ricompare in questo modo l'aporia fondamentale del trascendentalismo anteriormente segnalata e che a nostro avviso si può superare soltanto grazie all'affermazione radicale dell'*essere* come tale.

- 3) A partire da questa nozione di Assoluto come '*limite vitale*' della trascendentalità del soggetto Caffarena affronta nella seconda parte di MT un duplice compito: fondare un sistema linguistico che permetta di dire qualcosa sull'Assoluto (analogia), nonché offrire una esplicitazione della struttura della realtà (partecipazione) in consonanza con tale concezione dell' Assoluto.

Per quanto riguarda la questione dell'analogia, Caffarena interpreta il tentativo di Tommaso d'Aquino come la creazione di una *dinamica* linguistica triadica (attribuzione, negazione, eminenza) che conduce all'affermazione di un 'limite assoluto' (*Ipsum Esse subsistens*) simile all'Idea normativa di Kant. In questo contesto, il nostro autore sottolinea l'indiscusso influsso neoplatonico raccolto da Tommaso nel suo approccio alla questione (analogia di attribuzione) e il limitrofo postulato dell'Assoluto che troviamo nella sua opera.

Tuttavia, questo lavoro ermeneutico sembrerebbe derivare da un'interpretazione dell'opera tomista in senso eccessivamente trascendentalista. E questo malgrado Caffarena avesse curato la recensione della famosa opera di C. Fabro *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, che rileva come non si possa comprendere l'analogia dell'essere in Tommaso d'Aquino senza ricorrere alla dottrina della partecipazione (in effetti, Fabro afferma che l'analogia è la semantica della partecipazione), da cui deriva che l'*Ipsum Esse Subsistens* è l'ultimo punto di

riferimento –assolutamente reale e non meramente ideale- della gerarchia dell'essere.

- 4) Questa 'dinamicità fondamentale' è affermata anche dai più importanti rappresentanti del neotomismo trascendentale. In effetti, J. Maréchal e E. Coreth concepiscono l'analogia (che secondo B. Montagnes è l'espressione di tutta una Metafisica<sup>637</sup>) come l'espressione della dinamica del sapere finito 'verso' l'orizzonte atematico dell'essere che lo precede, completandosi con essa il circolo cognitivo. Secondo questa visione gerarchica dell'essere, che implica una concezione ascendente della realtà, il Fine Ultimo rappresenterà appunto la Pienezza dell'essere, cioè l'essere 'infinitamente' determinato, a cui vengono attribuiti in grado massimo –eminente– tutte le 'perfezioni' degli enti finiti (in tal senso, per Rahner l'analogia dell'essere è fondamentalmente 'analogia del possesso dell'essere'). In questo modo l'affermazione del limite reale di un ente ha come condizione l'anticipazione dell'essere 'completo', che comporta l'affermazione, atematica e inevitabile, della 'necessità' dell' *absolutum esse*.

Tuttavia, tale Fine Ultimo (che per Lotz sarà piuttosto 'Causa Esemplare') non può essere conosciuto in modo completo, e dunque si deve affermare la in-capacità ultima dell'essere umano di comprendere il divino (che Rahner vedrà come Mistero o Grande Ignoto; pertanto, affermerà il gran teologo, solo una rivelazione di sé da parte dell'Assoluto permetterà la conoscenza positiva della sua determinazione). In ogni caso, e secondo quanto s'intuisce in Lotz, deve essere possibile una certa comprensione dell'essere per poterne affermare la 'pienezza' -e non soltanto la sua 'totalità' come orizzonte ideale-, sebbene tale affermazione venga fatta sempre in senso analogico e il giudizio non possa mai commisurarvisi. Si afferma l'essere ogniqualvolta se ne afferma la 'pienezza'. A questo proposito, una delle critiche mosse da Lotz a Maréchal si riferisce alla scarsa attenzione che, secondo il metafisico tedesco, prestò il filosofo belga alla *ragione* e alla sua capacità di 'vedere' l'Assoluto, non già come Causa Finale (e cioè, legato all'immanenza e, di conseguenza, al processo umano del conoscere), bensì come Causa Trascendente Esemplare. Un ulteriore passo, quello compiuto da Lotz, che sembra insinuare il

---

<sup>637</sup> MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie...*, op. cit., p. 12.

transito ad una esperienza *quasi* contemplativa della pienezza dell'essere, al di là dei ristretti limiti che comporta l'analogia.

- 5) Siccome lo schema di attribuzione è per tutti gli autori esaminati il modello analogico fondamentale, si potrebbe fare una valutazione globale delle loro proposte in base ai problemi intrinseci al modello stesso. Occorre sottolineare, in primo luogo, che un procedimento speculativo che faccia uso dell'attribuzione suggerisce una confluenza originaria tra essere e pensare (Lonergan). Come viene discusso nella terza parte <sup>638</sup>, ciò comporta lasciare la porta aperta ad una nuova essenzializzazione dell'atto di essere. In secondo luogo, e giustamente a causa di questa identità, si pone la necessità di una originaria conoscenza completa della realtà, intesa come postulato necessario del principio di finalità (Maréchal). Ma tale ipotesi trascendentale è esplicativa della conoscenza umana, e in quanto trascendentale rimane nell'ambito della 'spiegazione' umana, dunque *non deve* per forza essere reale. Pertanto, se ciò che è pensato non ha a che fare obbligatoriamente con la realtà effettiva, la questione di fondo viene ad essere quella della sua validità in quanto pensiero, solidale con la validità concessa all'*argomento ontologico*.

In questo contesto, la cautela caffareniana si mostra come un modo di comprendere l'Assoluto in consonanza con le limitazioni del metodo trascendentale. Perciò 'la' questione da risolvere sarà quella relativa alla possibilità reale che tale metodologia offre per ottenere una spiegazione metafisica affidabile della realtà, visto che non sembra che 'i limiti della ragione teoretica' evidenziati da Kant possano essere superati 'a partire dal' trascendentalismo.

- 6) Come ulteriore passo di questa Metafisica Trascendentale, Caffarena si confronta con il compito di reinterpretare la teoria della partecipazione dal punto di vista dell'analogia. In questo modo s'inverte lo schema tomista classico secondo il quale

---

<sup>638</sup> Cf. *Infra*, Capitolo 12, Punto A-1.

l'analogia ha la facoltà di esprimere il rapporto ontologico che implica la partecipazione.

Dopo aver negato tanto la trascendenza totale dell'Assoluto (trascendenza 'cattiva', giacché diviene finita) quanto la sua dissoluzione nell'immanenza (poiché allora non esisterebbe la trascendenza vera e propria), in primo luogo Caffarena riprende il ritmo dialettico con cui ha spiegato l'analogia come punto di partenza radicale. Ciò lo porta a considerare la partecipazione come un fondamentale rapporto esemplare con il finito, come una comprensione del ritmo ascendente dell'analogia, con la conseguente riduzione del suo 'classico' valore ontologico per passare ad essere un elemento ermeneutico al servizio del valore epicentrale assegnato alla soggettività copernicana. Perciò, come dice Caffarena, "*la fórmula panenteísta resulta difícilmente evitable*" (MT, 317); cioè, una difesa della Trascendenza con il pieno rispetto dell'Immanenza che inevitabilmente si traduce in una affermazione della presenza dell'Assoluto 'nel' centro della realtà del mondo. Ne consegue, in terzo luogo, che il mondo e l'uomo siano considerati dal nostro autore *riflessi* dell'Assoluto e *locus* d'incontro con Esso, cosicché il 'panenteismo' rappresenta anche l'accesso al fondo di noi stessi, là dove, paradossalmente, non siamo più 'noi stessi'.

Malgrado la 'realtà' della dipendenza ontologica (efficiente) espressa dipenda d'una partecipazione che per Caffarena è mera 'interpretazione' della realtà, il cammino seguito lo spinge ad un'ulteriore riflessione propriamente religiosa della Metafisica; un'interpretazione dell'Assoluto come possessore d'una dimensione 'personale', precisamente come sviluppo completo della riflessione sul 'fondo' della realtà, sullo schema dell'analogia d'attribuzione intrinseca intesa come *passo al limite*.









### **PARTE III**



## PLANTEAMIENTO DE UNA ‘METAFÍSICA RELIGIOSA’

El esfuerzo especulativo de la *Metafísica Trascendental* lega como principal logro una frágil postulación del Absoluto basada en la fe en el hombre (‘sentido’) y en la exigencia última que tiene la razón de dar cuenta de toda la experiencia propiamente humana <sup>639</sup>. El despliegue de una ‘dialéctica trascendental’ entendida como *paso al límite* no permite al raciocinio humano ir más allá de una postulación ‘pura’ de un Absoluto explicativo de lo ontológico (Necesario) y lo valoral (Infinito) que, precisamente por acatar coherentemente el modelo crítico, queda en los límites de la mera razón. En consecuencia, debe explorar Caffarena las posibilidades que la misma dialéctica existencial atributiva brinda para afirmar la vivencia de lo Absoluto desde un punto de vista religioso, entendido desde ahora como ‘Misterio’, que “*es el término polarizante del ámbito religioso, hacia donde se dirige la fundamental actitud religiosa del hombre*” <sup>640</sup>.

La obra, que sigue a la exposición fenomenológica de Juan Martín Velasco, viene erigida desde una “*continuidad buscada con los desarrollos de la Metafísica Trascendental*” (MR, 14), de modo que el espíritu interno de esta tercera y postrera parte del proyecto metafísico será el mismo que ha vertebrado tanto MT como MF. Es decir, desde el intento de reconstrucción existencial afianzada en la experiencia de lo humano y el ‘sentido’ a ella asociada (MR, 288-290), dilucidar si el término Absoluto puede ser también nombrado ‘Dios’ sin hipotecar con ello ninguna de las premisas de una honesta crítica <sup>641</sup> (MR, 283). Obviamente no debe tratarse de una exposición lógico-racional; eso sería algo infructuoso y, sobre todo, irrelevante. El estudio de “*las condiciones de posibilidad de la fundamental afirmación religiosa de Dios*” (MT, 295, nota 12) debe buscar más bien una explicitación de lo incoativamente presente en el corazón de la reflexión desplegada hasta el momento (MR, 292).

Ciertamente el hombre religioso no busca la satisfacción de algo en particular. Busca colmar su vida en su aspecto más pleno e integral, por eso aspira a encontrar en el Misterio una cierta característica activa de iniciativa y libertad de *don*, que Caffarena expresa con el

---

<sup>639</sup> Cf. EGIDO, J., “Tradición metafísica...”, art. cit., p. 503.

<sup>640</sup> *Metafísica Religiosa* (en *Filosofía de la Religión*, obra conjunta de CAFFARENA y Juan MARTÍN VELASCO), Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 279. De ahora en adelante nos referiremos a la obra con las siglas MR.

<sup>641</sup> Una crítica que por entonces buscaba aportar una mayor perspectiva que facilitara el diálogo con la ciencia y con las diferentes sensibilidades religiosas (MR, 285ss.), en un ambiente de marcado carácter secular (MR, 294).

término ‘personal’ (MR, 281). Pero frente a ello se alzan las voces de aquéllos que buscan sustituir la fe religiosa por una ‘fe filosófica’ más pura, desechando toda ‘fe religiosa’ por excesivamente pretenciosa. En este sentido, y aunque ciertamente Caffarena no perderá de vista esta disyuntiva, matiza que la confrontación no asume del todo la dualidad de concepciones que ofrece la ‘fe filosófica’: aquélla que considera lo religioso como su propio complemento o aquélla que, por el contrario, ve en lo religioso el estadio previo a superar (MR, 282).

Dado que el aspecto *valoral* del ser (Infinito) es predominante en el itinerario de Caffarena, no es de extrañar que en este momento centre su atención primordialmente en el aspecto personal y en la difícil síntesis a realizar entre ‘Absoluto’ y ‘Persona’ (MR, 296). Un carácter personal que, huelga decirlo, es comprendido sobre todo desde su vertiente moral, en la que el yo aparece más que como ‘sujeto’, como ‘fin’. Sólo desde este presupuesto puede lo Absoluto pensarse como puro Amor Originario <sup>642</sup>. Pero la tarea así planteada conlleva asumir también el sinfín de antinomias que la misma dialéctica atributiva impone, como por ejemplo la que se refiere a la ontológica y ‘necesaria’ relación que parece haber entre *finitud* y *persona* (MR, 299), una *imperfección* fácilmente reconocible también en la atribución de ‘entender’ (todo sujeto demanda un objeto), de ‘amor’ (se ama a otro) y de ‘libertad’ (interpretada como un *proceso de realización*, algo que presupone estar no realizado y ser capaz, por lo tanto, de movimiento espiritual) (MR, 304). Por este motivo, cabe delimitar muy bien el alcance de las atribuciones de nuestro lenguaje analógico que parten de la necesidad “*de pensar que el ‘Ser que tiene toda perfección’ tiene también esta de la personalidad*” (MR, 298). Para Caffarena debe haber un necesario espacio a lo simbólico -de cuya presencia en el mismo corazón del lenguaje ya nos hablaba en *Metafísica Fundamental* (MF, 141-144)-, entendido no como un recurso que se posiciona en paralelo a lo racional sino en tanto en cuanto está preñado de un *logos* interno propio y fundamental (precisamente el que buscamos expresar) que nos obliga a ir más allá de él mismo y reconocer en su propio centro su referencia *trans-simbólica* (MR, 306).

Con todo, el proceder atributivo resultante deberá ser más modesto que el de otras metafísicas ‘positivas’, por ejemplo la de Santo Tomás, excesivamente ingenuas a la hora de valorar el alcance de su discurso atributivo (MR, 308). Por eso cabe preguntar si en última instancia “*la negación de la negación que es la eminencia, ¿conserva aquí realmente algo del sentido propio de las denominaciones?*” (MR, 309). Es decir, ¿no afecta la dialéctica de la analogía, además del *modus significandi*, también al *modus participandi*? Para Caffarena la incorporación del modelo

---

<sup>642</sup> MANZANA, J., “Una metafísica...”, art. cit., p. 196.

de la analogía explorado en MT acarreará, de algún modo, el reconocimiento siempre ideal y ‘purificado’ de las propiedades personales descubiertas en nuestra propia concreción y atribuidas a lo Absoluto (MR, 310), comportando así la necesidad de incorporar junto a la expresión de fe el discurso de la ‘fe filosófica’ como permanente interlocutora.

### La ‘Fe Filosófica’ como interlocutora

El trasfondo de todo el discurso caffareniano es la réplica siempre tenaz de la ‘fe filosófica’. Por eso junto a la constante presencia de Kant encontramos ahora también una notable atención a la concepción metafísica de Jaspers. Concretamente destaca Caffarena que la denuncia jaspersiana del natural impulso a antropologizar la Trascendencia pretende salvaguardar la pureza de ésta de toda cifra o símbolo (MT, 299), como se refleja claramente en el conocido libro de conferencias de 1948 (los textos fueron pronunciados en 1947, a excepción de uno que nunca fue expuesto) *Der philosophische Glaube*, que viene a ser una condensación del ideario filosófico de Jaspers.

La primeras dos conferencias de la obra establecen el esquema general de la naturaleza y los contenidos de la ‘fe filosófica’. Para Jaspers ésta consiste esencialmente en un ‘percatarse’ radical del ‘ser’ desde su origen a través de la historia y el pensamiento<sup>643</sup>. Dicho percatarse, que estrecha lazos con el *saber (Wissen)*<sup>644</sup>, debe tener muy en cuenta, sin embargo, que el ‘ser’ no es un objeto, que no es lo que está ahí enfrente<sup>645</sup>. “*El ser propiamente dicho es la trascendencia (o Dios), es una proposición cuya verdadera comprensión encierra en sí toda fe filosófica*”<sup>646</sup>, cuya concreción se esgrime, fundamentalmente, por triplicado: Dios es (aunque un ‘Dios’ demostrado jamás podrá ser auténtico Dios, advierte); hay una exigencia absoluta; el mundo no tiene una existencia ‘consistente’<sup>647</sup>. En todo caso, empero, la última expresión de esa fe se halla en el acto de existencia en tanto que adquiere conciencia de trascendencia de su propia realidad<sup>648</sup>.

Pero a pesar de que estemos intencionalmente dirigidos a la Trascendencia<sup>649</sup>, nuestro filosofar se hace siempre desde el tiempo, desde la des-orientación, por eso es preciso

---

<sup>643</sup> *Der philosophische Glaube*, München, Fischer Bücherei, 1958, p. 16.

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 30. Seguimos la traducción propuesta por Rovira Armengol (*La fe filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1968<sup>2</sup>, p. 29).

<sup>647</sup> *Der philosophische...*, op. cit., pp. 32ss.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>649</sup> “Glaube heisst das Bewusstsein der Existenz in bezug von Transzendenz” (*Ibid.*, p. 30).

buscar la ayuda de la *razón* (que si bien nunca es sin entendimiento, para Jaspers es más que el entendimiento) para re-dirigirnos. La fe filosófica debe contar con la razón, concebida no en tanto que *cálculo*, sino como lo ‘abarcador’ que hay en nosotros, porque ensancha nuestra clarividencia y hace más dúctil la comunicación. La razón en sí misma es *voluntad de comunicación* (*Kommunikationswille*)<sup>650</sup>.

Jaspers aborda la relación entre filosofía y religión en la cuarta conferencia. Consideradas ambas, es evidente que la religión no ha de ser nunca enemiga de la filosofía, dado que los puntos que comparten son notorios<sup>651</sup>. La misma Biblia está, más allá de su falta de autoconciencia filosófica y ‘diversidad’ constitutiva<sup>652</sup>, saturada de una *pasión* por lo divino que hace crecer a los humanos hasta lo sobre-humano<sup>653</sup> y que es sin duda de gran estímulo para la filosofía. Pero sería temerario no atender también a las más que accidentales divergencias existentes de las que destaca Jaspers, ya centrado en la religión bíblica, la concepción de la divinidad, la plegaria y la Revelación<sup>654</sup>. Esto no debería confundirnos y hacernos pensar que la filosofía debe reducir lo religioso según su naturaleza. “*La religión tiende predominantemente a la encarnación viva: la filosofía solamente a la certidumbre eficiente*”<sup>655</sup>. La fe filosófica deberá moverse en los dominios de la existencia, esto es, desde lo individual y concreto indagar en lo sencillo y trascendente para clarificar en la medida de lo posible su inescrutabilidad<sup>656</sup>. Ciertamente nunca podrá lograr la vitalidad que ofrece la religión, aunque ésta tampoco alcanzar la universalidad de aquella<sup>657</sup>.

En este contexto Jaspers introduce el concepto ‘*cifra*’ (*Chiffre*), que define como concreción de esa Trascendencia. La cifra *da presencia* a la Trascendencia y, en tanto que mediadora (entre el hombre y dicha Trascendencia), la *simboliza*, aunque jamás llega a identificarse con ella<sup>658</sup>. Dado que todo puede ser una cifra de la Trascendencia su validez última no puede ser contrastada<sup>659</sup>, por eso hablar de ‘cifras’ es, en última instancia, hablar del fracaso de toda objetivación<sup>660</sup>.

---

<sup>650</sup> Ibid., pp. 41-44.

<sup>651</sup> Ibid., pp. 67-70.

<sup>652</sup> Ibid., p. 88 y p. 91.

<sup>653</sup> Ibid., p. 87.

<sup>654</sup> Ibid., pp. 70-73.

<sup>655</sup> Ibid., p. 69 (trad. cast. cit.: p. 69).

<sup>656</sup> Ibid., p. 100.

<sup>657</sup> Ibid., p. 95.

<sup>658</sup> JASPERS, K., *Philosophie III. Metaphysik*, Berlin-Heidelberg-N.York, Springer, 1973 (4a ed.), pp. 137-141 (Cf. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid, CSIC, 1945, pp. 272ss.).

<sup>659</sup> GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, op. cit., p. 274.

<sup>660</sup> JASPERS, K., *Philosophie III. Metaphysik*, op. cit., pp. 218ss. (Cf. JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas: desde Kierkegaard a J.P. Sartre*, Madrid, Gredos, 1953, pp. 352-359). Sin embargo, no tenemos nada más a nuestra mano: “*el Deus Absconditus en la dimensión de la búsqueda se patentiza y*

Dice Caffarena que de todas las cifras es la dimensión *personal* la que goza de supremacía para Jaspers. Sin embargo, Jaspers se muestra también reacio a personalizar la Trascendencia porque no sería más una mera cifra y, por ende, una manifestación más de la finitud humana (MT, 300). “*Si*” se “*pone como el ser absoluto la humanidad, el Dios personal, se entrega a una cosa distinta y se deja engañar por el momentáneo fulgor de la dicha conseguida al aligerar lo inconcebible del ser-sí-mismo. Pues él no es él mismo más que en la tensión de la trascendencia más lejana y el presente más presente; la tensión entre la cifra y la existencia empírica temporal, entre el ser dado y la libertad*”. Por eso concluye que a través ello “*es como si el hombre desertase de serlo cuando se arrodilla ante sus ídolos*”. Hay que alzarse contra estas – ‘dios’ no deja de ser siempre *mi* ‘Dios’<sup>661</sup> - y otra formas de cifrar la trascendencia “*para que el hombre no manosee la divinidad y pueda ser lo que debe ser tiene que recibir la trascendencia puramente con todo su secreto, su lejanía, su singularidad y extrañeza*”<sup>662</sup>.

Queda claro que la Trascendencia jaspersiana poco tiene que ver con el Dios cristiano y bíblico<sup>663</sup>, a pesar de la cercanía al teísmo cristiano que se detecta en sus últimos escritos<sup>664</sup>. Del tono general de su obra se desprende algo así como una ‘religión laizada’<sup>665</sup> que afirma verdaderamente la ‘necesidad de la trascendencia’ en tanto que *límite total* que interpela a cada existencia a ser auténticamente ella misma<sup>666</sup>. Una Trascendencia que es el auténtico *absolutamente Otro*<sup>667</sup> y que se muestra en el ser humano en el acto propio de su trascender, en base al impulso proporcionado por la fe filosófica<sup>668</sup>. Precisamente por ello uno se puede preguntar si la Trascendencia de Jaspers es en última instancia *real* o, por el contrario, responde a una asíntota heurística del movimiento existencial (búsqueda) de lo finito.

Decíamos antes que la existencia tiene por objeto la Trascendencia. Es más, “*sólo es posible en y por la trascendencia*”<sup>669</sup>. Estamos de nuevo frente a una dinámica del ser, en este caso planteada desde la existencia, que revela la indigencia última de lo finito, o mejor dicho, de

---

*revela en la esfera de la presencia mediante la lectura del escrito cifrado*” (GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., *El tema de Dios...*, op. cit., p. 275).

<sup>661</sup> “So ist der eine Gott durch das existentiell Eine jeweils *mein* Gott” (*Philosophie III*, op. cit., p. 121).

<sup>662</sup> *Ibid.*, pp. 167-168. Así lo traduce Fernando Vela (*Filosofía*, vol. 2, Madrid, Revista de Occidente/Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958-1959, pp. 538-539).

<sup>663</sup> MUGA, J., *El Dios de Jaspers*, Madrid, Razón y Fe, 1966, p. 166.

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>665</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>666</sup> JASPERS, K., *Philosophie III*, op. cit., pp. 12-18. “La cifra, como lenguaje de la Trascendencia, es ‘el ser de las fronteras’” (Cf. JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas...*, op. cit., p. 350).

<sup>667</sup> JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas...*, op. cit., p. 339. Resultan muy sugerentes estas aseveraciones por lo que tienen de cercano con la vivencia mística de la ‘Noche’ y la ignorancia última que cosechamos al pensar en lo divino (Cf. SEGURA MUNERA, J., “Trascendente y trascendencia: Aproximación entre Jaspers y S. Juan de la Cruz”, *Pensamiento*, vol. 42 (1986), pp. 283-317).

<sup>668</sup> MUGA, J., *El Dios...*, op. cit., p. 152.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 146.

lo *contingente*. Una dinámica que tiene muy en cuenta la libertad <sup>670</sup> y la irreductible realidad asociada a ella: el *acto* mismo de *ser* libre. Por eso, y aunque la Trascendencia sea impensable, es para Jaspers un ser-en- sí <sup>671</sup>. El antropocentrismo existencialista jaspersiano debe pues ser leído desde el acto que permite a la existencia darse, esto es, el ‘ser’. Por supuesto no hay en Jaspers una causalidad eficiente explícita aplicada a lo existente -y todavía menos una ‘doctrina de la participación’ <sup>672</sup>- pero sí una afirmación real de la Trascendencia. No habría que confundir su negativa a determinar la Trascendencia con una eventual negación de su efectividad. Por ello, huelga decir como corolario que, si bien la perspectiva de Caffarena parece ser similar a la de Jaspers (podría pensarse en un cierto trascendentalismo jaspersiano, por ejemplo), creemos que en su raíz son radicalmente divergentes, ya que de alguna manera Jaspers está afirmando, *implícitamente*, una preeminencia de la analogía de proporcionalidad como ineludible afirmación de lo real que rehúsa toda atribución por responder a una metodología filosófica trascendental <sup>673</sup>. En cambio Caffarena, recordemos, introducía la proporcionalidad en un segundo momento para reconducir la atribución inicial.

No cabe duda que para Caffarena también fe filosófica se sustenta en el hombre, en su proyecto vital y su esperanza de que todo tenga *sentido*. El irrestricto y constitutivo deseo de infinito se presenta como una ‘sed’ de ‘sentido’ y perfecta realización que alberga la profundidad del hombre, lo empuja a ‘algo más’. “*La expresión ‘fe filosófica’, tiene, por tanto, una doble intención. Por una parte, en lo que hace referencia a lo de ‘filosófica’, nos remite a nuestro conocimiento natural. Pero, a la vez, la expresión quiere decir que guarda una cierta afinidad con lo religioso. Con ello nos distanciamos de otros saberes, que podríamos englobar dentro de lo ‘científico’. Por ello hablamos de ‘fe’*” <sup>674</sup>.

<sup>670</sup> JOLIVET, R., *Las doctrinas...*, op. cit., p. 337 y p. 341.

<sup>671</sup> “*Jaspers experimenta, por su parte, la necesidad de un ser para la ‘existencia’. Un apoyo y un fundamento. Y lo encuentra en el ser-en-sí de la trascendencia*” (Cf. MUGA, J., *El Dios...*, op. cit., p. 157); “*La Trascendencia es una extraña realidad que jamás se la encuentra como objeto empírico, pero que se hace inmanente sólo en la objetividad*” (Cf. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., *El tema de Dios...*, op. cit., p. 196) -el subrayado es nuestro.

<sup>672</sup> Precisamente lo que echa en falta GONZÁLEZ ÁLVAREZ en la obra de Jaspers (*El tema de Dios...*, op. cit., pp. 289ss.).

<sup>673</sup> Por ello, no es de extrañar que J. B. LOTZ se manifestara ya en sus inicios metafísicos contrario al ‘freno’ especulativo que suponía la Metafísica de las Cifras de Jaspers para lo que él entendía que debía ser una ‘Metafísica de la Analogía’. Según mantenía, “*mit dem gegenständlichen Wissen von der Fülle oder vom Sein (für Jaspers ist das ein hölzernes Eisen) ist der Weg zur Analogie gebahnt*” (Cf. “Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers”, *Scholastik*, 15 (1940), p. 55). En este sentido, “*abschliessend kann man vielleicht die ‚Metaphysik der Analogie‘ und die ‚Metaphysik der Chiffre‘ folgendermassen einander gegenüberstellen*” (p. 56), pues “*die Metaphysik der ‚Chiffre‘ ist die Metaphysik des unerfüllten Transzendierens. Die Metaphysik der ‚Analogie‘ ist die Metaphysik des erfüllten Transzendierens und damit des Transzendenten*” (*Ídem.*).

<sup>674</sup> SÁNCHEZ CARAZO, J. I., “Una invitación a creer”, art. cit., p. 354.



Ahora bien, precisamente por esa constitución tan personal, la fe se expone al riesgo de su des-integridad <sup>675</sup>. El enriquecimiento vital que supone la praxis personal -y su primado respecto de la mera razón teórica- constituye precisamente su talón de Aquiles, ya que la Metafísica pasa a definirse en Caffarena como la expresión atinada de la profunda búsqueda humana de ‘sentido’ <sup>676</sup>. Se constituye así un despliegue metafísico que debe lidiar, sobre todo si es ‘religioso’, con el límite de lo humano en la prolongación de la analogía al valor ‘trans’-simbólico de lo personal en lo Absoluto. Eso no significa negar la analogía, pero sí cambiar el enfoque. No debe albergar más pretensión que la de “mostrar la estructural connaturalidad de los símbolos que expresan la índole personal, tal y como quedan resumidos en los conceptos de entender, amor y libertad” (MR, 311). Así, y puesto que la Metafísica no fabrica símbolos, su tarea será aquí clarificar el valor último de los que ya vienen dados por la misma vivencia de lo humano, cerrándose con ello el círculo metafísico (MR, 312) <sup>677</sup>.

De este modo la tercera y última parte de la ‘sistemática’ metafísica de Caffarena comenzará por un esclarecimiento de las posibilidades ontológicas de aplicar atributos tan humanos como son el *entender* y el *amar* a lo Absoluto. En segundo lugar, dado que ello establece una cierta primacía de lo personal (MR, 311), se le plantea a nuestro autor la necesidad de esbozar una cosmovisión reinterpretada desde ese privilegio. Por ello en buena lógica centrará su atención Caffarena en la problemática del mal, piedra de toque para una especulación que hace pivotar la Metafísica en la postulación del *sentido*. Dedicaremos a ello una especial atención.

Nuestro recorrido seguirá, de nuevo, la propia división caffareniana. Es decir, afrontaremos la índole personal de lo Absoluto en el capítulo decimosegundo, para luego clarificar qué cosmovisión de ello se deriva. Como se apreciará, ahí reaparecerá la cuestión del ‘ser’ y su valor ontológico, por eso también prestaremos una oportuna atención a los planteamientos de los filósofos neotomistas antes reseñados. Por último, el tercer capítulo de esta parte será un recorrido crítico y ampliado por la cuestión del mal en Caffarena, tema de capital

---

<sup>675</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>676</sup> “Sin quitar nada a lo que estábamos llamando ‘razón’ y ahora vemos es mejor llamar ‘razón teórica’, debemos también reconocer otros modos humanos de ordenar y dar unidad; también últimamente referidos a la realidad, pero indirectamente, a través de la actividad humana, del vivir humano”. “La ‘fe racional’, con la que Kant postula la existencia de Dios, toma su fuerza de que el hombre no acepta el absurdo vital que sería el posponer la realización del supremo bien y reconocer al mismo tiempo que es imposible” (GÓMEZ CAFFARENA, J., *Razón y Dios*, Madrid, Fundación Santa María, 1985, p. 19 y p. 73, respectivamente).

<sup>677</sup> Dicha circularidad también se aprecia en la concepción cristiana de Caffarena. Tomando como punto de referencia a Rahner, se puede decir que “creemos desde la palabra revelada. Pero, a su vez, esta palabra revelada sólo puede llegarnos porque Dios nos ha creado con unas determinadas estructuras intrínsecas” (SÁNCHEZ CARAZO, J. I., “Una invitación a creer”, art. cit., p. 359).

importancia para toda existencia humana y de especial relevancia para el alcance general de este proyecto metafísico.

## CAPÍTULO 12

### LA DIMENSIÓN PERSONAL Y LO ABSOLUTO

El establecimiento de las condiciones desde las que se podría atribuir la ‘personalidad’ al Absoluto, es decir, entenderlo más desde lo subjetivo que desde lo objetual (‘Ser Subsistente’) <sup>678</sup>, pasa para Caffarena por calibrar el alcance de dos de los símbolos históricamente más concurridos. El primero, el *Entender*, eminentemente teórico y relacionado con la dimensión cognoscitiva del sujeto; el segundo, al *Amor*, entroncado con su dimensión práctica, brotado directamente del querer.

#### A- DIMENSIÓN TEÓRICA: EL ENTENDER

No cabe duda que en la historia de la filosofía de la religión hay más preponderancia a atribuir a lo Absoluto un rasgo intelectual (MR, 313) que lo contrario (aunque también haya ejemplos de ello; baste recordar el Logos estoico o la Idea hegeliana). Para ilustrarlo, centra su atención Caffarena en dos ilustres referentes: San Agustín y J. G. Fichte.

La transformación teística del platonismo realizada por el obispo de Hipona convirtió en un idealismo de la libertad un idealismo originalmente ‘objetivo’, a raíz sobre todo del decisivo papel otorgado a la intimidad personal. Decisivo, aunque no último, dado que en Agustín esa intimidad se reconocía a sí misma desbordada por la presencia de una ‘luz’ interior más fuerte y potente que ella misma. Al respecto apunta sugerentemente Caffarena que dicha trascendencia podría interpretarse como la presencia de un ‘yo’ trascendental, quizás no lejano al ‘yo pienso’ kantiano. Ello constituiría sin duda un ejercicio de interpretación anacrónica y ajeno a la profundidad última que a la que el obispo apuntaba (MR, 317), pero la cuestión queda apuntada.

En todo caso, Agustín, y posteriormente Tomás, “*parte de la realidad humana y la vigencia absoluta de su afirmación intelectual*” [aunque quizás “*en el proceder ‘tomista’ se avanza desde el polo objetivo, mientras que en el ‘agustiniano’ desde el subjetivo*” (MR, *Ibíd.*)] para postular la necesidad

---

<sup>678</sup> “No es nada adventicio al vivir religioso del hombre –y en realidad al vivir humano en su profundidad de tal- el orientarse hacia un polo de referencia que sea un auténtico Absoluto y precisamente no solo en la línea de la objetividad (‘el mismo Ser Subsistente’), sino en la línea de la subjetividad” (MR, 364).

de un Entendimiento Absoluto que garantice tal vigencia. En este sentido, mantiene Caffarena que en el Aquinate también se halla el iluminismo agustino, pues la luz del intelecto agente no es otra cosa que la huella del Entender de Dios (MR, 319), que ciertamente se hace presente en el mismo interior del hombre.

La presencia a lo subjetivo y a su radical libertad es todavía más notable en el sistema fichteano. Heredero de aquella intuición kantiana que unía vivencia moral y el camino a lo ‘en sí’, la filosofía de Fichte halla el punto de conexión entre lo nouménico y lo fenoménico (conocimiento especulativo) en la autoconciencia (MR, 321). Pero el idealismo fichteano no se conforma con situar el yo activo del pensar (apercepción pura) en la raíz misma de la posibilidad de todo conocimiento. *“Fichte pretende más: derivar de la autoposición en libertad y transparencia interior de la autoconciencia todo lo actualizado (función, contenido material y sentido) en el conocimiento”* (MR, 322), con lo cual retrotrae ‘todo’ a algo preconsciente y allende de toda conciencia objetiva. Algo así como una ‘Yoidad’ fundamental y trascendental inmanente en el fondo de cada hombre. *“La Yoidad sería”*, desde esta perspectiva, *“el único Absoluto”* (MR, 323).

Dado que esa Yoidad es radicalmente libertad, es lógico que requiera de obstáculos (no-yo) que le permitan realizarse activamente. De esta manera, la propia Yoidad se escinde por propia necesidad esencial en una duplicidad que permite explicar, por ejemplo, la atracción hacia lo Absoluto que constituye la dinámica del conocer de todo ‘yo’ derivado (humano). Para Caffarena, la perspectiva de Fichte no sólo abre las puertas a la absolutización del Yo y la tiranía del monismo egológico (como se vio en Schelling y Hegel) (MR, 326), sino que sobre todo compromete el valor ‘absoluto’ de tal Yoidad. Quizás por ello Fichte, dándose cuenta de la pobreza ontológica de un Absoluto que requiriera algo ajeno para devenir como tal, apuntó la necesidad de una Autoconciencia Pura más allá de esta dinámica. Esa ‘Presencia Pura’ en el hombre haría que éste se viera a sí mismo como una imagen, como un reflejo de una Autoconciencia eminente y Luz pura (MR, 327). De este modo, puede decirse que las perspectivas agustiniana y la fichteana convergen en sus intuiciones más fundamentales, las cuales, aunque fuertemente idealistas, no llegan hasta el punto de poner el objeto como simple producto del conocer (con todo, volverá Caffarena sobre este particular puesto que entiende que tanto el idealismo de Fichte como el de Kant en el *Opus Postumum* no son suficientemente explícitos en esto y, por lo tanto, no *“plenamente aceptables”*) (MR, 327).

Desde estas breves pautas históricas se entrevé que el argumento caffareniano de la ‘necesidad’ del entender divino se desarrollará, precisamente, en tanto que requisito

trascendental (postulatoria) que explique la vigencia absoluta que anida incoativamente en toda aseveración humana (algo así como un Entendimiento Arquetípico o Absoluto). La presencia de lo ‘externo’ (sensibilidad) en la configuración de lo ‘interno’ podrá pensarse entonces como una huella de finitud ontológica, siendo posible la consideración, al menos *pensable*, de una autoconciencia pura (MR, 329). Pero un tal Absoluto quedaría ciertamente fuera de una estructura del conocer atravesada por la dinámica que hace progresar su ciencia a través de lo mundano (es decir, una conquista hacia la ‘plenitud’ que no se alberga) (MR, 332). Consciente de ello afirma Caffarena que “*lo que hemos hecho ha sido simplemente pensarla*” (la pura autoconciencia) “*a partir de la realidad imperfecta que es nuestra autoconciencia*” (MR, 332).

Por otro lado, la autoconciencia ostenta la particular dificultad de no superar la diferencia fundamental que supone su propio darse, esto es, que un sujeto no se aprehenda nunca a sí mismo. Reconocerse en el objeto en el cual se identifica supone una dualidad previa entre *quién* reconoce y *qué* se reconoce. Quizás por eso afirme Caffarena, más adelante, que “*vemos más fácilmente que convendría mejor usar otra palabra para el espíritu*” –o, por lo menos, llamarlo ‘sujeto’ con la voluntad de expresar que “*el ‘yo’, la persona, es un sujeto que se expresa en sus actuaciones*” (MR, 385)- que lo diera a entender no sólo desde su dimensión cognitiva.

A ese Entender Absoluto [Caffarena prefiere este vocablo al de *Autoconciencia* por la sombra de ‘imperfeción’ que ésta acarrea (MR, 333, nota 38)] se llega pues por una aplicación dialéctica del proceder analógico, pero con la particularidad que no sólo el *modus significandi*, sino también el *participandi* (contenido) deben ver corregidos su finitud (MR, *Ibíd.*). En consecuencia, la argumentación tomará tintes enteramente trascendentales, heurísticos, como hicieron algunos pensadores neoescolásticos, “*aunque no siempre con la precisión y rigor debidos*” (MR, 335), puntualiza.

Tanto desde la vigencia absoluta que exige una postulación a priori absoluta de la que dependa la configuración de las realidades que nosotros formamos, es decir, un Entendimiento Absoluto que permita afirmar ‘absolutamente’ (esta sería una primera formulación del argumento), como desde la identidad de ser y conocer [*“ser y ser conocido últimamente coinciden”*, (MR, 338)], se supone un conocer superior (in-finito) al nuestro. Tal Entender desbordante demanda como correlato un Entendimiento igualmente Absoluto, ya que ser es “*ser para alguien*” (MR, *Ibíd.*) (segunda formulación). El anclaje trans-simbólico de dicha ‘imagen’ de lo Absoluto residirá entonces en la “*apelación (...) a la vivencia y a la lucidez de su expresión*” (MR, 340), de manera que sólo apoyándose en el ‘sentido’ dicho símbolo religioso eludiría derivar en una mera cifra de lo ‘real’. Sólo desde un racional-

vitalismo, corolario necesario de la asunción del ‘sentido’, la simbólica de lo personal puede asumirse, dentro del mismo esquema de ‘fe filosófica’, un contenido positivo y privilegiado de lo Absoluto, superándose así, y en base a un uso ‘realístico-simbólico’ de la analogía, la difuminación cifrada en la que desembocaría una mera analogía conceptual <sup>679</sup>.

### A-1. La identidad trascendental de ‘ser’ y ‘conocer’

Si el valor último de la afirmación caffareniana reside en la necesidad de asegurar la vigencia de *nuestro* decir y en la necesidad que lo real *en sí* pueda ser dicho ‘totalmente’, es porque se asume una radical y original identidad entre ser y pensar. Caffarena es del todo coherente en este punto con lo ya expuesto en MF: la trascendentalidad de lo metafísico queda referenciada a las leyes del conocer, y éstas, en última instancia, al sujeto. Así, la ‘reducción’ metafísica es total. Pero no ha sido él el único que ha postulado tal identidad, ya que se trata de un patrimonio compartido, en mayor o menor medida, por los filósofos trascendentales, también los neotomistas.

1) Comencemos por Maréchal. Podría sorprender que nos refiramos aquí al jesuita belga, sin duda muy cauto a la hora de identificar ser y conocer. Para él, una plenitud de conocimiento sólo podría pertenecer a una Actualidad pura, dado que sólo el Acto puro desarrolla y domina la extensión de lo posible, conociendo por ende a los objetos en su plena interioridad <sup>680</sup>. Consecuentemente la inteligencia humana debe situarse un escalón por debajo, no sólo porque no es pura actualidad, sino además porque queda religada al ritmo de la sensibilidad <sup>681</sup>.

Pero la inteligencia humana debe participar de la luz increada <sup>682</sup> -es decir, que el intelecto agente constituya una participación en la Inteligencia pura- ya que de lo contrario no podría decir con propiedad nada de lo real. De este modo los ‘primeros inteligibles’ *tienen que venir impresos desde un principio en nuestro yo* <sup>683</sup>, permitiendo que nuestra inteligencia finita

---

<sup>679</sup> MANZANA, J., “Una metafísica...”, art. cit., pp. 194-195.

<sup>680</sup> Cf. *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V*, op. cit., p. 347.

<sup>681</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>682</sup> *Ibid.*, p. 351. “La verdad de los primeros principios es a-priori, no depende de los datos de los sentidos, es algo metafísico. Esta aprioridad lógica de los principios está fundada en la prioridad ontológica y metafísica del intelecto divino” [DARÓS, W. R., “Lo a-priori en la teoría tomista del conocimiento según J. Maréchal”, *Pensamiento*, vol. 36 (1980), p. 408].

<sup>683</sup> *Ibid.*, pp. 435-437.

sea virtualmente infinita <sup>684</sup>. Teniendo en cuenta que “*el conocimiento implícito de Dios deviene el fundamento inmediato, innato de todo pensar objetivo*”, “*este conocimiento debe ser fundado sobre una cierta similitud de naturalezas entre los seres, el hombre y Dios*” <sup>685</sup>.

¿No se deduce, entonces, una identidad *absoluta* del pensar con el ser (o mejor, del conocer con el ser) en Maréchal? No lo creemos, porque si bien es innegable que sí se asume una cierta identidad, no lo es menos que la tensión entre sujeto y objeto, que siempre quedan como tales en la inmanencia misma, hace que el sujeto quede como sujeto, y el objeto como objeto <sup>686</sup> (dándose en todo caso una proporción o armonía preestablecida <sup>687</sup>, que presupone, precisamente, dos polos independientes). Sí se puede hablar en cambio de una *problemática* cautela maréchaliana, ya que no se disipa la posibilidad que dicha identidad pivote enteramente en una subjetividad trascendente y trascendental.

2) Lo mismo puede decirse de la obra de Coreth y de Lotz. Para el metafísico austriaco el mismo hecho del preguntar, punto radical del despliegue metafísico, pone el ser como lo cuestionable, y por lo tanto, como ‘objeto’ <sup>688</sup>. Pero no cabe duda que una diferencia total no podría fundamentar la posibilidad del saber; antes bien la anularía. Por ello, el saber debe ponerse a sí mismo como ser, de manera que el ser ‘proyectado’ desde el preguntar debe hacer coincidir en inmediata unidad el *ser (Sein)* y el *saber (Wissen)* <sup>689</sup>. Dicho de otro modo: “*todo preguntar queda posibilitado y dirigido por un presaber acerca del ser, que se funda en la identidad de ser y saber en la realización del preguntar*” <sup>690</sup>.

Trasladar *totalmente* tal identidad al pensar humano es, sin embargo, imposible, pues el preguntar presupone un no-saber, y por lo tanto una no-identidad de ser y saber <sup>691</sup>, y dado

---

<sup>684</sup> *Le point de départ... Cahier V*, op. cit., p. 375. Dice TOMÁS “*unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde. Nec est inconueniens in intellectu esse infinitum in potentia, ut supra dictum est*” (*Summa Theologiae*, I, 87, 3, 2).

<sup>685</sup> “La connaissance implicite de Dieu devient le fondement immédiat, inné de toute pensée objective. Cette connaissance doit se fonder sur une certaine *similitude de nature* entre les êtres, l’homme et Dieu” (Cf. DALLEUR, Ph., *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*, op. cit., p. 216).

<sup>686</sup> “Comprendons bien: le sujet restant sujet et l’objet restant objet, dans l’immanence même” (*Le point de départ... Cahier V*, op. cit., p. 120).

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>688</sup> *Metaphysik*, op. cit., p. 160.

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 168 (trad. cast. cit.: p. 123). En *Grundriss der Metaphysik* (op. cit., p. 73) lo formula así: “*Hier aber ist zu beachten, dass in dieser Identität von Sein und Wissen im Vollzug zwar das unmittelbare Wissen um Sein liegt, das allem Fragen und Wissen um Seiendes vorausliegt und als Vorwissen dieses bedingt, dass es aber ein unthematisches Vollzugswissen ist, das erst vermittelt werden und sich thematisch auslegen muss*”.

<sup>691</sup> *Metaphysik*, *Ídem*.

que esa ruptura está ya dada, ya no son lo mismo sujeto y objeto <sup>692</sup>. En efecto: yo sé que no sé, que no todo lo sé, *ergo* hay una ruptura en mi propio saber <sup>693</sup>. Un ‘yo preguntador’ sólo es posible en cuanto es un ser finito, en cuanto su saber es desbordado por el ser <sup>694</sup>. Solamente por medio de un proceso de ‘conquista’, de avance hacia el saber, podrá el saber finito humano cosechar ‘éxitos’ parciales, identidades de realización del saber, que en ningún caso, empero, le permitirán alcanzar la identidad del Ser Absoluto <sup>695</sup>.

Esta necesaria identidad de ser y saber como condición del preguntar hace que Coreth se refiera al Absoluto como Espíritu. “*En esta identidad de ser y saber subyace la característica específica del espíritu*” <sup>696</sup>, de modo que, si asumimos que debe haber un Ser Absoluto <sup>697</sup>, hay que prolongar analógicamente <sup>698</sup> el movimiento del *conocer* (una dimensión del ‘conocer’ que ya es de por sí infinita <sup>699</sup>) hasta llegar a un Espíritu también Absoluto que constituya “*la plenitud infinita del ser, la realización originaria de la identidad pura del ser consigo mismo*” <sup>700</sup>. Tal realización o acción espiritual, si es infinita, conllevará que el Ser Absoluto sea idéntico con el saber (y el querer) <sup>701</sup>, y si es plena que tenga “*que darse en Dios en una plenitud absoluta la perfección de ser de la vida, de la vida espiritual y personal, es decir, conocer, querer, amor y libertad*” <sup>702</sup>.

---

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>693</sup> *Grundriss der Metaphysik*, op. cit., p. 71.

<sup>694</sup> PARK, Luis Byoung Jung, *Anthropologie und Ontologie*, op. cit., p. 195.

<sup>695</sup> *Metaphysik*, op. cit., pp. 204-209.

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 167 (trad. cast. cit.: p. 122).

<sup>697</sup> En *Metaphysik* (§91-§94) plantea Coreth la cuestión desde tres ángulos diferentes, que corresponden respectivamente a la cuestión de la finalidad, causalidad e identidad (en la segunda edición de la obra Coreth -1964- invirtió el orden): la *meta del espíritu*, manifestada por la propia dinámica del sujeto finito hacia un Absoluto, que en tanto que ‘posible’ debe ser real (recuérdese aquí las críticas vertidas sobre Coreth respecto a su proceder onto-lógico); la *causa del mundo*, exigida tanto desde la contingencia (temporalidad) como desde la finitud (límite esencial) de éste; la *necesidad del ser*, puesta por el propio desarrollo del conocer y explicitación de la condición y horizonte que lo constituyen. El nervio común de todas ellas es la relación con lo Absoluto en la que todo ser finito ya se halla, de modo que una explicitación temática de tal relación es suficiente para deducir una ‘prueba de Dios’.

La misma tríada argumentativa se repite en *Grundriss der Metaphysik* (1994, op. cit., pp. 197-207). Si acaso puede detectarse una reforzada atención a la condición incondicionada (*‘unbedingte Bedingung’*) como definición de la originaria unidad idéntica absoluta en tanto que pilar último de la necesidad de lo Absoluto (PARK, Luis Byoung Jung, *Anthropologie und Ontologie*, op. cit., p. 220), algo que constituye, a nuestro modo de ver, una razón más para constatar como efectivamente el juego onto-lógico y la sumisión del plano metafísico al epistemológico acarrea sospechas fundadas de onto-logismo. Por el contrario, dice Coreth que el reconocimiento de ciertos valores positivos en dicho argumento se debe al hecho que en él viene expresada la ordenación ‘fáctica’ del espíritu finito al Ser Absoluto, por eso no debe ser acusado de asumir una argumentación apriorística, pues dicha ordenación se constituye por una demanda causal fundamental (contingencia, finitud) que da expresión a la dependencia ontológica que constituye al ser finito (*Gott im philosophischen Denken*, op. cit., pp. 275-281). Con todo, a nuestro juicio eso no explica por qué *debe* ser real la presencia *a priori* de lo Incondicionado ‘ideal’ en la condicionalidad del preguntar y el saber, del querer y el obrar.

<sup>698</sup> *Metaphysik*, op. cit., pp. 594-598.

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 598.

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 605 (trad. cast. cit.: p. 418).

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 608.

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 612 (trad. cast. cit.: p. 423). En *Grundriss der Metaphysik* mantiene Coreth que la formulación del Ser Absoluto debe ser mantenida siempre desde la máxima trascendencia del concepto, es decir, tener



De este modo queda para Coreth asegurada desde la filosofía la plausibilidad del contenido religioso último, la ‘relación’ con la Persona Absoluta, que es precisamente su distintivo <sup>703</sup>.

3) Para Lotz también la presencia de lo personal en el Ser Subsistente es de capital importancia. De hecho, la experiencia del ser es indisociable de la experiencia de persona (y viceversa), en tanto que la persona experimenta supraobjetivamente el ser-mismo como aquello en lo que últimamente se funda <sup>704</sup>. Y dado que Dios es el mismo ser subsistente, la infinita manifestación del ser-mismo que es la persona, de la que nada hay más allá puesto que ella misma radica en el ser (como lo demuestra su subsistencia) <sup>705</sup>, no puede faltarle al que es en sí mismo In-finito <sup>706</sup>. Como tampoco la espiritualidad, que constituye junto a la personalidad las notas esenciales y graduadas del ser ‘finito’ (que es imagen del Dios Absoluto) <sup>707</sup>.

El concepto de lo Absoluto, que venía a significar en la experiencia metafísica la incondicionalidad de lo óntico, se enriquece ahora con el necesario diálogo (humano-Absoluto, o finito-Infinito) que impone el acontecer de la persona humana <sup>708</sup>, sorteándose con ello el peligro de la ‘neutralidad’ indeterminada de la teología negativa <sup>709</sup>. Es así que el camino a Dios deviene en última instancia un itinerario *vital* que supera el mero cálculo <sup>710</sup>, ya que como dice Caffarena su senda tiene que ver con *la cuestión del sentido*.

Un buen conocedor de la filosofía de Lotz hace notar dos momentos diferenciados en su itinerario. Un primer episodio, marcado por *Das Urteil und das Sein* (1957), donde la centralidad del discurso recae en el juicio como modo de afirmar *verdaderamente* algo del ente según su modo de aparecer, que exige una identidad primera entre ser cognoscente y ser

---

a Dios como el infinitamente Otro (“*das unendlich Andere*”, op. cit., p. 211). No obstante, la propia infinitud ‘hace’ que su ser se identifique con el saber y el querer (Espíritu Absoluto), y eso, a su vez, apunte a una *dimensión personal* de lo Absoluto. Con todo, entiende Coreth por *persona* la subsistencia individual de una esencia espiritual (Ibíd., p. 192 y p. 214), de modo que la aplicación de tal calificativo a lo Absoluto exigirá como paso previo una afirmación de distancia analógica y depuración conceptual.

<sup>703</sup> “...also in ein persönlich religiöses Verhältnis zu Gott treten können. Zu einem unpersönlichen Seinsgrund kann man nicht beten und von ihm nichts erhoffen, erst recht ihn nicht lieben” (*Grundriss der Metaphysik*, op. cit., p. 215).

<sup>704</sup> *Transzendente Erfahrung*, op. cit., p. 127.

<sup>705</sup> Ibíd., pp. 253-254.

<sup>706</sup> Ibíd., p. 252.

<sup>707</sup> *Vom Sein zum...*, op. cit., pp. 53-54.

<sup>708</sup> *Hacia una aclaración de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 25-26.

<sup>709</sup> *Vom Sein zum...*, op. cit., pp. 33-35.

<sup>710</sup> Ibíd., p. 42.

pleno <sup>711</sup> (recordemos que con el juicio venía afirmada la finitud del intelecto, la imposibilidad de alcanzar la última identidad del ser que, sin embargo, *ponía* necesariamente una anticipación del ser como tal – simple, infinito, pleno)<sup>712</sup>, y una segunda etapa, de madurez, marcada por *Transzendentale Erfahrung* (1978) <sup>713</sup>, en la que el juicio viene asimilado a una noción que capitaliza el nexo de identidad: la *esperienza* <sup>714</sup>. Ésta deviene aquí el ‘factum’ primordial en el cual el sujeto y el objeto están en relación <sup>715</sup>, de manera que si en el juicio viene actuada una identidad, ésta alcanza expresión sólo en el interior de la *esperienza* <sup>716</sup>.

Ahora bien, si como ha dicho Lotz la *esperienza* de lo personal tiende a algo ‘supraobjetivo’, ¿dónde residirá la capacidad de experimentar la primigenia identidad <sup>717</sup>? En el espíritu (*Geist*), deberá decirse, que es el locus donde la *esperienza* -aquí sí a ‘todas luces’ *trascendental*- aparece en toda su riqueza y no reducida <sup>718</sup>. La ‘*esperienza trascendental*’ es entonces “*la definición más rigurosa de la integral unidad del hombre, del Espíritu*”<sup>719</sup>, por ello Dios debe ser Espíritu Absoluto.

4) Si la anticipación del ser es real y está presente, es porque el hombre, de algún modo, puede reconocerla. Por eso que tanto Coreth como Lotz aceptan la relativa participación del intelecto humano en el Absoluto (Maréchal).

Muy ilustrativa es a tales efectos la distinción ya comentada entre razón y entendimiento en Lotz. Dice en la misma *Transzendentale Erfahrung* que el entendimiento se sobrepasa a sí mismo cuando apunta a lo que en sí, al ser. Tal sobrepaso, empero, no es posible desde la propia facultad del ‘entendimiento’, que está volcada a lo mundano. “*Estas observaciones aclaran la marcha del entendimiento hacia la razón, que avanza hacia lo que las esencias son en su más profunda intimidad. De este modo alcanza la razón el ser mismo, que, gracias a su ilimitada plenitud, rebasa todas las medidas limitadas*” <sup>720</sup>. Si el intelecto agente, que es aquella luz con la que se

---

<sup>711</sup> “Im unendlichen oder absoluten Wissen dagegen sind Sein des Wissenden und schlechthiniges Sein *identisch*, weil der absolut Wissende als das subsistierende Sein in unendlicher Fülle all das in sich vereinigt, was das Seinschlechthin umgreift” (*Das Urteil und das Sein*, op. cit., p. 75).

<sup>712</sup> MARASSI, M., *Metafisica e metodo trascendentale*, op. cit., pp. 299-302.

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>717</sup> Para Marassi se trata en todo caso de una identidad *transiens*, que supera la dualidad resultante de la operación del juicio y su identidad lógica resultante, ya diferenciada, y la real (pp. 309-311).

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>719</sup> “*Esperienza trascendentale è dunque la definizione più rigorosa dell’integrale unità dell’uomo, dello Spirito*” (*Ibid.*, p. 314).

<sup>720</sup> *Transzendentale Erfahrung*, op. cit., p. 53 (trad. cast. cit.: pp. 47-48).

ilumina las imágenes sensibles revelando en ellas lo que es esencial, puede traspasar lo óntico es porque se trata de una facultad que está “orientada al ser mismo (...). Como puede verse”, concluye Lotz, “la experiencia eidética procede, en última instancia, de la razón”<sup>721</sup>.

Aceptando el atinado análisis de Marassi que sitúa la experiencia última del ser como fundamento de los juicios y conceptos, los cuales, “aun cuando elevados por encima de su contexto propio y original, sólo son capaces de reproducir de manera imperfecta el ser”<sup>722</sup>, se resuelve que el hombre puede pretender un acceso a lo Incondicionado, al ser-mismo, porque está dotado de razón (el fundamento último del intelecto<sup>723</sup>). Tal acceso al ser-mismo, al corazón de lo real, sólo puede ser efectivo si el hombre desnuda el ente hasta detectar, aun fugazmente, la realidad última que lo constituye. Es decir, si en algún momento original hay una *identidad* de ser y conocer.

Así pues, aquella dualidad escindida que presenta el dinamismo de Maréchal en la concepción inmanente del sujeto y el objeto, que ciertamente no empaña la presencia de lo Incondicionado en lo finito, y que se halla también presente en Lotz por cuanto el juicio no expresa plenamente al ser, queda superada en este último por la presencia de la razón. Por ello, Lotz lamentó que Maréchal se centrara primordialmente en una justificación última del movimiento del conocer y no en el sentido profundo del ser, del *mismo* ser. Dicho de otro modo, acusa en su obra no hallar una apertura a la Causa Ejemplar plena por ceñirse excesivamente a la Causa Final, demasiado ligada al mundo de la experiencia, que es el ámbito del entendimiento<sup>724</sup>. En consecuencia, si puede considerarse el itinerario de Lotz como una transición de un pensamiento neo-escolástico a uno existencial, no menos cierto es que su último paso se avecina, y no poco, a un pensamiento de fuertes rasgos místicos<sup>725</sup>, a una cierta intuición verdadera del Misterio último de lo real.

5) Sin embargo, la participación de lo humano en un Entendimiento Absoluto podría muy bien interpretarse como la participación del intelecto humano en una ‘estructura’ originaria que asuma la identidad de ser y conocer. Como hemos visto un poco antes, el propio Caffarena admite que la última *referencialidad* agustiniana puede explicarse como un ‘Yo Trascendental’. “Ese algo superior que se encuentra en el fondo intelectual de los individuos humanos,

---

<sup>721</sup> Ibid., pp. 89-90 (trad. cast. cit.: p. 86).

<sup>722</sup> Ibid., p. 147 (trad. cast. cit.: p. 144).

<sup>723</sup> PENZO, G., “Johannes B. Lotz, filósofo e teologo della esistenza”, en LOTZ, J. B., *Dall’essere al sacro*, op. cit., p. 158.

<sup>724</sup> Ibid., pp. 158-159 (Cf. MUCK, Otto, “La escuela marechaliana de lengua alemana...”, cap. cit., p. 549).

<sup>725</sup> Ibid., p. 171.

podría ser simplemente un ‘Yo trascendental’ entendido como conjunto de estructuras cognoscitivas comunes a todos los sujetos humanos” (MR, 317). Sea como fuere, tanto el esquema de Caffarena como el maréchaliano, compartido por Coreth<sup>726</sup> y Lotz, se ven afectados por una consideración cognoscitiva que, aun respetando los respectivos matices emanados de cada modelo (sobre todo por cuanto se refiere al alcance fenoménico de uno y nouménico de otros), asumen una identidad estructural de ser y conocer. Por ello no pueden quedar excluidos de la crítica que C. Fabro esgrimió al ‘sucesivo paso’ noético-metafísico, ya presente incoativamente en los neotomistas trascendentales, llevado a cabo por K. Rahner.

### **A-1.1. Identidad trascendental, subjetividad trascendental y realismo (a propósito de la crítica de Cornelio Fabro a Karl Rahner)**

Solamente porque “*el ser en su en-sí es ser conocido*”<sup>727</sup> puede devenir el ser del conocer rahneriano una *simplex apprehensio*<sup>728</sup>, *Vorgriff* (anticipación) de la plenitud del ser<sup>729</sup>. Incluso la ponderación crítica de una ‘revelación’ divina debe partir de esta ontología del conocer humano, dado que la universal luminosidad del ser (presupuesto último de la comunicación de Dios<sup>730</sup>) aparece en el mismo preguntar como su primera condición y aquello por lo que puede afirmar su contingencia (recuérdese la concepción rahneriana de la analogía como posesión del ser<sup>731</sup>). El oyente sólo lo es porque “*tiene para con su existencia finita y contingente la relación necesaria de una posición absoluta*”, esto es, “*la transcendencia hacia el ser en general, de suyo y afirmado como tal*”<sup>732</sup>, que se completa por medio de una expresa circularidad existencial pre-dispuesta de antemano (algo similar a lo afirmado por Caffarena para explicar la relación

---

<sup>726</sup> CORETH se refiere a una identidad entre saber (*Wissen*) y ser. Este matiz podría responder a su afán por existencializar el acto del conocimiento, de por sí más denotativamente teorético. Sin duda ello se coordinaría con el punto de partida que Coreth establece para la reflexión metafísica (la pregunta y no el juicio). Con todo, nosotros entendemos que el saber de Coreth confluye en lo esencial con el conocimiento de ‘razón’ lotziano, en el sentido que ambos asumen en sus respectivas dinámicas una anticipación *real* y últimamente verdadera del Ser Absoluto y ‘pleno’. Por otro lado, hay que retener que el vocablo *Wissen* puede traducirse tanto por ‘saber’ como por ‘conocer’.

<sup>727</sup> “*Das Sein ist in seinem Ansich Erkenntsein*” (*Geist in Welt*, op. cit., p. 38, nota 20), cita de la que se hace especial eco C. Fabro (*La svolta antropologica di Karl Rahner*, op. cit., p. 47).

<sup>728</sup> FABRO, Cornelio, *La svolta...*, op. cit., p. 64.

<sup>729</sup> Para Rahner, el sentido del término se encuentra incluido en lo que Santo Tomás denomina *excessus* (*Geist in Welt*, op. cit., pp. 146-147).

<sup>730</sup> “*Die letzte Einheit von Sein und Erkennen ist die Letzte Voraussetzung der Mitteilung Gottes in seiner ‚Göttlichkeit‘ an den Menschen durch die Rede, durch das Wort*” (*Hörer des Wortes*, op. cit. p. 81).

<sup>731</sup> *Supra*, Capítulo 10, Punto D-2.

<sup>732</sup> *Hörer...*, op. cit., p. 131 (trad. cast. cit.: *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 1967, p. 113).

entre la palabra revelada y la estructura receptora<sup>733</sup>, como él mismo asume<sup>734</sup>). De esta forma la cuestión del ser (en tanto que *Vorgriff*) queda últimamente retrotraída a la subjetividad, a la apertura que dentro de las posibilidades de lo subjetivo acaece<sup>735</sup>, pues el proceso hermenéutico-existencial del ser se desarrolla desde la identidad ‘ser-conocer’ que se da a partir de la subjetividad humana<sup>736</sup>.

Pues bien, para Fabro esto constituye el error de fondo de la concepción de Rahner -que por otra parte, dice, supone un ‘hito’ inaudito en el ámbito de lo que se pretende pertenezca al realismo<sup>737</sup>. Afirma el tomista italiano que el *Vorgriff* cumple la misma función categorial que el *Yo pienso* de Kant<sup>738</sup>, y así, en tanto que el sujeto es el sostén último del ser del objeto<sup>739</sup>, el realismo queda absorbido en el trascendentalismo kantiano<sup>740</sup>. El ser del juicio no tiene tribunal alguno, y su verdad responde simplemente a poner en marcha la tematización<sup>741</sup>. Por eso es pertinente, prosigue, una crítica ontológica a la implicación de estricta ‘identidad’<sup>742</sup> que se pone entre teoría del conocer y Metafísica.

Probablemente Fabro exagere al no aceptar que se continúe llamando Metafísica a un intento en el cual la subjetividad humana deviene el punto clave de la cuestión del ser<sup>743</sup> y hace que éste se manifieste sólo en la actuación del propio juicio (o más exactamente, el realizarse del sujeto en el juicio<sup>744</sup>). Dicho esto, y aun teniendo en cuenta las diferencias existentes en este punto entre los autores trascendentales (también Lonergan<sup>745</sup>) de

---

<sup>733</sup> Recordemos de nuevo la fórmula de J. I. SÁNCHEZ CARAZO (“Una invitación a creer”, art. cit., p. 359): “...circularidad presente en la obra de Caffarena. Creemos desde la palabra revelada. Pero, a su vez, esta palabra revelada sólo puede llegarnos porque Dios nos ha creado con unas determinadas estructuras intrínsecas”.

<sup>734</sup> “He seguido, en las líneas más generales, el profundo desarrollo de Rahner en *Oyente de la Palabra*” (*La audacia de creer*, Madrid, Razón y Fe, 1971, p. 121, nota 1).

<sup>735</sup> FABRO, C., *La svolta...*, op. cit., pp. 53-55.

<sup>736</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>737</sup> *Ibid.*, pp. 44-46.

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>739</sup> “L’essere si esaurisce nell’oggettività che si fonda a partire delle funzioni della soggettività” (*Ibid.*, p. 34).

<sup>740</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>742</sup> *Ibid.*, pp. 211-212.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>744</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>745</sup> De la postura de B. LONERGAN cabe señalar que, si bien la noción a priori sobre la que se subsumen las síntesis inteligibles y particulares es la simple noción de ‘ser’ dada naturalmente, no puede decirse que en él se de una afirmación trascendental ni un conocimiento primordial del ser (VERTIN, Michael, “Maréchal et Lonergan”, en GILBERT, P. (ed.), *Au point de départ*, op. cit., p. 458). Ahora bien, dado que el concepto de ser es el cimiento de todos los conocimientos, de modo que comprende todo lo que ya se ha conocido y todo lo que todavía está por conocer, y el ser es conocido en el juicio, la Metafísica se define como un tránsito de un estado de latencia o implicidad a una afirmación plena y explícita, pues la objetividad absoluta, que es propia del juicio particular, se basa en lo incondicionado [Cf. ARNDT, S., “Bernard J. F. Lonergan (1904-1984)”, en CORETH, E., NEIDL, W. y PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo 2*, op. cit., pp. 696-697].

sensibilidad maréchaliana –la cual, si bien niega la posibilidad de una intuición intelectual<sup>746</sup> sólo supera el agnosticismo kantiano partir de una afirmación no dual de lo fenoménico-nouménico, es decir, del ser y el pensar<sup>747</sup>, otorgando al mismo tiempo a la subjetividad trascendental un valor ‘absoluto’ (aunque ceñido, eso sí, a valor *funcional*<sup>748</sup>)-, nos parece que el espíritu de la crítica de Fabro puede hacerse extensible al fundamento mismo del método como tal. Entendemos que la postura de Rahner no es otra cosa que una sucesión posible y plausible dentro de las posibilidades que el planteamiento trascendental permite y que incoativamente asume. Un ‘paso más’ que se ciñe todavía más a lo trascendental en la propuesta de Caffarena (al menos por un lado<sup>749</sup>), donde el *Vorgriff* rahneriano es sometido a una depuración fenoménica en cuanto al alcance ontológico de la anticipación humana del corazón de lo real (interpretacionismo), quedando substituido, en última instancia, por el *sentido*.

---

Con todo, Lonergan elabora una epistemología claramente dinámica, aunque ‘menos’ en el ser que se revela y ‘más’ en las condiciones de la búsqueda intelectual, orientada más a lo in-definido que a lo infinito [GILBERT, P., “Maréchal, Lonergan et le désir de connaître”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 63 (2007), p. 1143]. Precisamente una de esas condiciones, formales, es la inteligibilidad completa del ser, de lo real. Dice Lonergan: “*el ser es inteligible y por ende ningún acaecer fáctico, ninguna contingencia, son definitivos. Sin embargo, el ser proporcionado existe y existe de manera contingente; por tanto, no es definitivo; por tanto, algún otro ser es lo último, y no es contingente*” [Insight, op. cit., p. 678 (trad. cast. cit.: p. 754)]. “*Nuestro conocimiento del ser ocurre mediante una aprehensión inteligente y una afirmación razonable. Al preguntar qué es el ser, hemos llegado a aprehender y concebir lo que Dios es*” [Ibid., p. 692 (trad. cast. cit.: p. 768)]. “*Si lo real es completamente inteligible, Dios existe. Es así que lo real es completamente inteligible, Luego, Dios existe*” [Ibid., p. 695 (trad. cast. cit.: p. 772)]. “*Si lo real es completamente inteligible, entonces la inteligibilidad completa existe. Si la inteligibilidad completa existe, entonces la idea del ser existe. Si existe la idea del ser, entonces Dios existe. Por tanto, si lo real es completamente inteligible, Dios existe*” [Ibid., p. 696 (trad. cast. cit.: p. 773)]. Porque en todo caso, “*anterior a la concepción y al juicio, está*” para Lonergan “*la orientación dinámica de la consciencia inteligente y racional con su objetivo irrestricto (...) Hay una chispa de lo divino inmanente en el ser humano*”; en potencia, sin duda, pero suficiente para impulsar la dinámica irrestricta del ser [Ibid., p. 395 (trad. cast. cit.: p. 441)].

Se hace comprensible entonces por qué la crítica de ontologismo, esto es, la transposición del plano noético al plano existencial, es igualmente achacable a Lonergan (a pesar de que él mismo rechace la validez del argumento ontológico. Cf., Ibid., pp. 693ss.). Dice el jesuita canadiense: “*¿acaso Dios no es más que un objeto del pensamiento? ¿O Dios es real? ¿Es Dios un objeto de la afirmación razonable? ¿Existe Dios? Estas cuatro preguntas ulteriores son una y la misma. Pues lo real es el ser, y fuera del ser, no hay nada. El ser no es conocido si no se da una afirmación razonable, y la existencia es el aspecto bajo el cual el ser es conocido justamente en tanto es afirmado razonablemente. Por tanto, es una y la misma cosa decir que Dios es real, que Dios es un objeto de la afirmación razonable y que Dios existe*” [Ibid., p. 692 (trad. cast. cit.: p. 769)].

<sup>746</sup> Como recuerda V. MELCHIORRE [Cf. *Studi di filosofia trascendentale* (ed. MELCHIORRE, V.), Milán, Vita e Pensiero, 1993, p. 28 y pp. 47-48].

<sup>747</sup> Como nos lo hace notar el propio MELCHIORRE (Ibid., p. 39).

<sup>748</sup> “Quant au Sujet transcendantal, en relation réciproque nécessaire avec l’objet, il n’est pas, lui, un absolu, mais seulement une fonction d’absolu” (*Le point de départ de la métaphysique. Cahier V*, op. cit., p. 558).

<sup>749</sup> Del otro ya dijimos que la posibilidad misma del interpretacionismo solamente es viable si se asume antes un acceso a lo real. De esta forma, el interpretacionismo caffareniano ratificaría, por un lado, la identidad ser-conocer en tanto que ‘ser’ es ‘interpretación’ (ser conocido). Pero asimismo, eso conlleva un acceso a lo real más allá del fenómeno porque pone al fenómeno como tal. Una ruptura que, como diremos más adelante en nuestro “Epílogo”, tiene que ver con una aserción ‘negativa’ de lo real, donde ‘lo real se nos escapa de las manos’... (¡aunque lo sabemos!).

En efecto, el hecho de que la dilucidación de la cuestión del ser se despliegue a partir de una subjetividad rectora puede conllevar que la Metafísica se (des)integre en una cuestión antropológica <sup>750</sup>. En contrapartida propone Fabro asumir la distinción tomista del ser natural y del ser cognoscitivo -una forma intencional, una asimilación de la cosa conocida en el cognoscente <sup>751</sup>- por la cual la identidad entre cognoscente y conocido en el acto es válida en cuanto se subentiende desde la distinción real constitutiva entre alma y ser <sup>752</sup>; es decir, en cuanto el conocimiento es una operación del sujeto, un acto segundo <sup>753</sup>. Eso significa considerar en primer lugar el acto de ser que ya ‘es’ antes del conocimiento, esto es, como mínimo, el acto de ser *del* cognoscente. Por ello desde el reclamo de Coreth de atender a la conciencia no desde una perspectiva puramente epistemológica, sino trascendental, restituyendo al yo su ser puesto entre ‘paréntesis’ por Husserl <sup>754</sup>, debería abogarse por una consideración del hombre desde su radical constitución real, existencial <sup>755</sup>. Algo que tiene que ver más con el ser *del* hombre que con el ser *hombre*, por eso el acto de ser no puede entenderse antropológicamente, es decir, como la totalidad de lo real comprendida como ‘aquello’ que es pensado <sup>756</sup>, que es lo mismo que decir ‘como’ la *interpretación* de la realidad, sino ‘ante todo’, como el acto por el cual el hombre *es*. Ciertamente el acto puede ser objetivado en el conocimiento. Pero para ‘ser conocido’ debe aparecer como un participio pasado <sup>757</sup>, como un ‘haber sido’, perdiendo precisamente su condición de actualidad <sup>758</sup>. El ‘acto’ trasciende al pensar porque va un paso por delante, porque ‘es más’ que el pensar. “*El tema del pensamiento en el hombre ha de considerarse*” pues “*desde el ser y no al revés, es decir, el ser desde el pensar. El tema del pensar remite al tema del ser, pero no lo resuelve*” <sup>759</sup>.

<sup>750</sup> “*Nun ist aber eine allgemeine Ontologie immer auch schon metaphysische Anthropologie*”, dice K. RAHNER (*Hörer des Wortes*, op. cit., p. 265).

<sup>751</sup> FABRO, C., *La svolta...*, op. cit., p. 70.

<sup>752</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>753</sup> *Ibid.*, pp. 72-73.

<sup>754</sup> *Metaphysik*, op. cit., pp. 191-193. También Lotz pretende recuperar los sujetos husserlianos del mero ‘ser comparsa’ a través del reclamo de la personalidad como lugar de la manifestación máxima del ser (MARASSI, M., *Metafísica e metodo...*, op. cit., pp. 308-309).

<sup>755</sup> Cabe recordar el reclamo que el propio W. BRUGGER hace de la realidad del ‘*Ich denke*’ kantiano en base a la misma *KrV* (B 422) (Cf. “*Das Unbedingte in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*”, en BRUGGER, W., *Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie*, München, Johannes Berchmans Verlag, 1984, pp. 165-166).

<sup>756</sup> MUCK, O., “*Fundamentos Filosóficos da Teologia em Karl Rahner*”, art. cit., p. 382.

<sup>757</sup> GILBERT, P., *La simplicité du principe. Prolégomènes à la métaphysique*, Namur, Culture et Vérité, 1994, p. 214.

<sup>758</sup> “*L’actus essendi échappe à tout concept*” dice J-L. MARION [“*Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théologie*”, *Revue Thomiste*, 95/1 (1995), p. 63].

<sup>759</sup> POLO, L., *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 170, Pamplona, EUNSA, 2004, p. 132.

Pero entonces, ¿cómo avanzar en un pensar metafísico? Si el ser no se objetiva jamás <sup>760</sup> y hay siempre una prioridad del entender sobre el inteligible en tanto que lo entiende <sup>761</sup> (en el sentido del *acto* de entender), el avance en Metafísica sólo puede cifrarse en la ganancia del hallazgo de la ‘actividad’ <sup>762</sup>. Según esto debería abogarse por un método en Metafísica que se acerque al acto de ser abandonando la suposición de objeto que limita a todo conocimiento del ser <sup>763</sup>, asumiéndose como permanente restricción lo que justamente se quiere conseguir, *el ser*. Con todo, es evidente que “*con el hallazgo del acto no basta para constituir la metafísica*”, ya que “*el hallazgo del acto únicamente es lo imprescindible*”, donde “*imprescindible no significa punto de partida*” porque, de hecho, “*la continuación del hallazgo es, rigurosamente, el problema del método propio de la metafísica*” <sup>764</sup>.

En resumidas cuentas no hay intuición inmediata del ser <sup>765</sup> porque “*es imposible demostrar lo que es anterior: y el conocimiento del ser es anterior a toda indagación, y aun a toda formulación de su posibilidad*” <sup>766</sup>. Eso no excluye que el ser pueda ser pensado, pero siempre con el atenuante de *lo* conceptual, que no llegará a dar cuenta de la riqueza del vivir que la antecede <sup>767</sup>. En este sentido L. Polo acepta la noción aristotélica de acto en tanto que *enérgeia* y no *entelécheia* (siempre teniendo en cuenta la superioridad del sentido de ‘acto’ en el *actus essendi*) <sup>768</sup> ya que “*la enérgeia es exactamente la operación cognoscitiva*” <sup>769</sup>. Kant erró al situar las categorías y no la ‘enérgeia’ como centro de la actividad constituyente del objeto, abriendo así la puerta a una objetivación total. Pero “*objetivarlo todo equivale a prescindir del acto*” <sup>770</sup>, incluso hasta el punto de llegar a desconocer el ser de la propia mente pensante <sup>771</sup>. Por ello, y aun aceptando las coordenadas limítrofes del pensar metafísico, se ha dicho que “*el conocer habitual es, por lo menos, el conocimiento de algún acto, aunque no sea del acto de ser*”, en tanto que

<sup>760</sup> POLO, L., *La crítica kantiana del conocimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 175, Pamplona, EUNSA, 2005, p. 21.

<sup>761</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>762</sup> POLO, L., *El acceso al ser*, Pamplona, EUNSA, 2004 <sup>2</sup>, p. 292.

<sup>763</sup> “Abandonar el límite del pensamiento significa intentar averiguar el valor metafísico del mismo límite y, con ello, detectarlo”, *Ibid.*, p. 10.

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>765</sup> HAYA SEGOVIA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, EUNSA, 1992, p. 153.

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>767</sup> *Ibid.*, pp. 306-309.

<sup>768</sup> *Nominalismo, idealismo y realismo*, op. cit., p. 226. “*El actus essendi no se puede confundir ni con la enérgeia ni con la entelécheia*” (*Ibid.*, p. 186). Recordar, por otro lado, que la noción de ‘entelequia’ en Aristóteles se refiere sobre todo a lo completo, a lo devenido, y no tanto el devenir en sí (AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1997 <sup>2</sup>, pp. 440-441).

<sup>769</sup> *Nominalismo, idealismo y realismo*, op. cit., p. 180.

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>771</sup> Esta es la crítica CANALS VIDAL a Kant (Cf. *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, P.P.U., 1987, p. 362). En este mismo sentido la pretendida superación maréchaliana de tal formalismo no se conseguiría precisamente por no atender a una ontología del sujeto cognoscente a partir de la autopresencia radical o ‘reflexión sobre sí’ (*Ibid.*, pp. 362-363, nota 37).



“todo hábito intelectual es manifestación, conocimiento de acto (...) en virtud de la iluminación del intelecto agente”<sup>772</sup>.

Podría objetarse, empero, que al negar una intelección del ser estaríamos ya presuponiendo una efectiva intelección del mismo. Como decíamos en la primera parte de nuestra investigación, para afirmar que el ser es interpretación de lo real hay que tener un cierto acceso a lo real<sup>773</sup>, pero referirse a ello como una *inteligibilidad completa del ser* puede ser un tanto excesivo. Además, dado que el objeto propio (trascendentalmente estructurado) del intelecto es el *ente*<sup>774</sup>, el ser, aun siendo completamente inteligible, debería ser ente. Lo que sí puede y debe reconocerse es que estamos ante una afirmación ambivalente que presupone un cierto acceso (‘saber’) a lo últimamente real, la cual, sin embargo, no lo reduce como tal porque ‘eso’ es, precisamente, lo inaprehensible.

\*

Como apostilla E. Gilson la dinámica del conocer maréchaliana pivota en última instancia en una certeza subjetiva que, con tal de justificarse, acude a una ‘necesidad’ lógica para así intentar salir de sus propios límites trascendentales. Pero la necesidad abstracta del pensar no justifica su realidad, de modo que no hay manera de salir del propio *cerco* trascendental para ‘alcanzar’ la realidad<sup>775</sup>. A menos, claro está, que aceptemos recurrir apriorísticamente al *sentido*.

---

<sup>772</sup> POLO, L., *Nominalismo, idealismo...*, op. cit., p. 237.

<sup>773</sup> Dice G. B. SALA refiriéndose a la afirmación de Lonergan (Cf. *Studi di filosofia...*, op. cit., p. 94).

<sup>774</sup> “*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, co.). “*Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.*” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 5, 2).

<sup>775</sup> GILSON, É., *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, op. cit., p. 146. Cabe recordar que la obra de W. BRUGGER tiene precisamente uno de sus principales y fundamentales objetivos primerizos en “demostrar que la concepción del ser de Kant como ‘posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas’ no tiene que llevar necesariamente a que la existencia sólo puede afirmarse racionalmente y legítimamente de los objetos de la experiencia y, además, que existencia sólo significa la pertenencia al contexto de la experiencia general” (Cf. MUCK, O., “La escuela marechaliana de lengua alemana...”, cap. cit., op. cit., p. 555). En contrapartida, afirma Brugger que la determinación como verdadero o falso de lo ‘inexperimentable’ es posible porque el pensamiento puede comprobar, al examinarse a sí mismo, si estas afirmaciones corresponden o no con aquello pensado (Cf. *Ídem*).

Lo que sí es indudable es que *ya* estamos *dados*. Pero ‘dado’ que el ser es la condición del conocer <sup>776</sup>, toda pretensión de volverse a lo original para intentar ‘demostrarlo’ caerá en la aporía de la imposibilidad última de apresar el acto real. En este sentido, E. Gilson mantiene que el *realismo inmediato*, a cuya conclusión llega L. Noël en tanto que realismo neo-escolástico y crítico a la vez <sup>777</sup>, es problemático en su intento de asegurar lo real. No hay duda para Gilson que los precursores de tal realismo estuvieron convencidos de su *realismo* <sup>778</sup>, por eso las críticas idealistas versadas sobre ellos son a su juicio totalmente injustas. No obstante, en algunos puntos sí recuerdan a su modelo de exposición, como por ejemplo sucede en el caso de L. Noël <sup>779</sup>.

La disputa que se intuye es, en definitiva, una cuestión de método. Gilson haya en el recurso de Noël al sentimiento íntimo de experiencia como garante de la realidad sensible allende de lo subjetivo un motivo insuficiente para hacer que eso sea un realismo ‘inmediato’ <sup>780</sup>. Entiende que el problema reside en pasar del plano metódico-noético al plano ontológico, por eso le critica a Kant traspasar las competencias metódicas del criticismo a los dominios de la Metafísica. Dado que el problema que se plantea es en última instancia estrictamente metafísico, la ‘crítica’ poco tiene que decir <sup>781</sup>.

Por otro lado, el recurso a una cierta causalidad que explique el ‘impacto’ de los ‘objetos’ en el sujeto cognoscente para justificar la realidad ‘externa’ del ‘mundo’ es para Gilson un recurso análogo al utilizado por Descartes <sup>782</sup>. Y sabemos que desde Descartes jamás se llegará a una postulación realista de estilo tomista, porque para el escolástico la existencia de lo real no es nunca una conclusión, sino un punto de partida <sup>783</sup>. Ciertamente hay momentos en que la escolástica abogó por un realismo consciente, pero siempre lejos de las coordenadas idealistas. Defendió que el *esse* es algo muy distinto del *pervipi*, por ello el

---

<sup>776</sup> *Le réalisme méthodique*, Paris, Pierre Tequi, 1935, p. 80.

<sup>777</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>778</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>779</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

<sup>780</sup> *Ibid.*, 23. Gilson cita la conocida obra de L. NÖEL, *Notes d'épistémologie thomiste* (Louvain, Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1925, pp. 220-222).

<sup>781</sup> *Ibid.*, pp. 75-76.

<sup>782</sup> *Ibid.*, pp. 30-31. Gilson se refiere en este pasaje al pensamiento del Cardenal Mercier, aunque es palpable la vecindad de Noël en este sentido. Dice: “elles (los ‘datos’ objetivos) *apparaissent comme opposées au sujet, et, en face d’elles, le sujet se sent passif*” [“La présence immédiate des choses”, *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 29 (1927), p. 196]. “Le mot ‘immédiat’ exclut simplement la présence d’intermédiaires entre les deux termes d’une relation” (*Ibid.*, p. 182). Nótese el uso del vocablo ‘relación’, que presupone el darse contemporáneamente de dos polos diversos y establece, por ello, una disposición ‘abierto’ al impacto de lo ‘otro’ (piénsese en el contacto corporal, en el recuerdo traumático de un suceso o en una simple quemadura, por ejemplo).

<sup>783</sup> *Le réalisme...*, op. cit., pp. 9-10.

método para pensar lo real no debe basarse en ninguna teoría del conocimiento, sino en un 'Realismo Metódico'<sup>784</sup>.

En consecuencia, propone Gilson una vuelta a esa primera evidencia original<sup>785</sup> de la que se nutre el realismo, un retorno que pone la epistemología al servicio de la ontología y no al revés<sup>786</sup>. Tal reencuentro con la filosofía pre-crítica (la única viable a juicio de Gilson) buscará ante todo superar el idealismo y devolver al pensamiento su tarea principal, que es la de explicitar una ontología<sup>787</sup>: el filósofo realista no tiene nada que fundar, sino 'sólo' descubrir el fundamento de sus operaciones<sup>788</sup>.

A nuestro juicio estas reflexiones del reconocido tomista francés son, más allá de algunas notas hiperbólicas y provocativas, clarificadores en torno al dilema del trascendentalismo metafísico (nacido de una posición epistemológica). Es normal que desde un trascendentalismo coherente como el de Caffarena no se logre llegar a una afirmación de lo real. Pero ya se ha dicho, si el 'ser' es interpretación es porque lo real no es accesible, pero si no es accesible, ¿por qué el 'ser' es *sólo* interpretación? ¿Bajo qué justificación epistemológica puede afirmarse? Todo remite a una misma cuestión: la realidad, la fundamental radicalidad de lo que se presenta. Evidentemente que el conocimiento *humano* lo es porque no aprehende jamás lo real en toda su pureza, en toda su 'simplicidad'. Pero el ser humano está *ya* en lo real, está *ya dado* (aunque no a sí mismo). Y aun así, el ser se le escapa de las manos... En todo caso nos parece manifiesto que sólo por una recuperación del valor del *acto ya dado* podrá justificarse la Metafísica como una reflexión existencial y no meramente 'constructiva', relevante para el *pasmo* que le supone al hombre 'su' ser contingente. El sujeto no es lo último, lo radical, porque no es lo primero, lo *original*.

## B- DIMENSIÓN PRÁCTICA: EL AMOR

El segundo rasgo de un Absoluto 'divinizado' es la bina amor-libertad, una 'nota' "*más decididamente personal que la del entender*" (MR, 345) y por eso mismo de mayor obstáculo para su atribución in-finita. No es difícil adivinar que Caffarena buscará la afirmación '*activa*'<sup>789</sup>,

---

<sup>784</sup> Ibid., pp. 11-12. "Le réalisme scolastique ne s'appuie pas sur un raisonnement métaphysique" (Ibid., p. 47).

<sup>785</sup> Ibid., p. 86.

<sup>786</sup> Ibid., p. 14.

<sup>787</sup> Ibid., p. 15.

<sup>788</sup> Ibid., p. 98.

<sup>789</sup> MANZANA, J., "Una metafísica...", art. cit., p. 193.

indispensable para la proclamación cristiana de lo Absoluto como Dios <sup>790</sup>, en la vertiente práctica del filosofar. Una preponderancia de lo ético que no se entiende sin el difuminado papel que le otorga al ‘uso’ teórico de la razón, aunque, teniendo en cuenta lo dicho en el punto anterior, y si entendemos por Metafísica la reflexión sobre la (nuestra) propia realidad, hay que preguntarse si no tenemos ya suficientes elementos para desarrollar una reflexión *viva* sobre lo Absoluto en clave especulativa. Es probable que cualquier razón teórica jamás logre descifrar el misterio del ser, pues toda relación entre lo vital y lo racional, entre *experiencia* del ser y *disertación* sobre el mismo, se ve atravesada por una dialéctica de imposible síntesis. Pero eso no se debe a la naturaleza inoperante de lo teórico, sino a la pureza inaprehensible del mismo *acto de ser*.

Del legado histórico al que siempre hace referencia Caffarena destaca en primer lugar la fórmula joánica ‘*ho Theos ágape estín*’. En ella el predicado no es un adjetivo sino un sustantivo (MR, 348), de manera que lo que se dice en última instancia -lo Absoluto es *Amor Originario* (MR, 349)- tiene connotaciones de *realidad*. Por eso el amor viene asociado a una *praxis*, a una corroboración de lo teóricamente afirmado en una acción para con el prójimo. Como vimos en *Metafísica Fundamental* <sup>791</sup> para Caffarena el ágape es una alternativa transformadora a la natural autocentralidad interna del ego: frente a la ruptura que ocasiona todo egocentrismo “*el amor*” se erige como “*un movimiento que tiende a la unidad*” (MR, 350, nota 15) [manteniendo en todo caso la distinción personal, por eso, y ciñéndose a la cuestión trinitaria, dice Caffarena que “*un Dios que en la absoluta unidad puede tener diversidad personal, resulta más comprensiblemente definible como Amor*” (MT, 349, nota 15)].

En segundo lugar destaca a M. Buber y H. Bergson. Posiblemente el gran mal que ocasione el egocentrismo sea la objetivación de lo humano. Caffarena destaca del panorama filosófico del siglo pasado a Buber por la tematización subyacente al amor personal que se halla en toda su obra (Tú Eterno). Porque liberar al hombre de la tiranía del objeto es también considerar el fundamento absoluto al que remite. Una búsqueda de lo que va más allá de lo objetivo, esta especie de misticismo privilegiado (MR, 354), en la que se halla también H. Bergson. Entiende Caffarena que si se mantiene que la fuente genuina de la religión es la vivencia del amor, como hace la *moralidad abierta bergsoniana*, uno se sitúa en una sensibilidad filosófica solidaria con la intuición última de San Agustín, tan cercana al ágape joánico (MR, 356).

De lo dicho se deriva para Caffarena por qué es desde el primado de lo moral que puede afrontarse la formulación, siempre postulativa, del Amor como rasgo propio de lo

---

<sup>790</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 236.

<sup>791</sup> *Supra*, Capítulo 4, punto C.

Absoluto. Es la misma consideración interna de la experiencia antropológica del amor <sup>792</sup> la que nos empuja a ello. De lo que se trata, entonces, es de descubrir la *lógica interna* de la experiencia religiosa (idéntica a la propiamente moral), base insondable para cualquier afirmación de ‘Dios’, *desde* el límite trascendental. Se repite así el modelo atributivo ya conocido: *desde* la ágape humana finita se proyecta la noción misma de ‘pureza agápica’ <sup>793</sup>, que responde a un desinterés libre sólo posible en una In-finitud que amortigüe hasta la nada el deseo y que sea máximamente real –es decir, que contenga una eventual coincidencia de Amor y Realidad (MR, 358)-, para concluir dialécticamente la ‘necesidad’ de un ideal máximo que se contraponga a la frustración última de lo humano (im-perfección) en su afán por hallar un ágape total.

El proceso tiene aquí, empero, una peculiaridad: supone una im-posibilidad antropológica de base. El tema se refiere directamente a la cuestión del mal, por eso será en el capítulo dedicado a él cuando sea debidamente afrontado. Pero por ahora Caffarena ya nos lega lo fundamental de sus intuiciones: “*es la finitud la que impide al hombre ser pura ‘agape’, la que le hace ser eros*” (MR, Ibíd.). Tal radical debilidad humana *pone*, además, la cuestión última del sentido de tal ‘finitud’. Es sin duda éste un gran misterio que atañe a la pregunta última por lo Absoluto, pues *por qué* Dios crea el mundo, o más bien, *este* mundo, sólo puede acometerse desde la perplejidad que supone estar remitido a una decisión libre de la Unidad (MR, 368). Queda así pauta la cuestión última de la ‘teodicea’, del sentido último del mundo como creación de Dios y de su reverso, el mal, piedra de toque de cualquier concepción finalística del mundo (MR, 369).

### C- DIALÉCTICA DE LA AFIRMACIÓN RELIGIOSA

En este capítulo ha prolongado Caffarena el proceder atributivo hasta completar con una afirmación postulativa de un Entender y un Amor absolutos el logro trascendental de MT. El nervio último de la argumentación reside en el ‘principio de posibilidad’ aplicado a la inquietud radical activa del hombre sin el cual ésta resultaría absurda (MR, 361). Un principio de finalidad, inherente al devenir natural hacia lo Absoluto del hombre -como diría Maréchal <sup>794</sup>-, que ya estaba presente en el análisis propiamente trascendental de MT

---

<sup>792</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 242.

<sup>793</sup> “Porque el hombre es imagen de Dios, él es el mejor medio para acercarnos a Dios” (SÁNCHEZ CARAZO, J. I., “Una invitación a creer”, art. cit., p. 339).

<sup>794</sup> “...la finalité naturelle –loi fondamentale du Devenir- révèle tout au moins la *possibilité en soi* du but auquel elle tend. En fût-il autrement, la ‘volonté de nature’ devrait être conçue comme volonté de

(recuérdese la originaria unidad de MT' y MR) <sup>795</sup>. Las otras posibilidades argumentativas sobre la presencia del Amor en el Absoluto (1- un reconocimiento absoluto de la persona como tal haría incongruente no aplicarlo a lo Absoluto; 2- el amor interpersonal requiere de un Amor Absoluto desde el cual amar; 3- el Bien Infinito debe ser también Amor Infinito si quiere 'auto-valorarse' más allá –trascendente- de todas lo finito y, al mismo tiempo, 'superar' la infinita distancia que hay entre lo Absoluto y lo finito) <sup>796</sup> convergen en el mismo *logos interno* de la experiencia religiosa que 'justifica' dicho recurso simbólico. Para Caffarena “*al igual que en el caso de la atribución del ser y el ente, también aquí parece tratarse de símbolos estructuralmente connaturales a la existencia humana*” (MR, 364), cuya relevancia última radica, como dice Manzana, en el imperativo trascendental de dar sentido al afirmar y al amar propiamente humanos <sup>797</sup>, o “*al menos en aquella dimensión y profundidad de sí en que se hace religioso*” (MR, *Ibíd.*).

Desde esta perspectiva el nervio de la reflexión metafísica no puede ser otro que el de la correlación fundamental de teoría y praxis (MR, 365), de inteligencia y voluntad, motivo este típicamente maréchaliano <sup>798</sup>. Se apunta así a un 'nudo' original *existencial* que, precisamente por ser tal y constituir la referencia de toda posterior reflexión metafísica <sup>799</sup>, hace que “*todo lo dicho*” carezca “*de posible significación para quien no tenga de algún modo la vivencia que se está continuamente suponiendo en la base*” (MR, 364-365). Por ello reiteramos el titubeo que manifestamos antes acerca del necesario recurso a lo *práctico* para recuperar la 'vitalidad' de la Metafísica: ésta, en tanto que ejercicio reflexivo *teórico*, puede abrirse de por sí a una relevancia existencial fundamental no meramente constructivista. Eso así, al precio de no considerar el *ser* como 'mera' posición y el sujeto como 'última' referencia del pensar.

---

l'impossible: l'être tendrait au néant; la position serait négation, le non-être être” (MARÉCHAL, J., *Le point... Cahier V*, op. cit., p. 421).

<sup>795</sup> “Un argumento así (...) funde (...) en uno solo los dos pasos que en mi metódica han quedado disociados al ponerse por delante la Metafísica de lo Absoluto y plantearse solo después el problema de la personalización” (MR, 361).

<sup>796</sup> MR, 362-363.

<sup>797</sup> MANZANA, J., “Una metafísica del sentido”, art. cit., p. 196.

<sup>798</sup> MARÉCHAL, J., *Le point de... Cahier V*, op. cit., p. 392.

<sup>799</sup> Para MARÉCHAL, “*la tendance appétitive, loin de se juxtaposer seulement à l'activité intellectuelle, est vraiment le ressort, l'âme dynamique de cette activité*” (*Ibíd.*, p. 406). De hecho, es ésta una de las reivindicaciones de Maréchal frente al criticismo kantiano, que separaba netamente el *Verum* del *Bonum*. La solución maréchaliana propone un dinamismo a partir de lo sensible que interconecta estrechamente *Verum* y *Bonum* en el cual la voluntad posee una prioridad tanto en cuanto al aspecto del ejercicio del intelecto como en cuanto al aspecto de la 'determinación'. Estamos así frente a un solo dinamismo no esquizofrénico afianzado en la efectiva interconexión de intelecto y voluntad (Cf. MORETTO, Daniele, *Il dinamismo intellettuale davanti al Mistero. La questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal*, Roma/Milán, Pontificio Seminario Lombardo/Glossa, 2001, pp. 337ss. y pp. 368-370).

## CAPÍTULO 13

### SISTEMA Y METAFÍSICA: LAS APORÍAS DEL ‘SER’

La concepción del Absoluto-Personal obtenida hace que la Metafísica deba replantearse un ‘sistema’ de realidad que de cabida a ese primado de lo personal (MR, 402). Si la afirmación de lo Trascendente como persona (‘Dios’) ha exigido a Caffarena “*ampliar el campo de la racionalidad filosófica para hacerla capaz de dar cuenta críticamente de la misma positividad histórica de la conciencia religiosa*”<sup>800</sup>, ahora deberá hacer lo propio con la primacía ontológica de lo ‘personal’ y buscar un contenido adecuado a la estricta formalidad del ‘ser’ cosechada en *Metafísica Fundamental* (MF, 373-375). Se trata, en suma, de retomar la cuestión considerada en *Metafísica Trascendental* (capítulos IV y VI)<sup>801</sup> con el afán de poder coordinar, analógicamente, una ‘Cosmología’ y una ‘Antropología’.

Ahora bien, justamente por tomar Caffarena como punto de partida lo expuesto en MF creemos que queda hipotecada de antemano la posibilidad misma de dar una primacía *real* a la persona. Cualquier recurso a un ‘a priori’ valoral como fundamento último del alcance del *esse* es problemático, pues no deja de ser una asunción arbitraria. Sabemos que la viabilidad de todo el sistema de Caffarena reside en el capítulo VI del MF, donde se acomete la necesidad de una *opción* por el ‘sentido’. Opción que se resume en la conciencia fundante de que ‘yo no soy absurdo porque mi vida tiene una razón de ser’<sup>802</sup>, es decir, en una asunción de una primera y radical *valoración personal* de lo ‘dado’. Pero *el sentido como tal no deja de ser otra cosa que (ya) una interpretación de lo real*, de forma que su ‘interpretación del ser’ se funda en última instancia en otra interpretación, cerrándose así el círculo trascendental sobre sí mismo.

Sin embargo, afianzado en el tronco común del trascendentalismo, en la humana autoconciencia como “*la insustituible condición de posibilidad de todo conocimiento, aun del extremo*” (MR, 378), cree Caffarena poder ensayar un cierto espiritualismo que no quiebre la posibilidad última de afirmar la ‘materia’ (y podríamos decir la *realidad* en general). Es evidente que si tomamos como punto de partida una noción de espíritu no heredera de la filosofía clásica (viento, soplo, aliento) que asuma “*lo propio de la persona, del sujeto que se*

---

<sup>800</sup> EGIDO, J., “Tradición metafísica...”, art. cit., p. 504.

<sup>801</sup> *Supra*, Capítulo 11 de la presente investigación.

<sup>802</sup> Cf. MASÍA, J., “De la antropología...”, cap. cit., p. 70.

*autoposee y se autoexpresa*” (MR, Ibíd.) frente al mundo, la materia puede erigirse como ‘algo’ contrapuesto, como revelan sus propias ‘notas’ constitutivas (Zubiri) (la extensión, la rigidez de sus leyes, su pasividad, su movimiento transeúnte y volcado hacia ‘fuera’, etc (MR, 379-381). Pero para nuestro autor no cabe hablar de radical heterogeneidad, ya que de lo contrario no podría hablarse de una cierta unidad ontológica de lo real, que es de lo que en última instancia se trata. *“En ambos campos hay una realidad que se deja interpretar como ser. En ambas cosas hay algo que llamamos operación. Aunque ‘ser’ y ‘operación’ se dan de modo diverso [...], la diferencia”* a establecer debe permitir pensar *“una cierta gama de intermediarios o aproximaciones de la materia hacia el espíritu”* (MR, 381). Es decir, propone pensar la realidad, toda ella, como una graduación.

Ahora bien, ¿qué significa que el sujeto es un ser que se autoposee? En primer lugar aclara que se trata de una evidente expresión metafórica que expresa la tendencia del conocimiento hacia otras realidades (intencionalidad), algo que sólo puede darse en el seno de una autoposición previa, de una autoconciencia del espíritu. Ello podría hacernos pensar que estamos ante una mera función cognoscitiva del pensar, puesto que ‘parece’ que cuando no hay conciencia, tampoco hay espíritu (piénsese en momentos de inconsciencia de un sujeto). Por esto subraya Caffarena que *“no podemos hacer coincidir la persona simplemente con la conciencia; debemos ponerla en algo del orden de la realidad (de orden ‘óntico’), y eso “aunque no lleguemos a ello sino desde la conciencia”* (MR, 383).

Pero insistimos: sin un cierto acceso a lo real, al menos en lo que toca a la ‘persona’, no habría posibilidad de fundar ‘en sí’ la dignidad de la persona. Por eso el afán de Caffarena en este terreno tiene mucho de *personalismo*<sup>803</sup>, ‘interpretado’ desde la preeminencia trascendental y existencial<sup>804</sup> kantiana -el valor último de lo personal es un *fin en sí mismo*, a diferencia de la materia (MR, 381). Como dice, *“el ‘yo’, la persona, es un sujeto que se expresa en sus actuaciones”*, o mejor en su ‘actuación’, un vocablo que se utiliza *“en vez de ‘actos’ para evitar la sugerencia de una atomización de elementos perfectamente aislables”* (MR, 385). De ello se deduce que *“la persona es acto ella misma, acto radical”* (MR, 386). Como dijo Zubiri, hace notar Caffarena, no es que la persona esté debajo de sus actos, sino más bien por encima, pues son éstos los que son expresión suya y por lo tanto están bajo su control (MR, Ibíd.).

Por otro lado, la consideración caffareniana de la autoconciencia como autopresencia podría llevar al malentendido de una total identidad de uno consigo mismo. La misma dificultad para expresar en palabras la experiencia de la autoconciencia muestra el hiato que

---

<sup>803</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., pp. 249-250.

<sup>804</sup> “Toda su filosofía parte del reconocimiento de la *existencia humana* (la conciencia, el yo ante quien se da todo lo demás) como realidad radical y punto de partida inobviable” [Ibíd., p. 246].



hay en el sujeto autoconciente, quien a pesar de ser el actor principal del pensar y el motivo del mismo no puede identificarse totalmente con lo pensado. Recuérdese que pensar el acto exige hacerlo pretérito. Se comprende así por qué el reconocimiento fundamental del *esse ut actus* como el principal y misterioso punto de partida último conlleva que sólo sea conocido a través de la presencia mediada de lo *ente* (contingente)<sup>805</sup> y de lo *fenoménico*<sup>806</sup>. Quizás sea por eso que advierta Caffarena sobre la dificultad última de referirse a lo espiritual: puesto que nuestro conocimiento inicial es negativo (lo que ‘no es’ material), la única posibilidad de referirse a ello positivamente es en buena medida en base a la metáfora (MR, 386), que, si bien no alcanza a *decir* lo que se *sabe*, es suficiente porque *reconoce* a lo que se dirige. Pero si eso es así, es porque en el fondo puede darse una no-absoluta heterogeneidad entre ambos planos y sí un cierto *discurso* al respecto. Cabe ensayar un espiritualismo que asuma la materia no ya como su contrario, sino como su compañera en lo *real*.

A pesar de que el punto de partida de tal espiritualismo deba ser siempre de “*base trascendentalista*” (MR, 290), ello no supone para Caffarena ningún problema en el empeño de integrar la materia como algo no meramente derivado de lo espiritual. Caffarena debe alejarse tanto del materialismo (griego, ilustrado o moderno-dialéctico) y del espiritualismo (berkeleyano, husserliano) como de los más recientes dualismos (Scheler) y neutrismos contemporáneos (piensa primordialmente en Jaspers, sin olvidarse de la estela anterior de Plotino y Hegel), porque lo que pretende es, desde “*la fundamental afirmación: algo así como el ‘ser’ solo es verdadera y plenamente tal en su realización en el espíritu*”, asegurar “*un auténtico estatuto ontológico para la materia*” (MR, 395).

Dado que para Caffarena la interpretación de lo real es unitaria “*el ser se dará en la plenitud de lo que quiere significar allí donde la realidad sea operativa en unidad*” (MR, 396). Siendo el ser el verbo de los verbos donde el hombre unifica *operativamente* (ser es acto) todo lo que afirma, lo afirmado no puede ser totalmente estático, de manera que “*las ‘perfecciones’ de la materia no son tales en lo que tienen de diferencial frente al espíritu*”, ya que “*su estatuto ontológico viene a ser el de un ‘espíritu en ciernes’, algo que imita al espíritu sin llegar a él*” (MR, 397). De esta forma se atisba un dinamismo progresivo que acorta la distancia entre espiritualismo y materialismo -‘acorta’, mas no erradica, porque siempre queda en pie un cierto dualismo, un hiato (MR,

---

<sup>805</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.1, a.1. Viene ello relacionado en el Aquinate con la cuestión del intelecto agente en el sujeto y su labor (en favor de éste) iluminativa del *esse* [DHAVAMONY, M., *Subjectivity and Knowledge in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, Roma, Gregorian University Press (Analecta Gregoriana, 148), 1965, pp. 125-133].

<sup>806</sup> Por ello, según Kant cualquier intuición de sí mismo o la afirmación ‘Yo me intuyo’ está siempre bajo la secuencia del tiempo, de forma que siempre que hablamos de conocimiento de *nosotros mismos* afirmamos no sólo el acto del pensar como tal, sino también una determinada ‘intuición’, que es la determinación de mi existencia según el sentido interno; lo que afirmo en última instancia es la aparición que tengo de mí para mí (*KrV*, B 158).

400)- que hace posible la existencia de ambos en una misma unidad, como sucede, por ejemplo, con la efectiva existencia del ser humano.

Asimismo, puesto que el ser es *activo* y es *uno*, parecería que la vigencia del ‘sistema’ no se diluiría en la mera especulación. Pero sobre esto hay que retener, a nuestro juicio, un par de importantes consideraciones a añadir a la ya señalada al inicio del capítulo. Acerca de lo primero –el ser es operar, o más clásicamente el ser es acto-, ya nos hemos referido suficientemente a las consecuencias que estimamos supone para un pensar metafísico. Sobre lo segundo, y más allá de lo sugerente que pueda ser este discurso, de claras raíces theilhardianas y zubirianas <sup>807</sup>, ya notamos en la primera parte de nuestra investigación la dificultad que los planteamientos estrictamente trascendentalistas ocasionan para una afirmación de lo corporal, que en última instancia reducían lo material a ser un fenómeno (Kant) <sup>808</sup>. En consecuencia, no parece haber otra posibilidad para el intento de Caffarena que establecer una Metafísica ‘positiva’ asumiendo el des-centramiento último del hombre y sus potencias cognoscitivas en favor de un conocimiento más ‘directo’ de lo real. El siguiente paso sería discutir si tras ese acceso a lo *real* se puede asumir lo que nuestro autor propone como ‘interpretación’ plausible del desarrollo ‘real’ de la vida (constructo), para lo cual habría que acudir a otras disciplinas (piénsese en la física o la biología, por ejemplo) con tal de recabar el mayor número posible de datos que avalen tal conclusión. En este sentido, nos atreveríamos a predecir que la tarea no podría darse jamás por acabada, ya que la inmensidad de lo real excede, de mucho, el pensar humano. Sin llegar a asumir que este capítulo es “*tan honesto intelectualmente y bienintencionado como tal vez poco lucido finalmente desde el punto de vista especulativo*” <sup>809</sup>, no cabe duda que la cuestión de la materia pone en un serio aprieto a su trascendentalismo.

Para Caffarena, en todo caso, la *escala del ser* <sup>810</sup> asumida permite pensar el ‘mundo’ como algo abierto a una relación con el Espíritu Máximo, ‘Dios’. La no heterogeneidad de lo que se deja interpretar como ‘ser’ pone sobre la mesa la cuestión sobre el valor último de dicho ‘mundo’, en tanto que inmanente, y su relación con el Espíritu Creador trascendente, tema que atañe a la posibilidad del ‘diseño’ y el escándalo que más lo cuestiona: el mal.

---

<sup>807</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 253.

<sup>808</sup> *Supra*, Capítulo 3, punto A.

<sup>809</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 245.

<sup>810</sup> La aplicación de esta auténtica jerarquía del ser, tan típica del proceder atributivo, se manifiesta muy claramente en la obra de J. B. LOTZ [valgan como ejemplo unas páginas de su último libro, *Vom Sein zum...*, op. cit., pp. 22ss.] o E. CORETH (*Grundriss der Metaphysik*, op. cit., pp. 178-194).

## CAPÍTULO 14

### EL MAL Y LA ENCRUCIJADA DE LA ANALOGÍA

En los dos últimos capítulos de MR presta nuestro autor atención a la íntima conexión que existe entre una actitud religiosa y una comprensión cosmológica (y antropológica) que conciba el mundo (y el hombre) como una ‘hierofanía’ (MR, 404). En el primero de ellos (el 4º de MR) Caffarena esboza una interpretación del mundo en tanto que ‘creación’ providente de Dios, haciendo hincapié sobre todo en los parámetros desde los que sería posible la aplicación del concepto ‘teleología’. Con ello quiere completar lo dicho en torno a la *unidad activa* del mundo. En el segundo, por el contrario, se ocupa del reverso del mismo, es decir, del problema del mal y las consecuencias que supone para una afirmación del ‘sentido’ último de todo lo creado.

#### A- ¿MUNDO O CREACIÓN?

No cabe duda que pensar metafísicamente el ‘mundo’ exige operar una vuelta de la Metafísica a la Física, una *conversio ad Physicam* (MR, 407). Sin embargo, la mirada resultante no debería centrarse solamente en lo ‘objetual’ de la totalidad de lo externo, sino que también debería considerar un posible designio para la estructura de lo mundano. Sólo desde esa atención primordial podría interpretarse, según Caffarena, el mundo como ‘creación’, es decir, como *participación* originada en una iniciativa libre y amorosa previa.

Es evidente que antes de considerar qué es el mundo, hay que reconocer que el mundo es, que *está-abí* allende de nosotros mismos. Pero es precisamente una de las notas constitutivas de tal reconocimiento, la contingencia, la que nos acerca a la perspectiva de un acto creador y fundacional de lo ‘mundano’. En tal caso, la actuación absoluta debería estar preñada de intención y de ‘sentido’, o al menos eso es lo que nos sugiere el mismo actuar humano. En consecuencia, una de las cuestiones centrales a dirimir es saber si la teleología reconocida en lo humano puede trasladarse justamente (análogamente) a lo Absoluto, o, si por el contrario, responde solamente a los deseos humanos de proyectar (MR, 409) en lo

mundano los propios conceptos. En breve -y ahí reside la clave<sup>811</sup>-, si tal orden responde *realmente* a una inteligencia que así lo haya dispuesto.

Por otro lado, advierte Caffarena que aunque se diera tal Ordenador no tiene por qué forzosamente coincidir con la realidad absoluta. “*Nuestro mundo da para pensar en un Ordenador muy sabio y potente; pero no precisamente infinito...*” (MR, 410). Por eso entiende que solamente cabe una aplicación postulativa de la analogía de neto valor trascendental, de modo que la asunción de toda teleología deberá reconocerse en última instancia como una formalidad meramente regulativa<sup>812</sup>. De este modo, la afirmación de Santo Tomás que sostiene la existencia de una inteligencia ordenadora de todas las realidades mundanas debe ser puesta en cuarentena, no sólo por la crítica suareciana de la posible co-existencia de varios agentes ordenadores (MR, 413), sino por el mismo valor relativo y meramente analógico de la afirmación (Hume). No por ello, sin embargo, la afirmación teleológica es arbitraria o caprichosa, pues ya el mismo Kant halló en tal aseveración una necesaria conexión con lo real, aunque acotada a una modestia ‘trascendental’. Para Caffarena, en efecto, “*hay algo que ciertamente no puede explicarse por la simple causalidad eficiente de los elementos*” (MR, 415).

Podría ser, empero, que el reconocimiento del orden en la Naturaleza se explicara por su propia fuerza autocreadora, algo que, por otro lado, no chocaría con la asunción heurística de una inteligencia externa ordenadora. Para Caffarena, sin embargo, hay que descartar esta opción porque más allá de su lúcida búsqueda de armonización de la dialéctica relación entre *técnica natural* y *técnica intencional* (mecanismo y finalidad), tan propia del espíritu científico de la época ilustrada (MR, 418), no deja clara la necesidad de una inteligencia teleológica. En este sentido, reclama de nuevo la recuperación no totalmente dual de la relación materia-inteligencia porque es la forma en que podrá darse un “*reconocimiento de dos planos de realidad*”, que es “*la condición de posibilidad de la compatibilidad de las dos explicaciones de la Naturaleza*” (MR, 419). Con ello, la estricta dualidad entre fenómeno y noúmeno quedaría superada por una visión más holística de lo real, sin duda justificada por el anhelo de hallar en esa misma *trascendentalidad* una intencionalidad más directa y profunda hacia lo real.

Caffarena completa esta argumentación con unas páginas en las que discute la perspectiva de J. Monod, ejemplo de una asunción fáctica de la finalidad inmanente a la propia realidad natural. Entiende que su principal error estriba en que, “*olvidándose del reconocimiento hecho del carácter postulativo*” (MR, 421), intenta presentar con valor ‘científico’ su propia elaboración especulativa. Una concepción *teleonómica* que arroja una visión del ‘resultado’ desligada del principio determinante de la acción y, por lo tanto, poco emparentada con una visión

---

<sup>811</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 256.

<sup>812</sup> *Ibid.*, p. 257.

holística (MR, 424), que vendría a poner en entredicho el teleologismo. Pero si lo que se pretende es hacer filosofía, hay que preguntar por qué la opción antiteológica es más coherente y válida que la teológica <sup>813</sup>.

De lo que no cabe duda es que la *desalianza* que se presenta entre la Naturaleza y el hombre deja a éste al borde del precipicio, asevera nuestro autor. La perspectiva del *sentido* se hace entonces imprescindible. “*No podemos demostrar la existencia de una suprema inteligencia ordenadora y ‘teleologizante’, pero hemos de reconocer que, si existiera, todo quedaría mejor explicado*”, se ha dicho <sup>814</sup>. Por eso, y en consonancia con el primado de la conciencia y la jerarquía trascendental de lo real, aboga por una Inteligencia Ordenadora final. Concede que seguramente la correlación entre una mayor complejidad física y el surgimiento de la conciencia resulte “*excesivamente vaga*” (MR, 428), pero tampoco es imposible que así sea. Todo remite a una convicción, ciertamente, pero no irracional, pues también se podría decir que la propia existencia y complejidad de la conciencia supone una seria objeción para una concepción azarosa de la vida.

## B- EL SENTIDO DEL MAL: DISTELEOLOGÍA Y MISTERIO

En lo que sí no hay discusión es que el principal escollo que se le presenta a toda visión optimista de la realidad es el *mal*, sobre todo por lo que tiene de hiriente para el *sentido* de la vida <sup>815</sup>. “*Todo lo que llevamos dicho (...) requiere, para poder mantenerse, un nuevo contraste, nada fácil (...)*”, reconoce Caffarena: “*la innegable presencia del mal*” (MR, 430). Una constatación que incluso tiñó de tonos pesimistas el optimismo ilustrado del propio Kant (MR, 491) <sup>816</sup>, lo cual ya dice mucho de su magnitud.

Caffarena plantea el mal como una *disteleología* de doble perfil, uno físico (natural) y otro moral (antropológico), aunque desde un principio no acepta la exigencia hecha al creyente de esgrimir una argumentación en favor de su fe, ya que entiende que el creyente cree “*a pesar del mal*” (MR, 432). El punto de partida del enfoque caffareniano será la clásica glosa

---

<sup>813</sup> Ibid., p. 258, nota 46.

<sup>814</sup> Ibid., p. 259.

<sup>815</sup> “...la relevancia que cobra el problema del mal no solo para la ética o en el ámbito político, sino también para la misma comprensión antropológica, a la hora de plantear problemas existenciales y preguntas límite como las del sentido de la vida” Cf. ESTRADA, J. A., *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, op. cit., p. 103.

<sup>816</sup> También en su *El teísmo moral de Kant* (op. cit., p. 215).

escolástica del mal como *privatio boni* (MR, 434)<sup>817</sup>, entendiendo por *bien* aquello que orienta la tendencia radical del hombre<sup>818</sup> (por eso el mal es *carentia boni debiti*). Traduciendo eso a la semántica del ‘sentido’, el mal se presenta como una disteleología, como “*frustración de un orden teleológico*” (MR, 435). La trágica ruptura que se vislumbra tiene, empero, un sentido relativo, y justamente porque la privación nunca puede ser absoluta, con el *bien* (‘sentido’) queda preservada la esperanza. Ahora bien, ¿hasta qué punto? Veámoslo.

### B-1. El mal físico como necesidad metafísica

Para Caffarena la cuestión del mal físico se resuelve rápidamente. “*El mal físico es en su totalidad simplemente inevitable y, por ello mismo, ya no crea el problema filosófico que parecía crear [...] Dios no puede evitar simplemente el mal*” (MR, 436). La tesis nos dice que cualquier mundo posible es siempre finito - la referencia a Leibniz<sup>819</sup> y su optimismo racionalista parece obvia-, y ni siquiera el In-finito creador puede soslayar dicho principio (MR, 438). Conjuntado esto con el principio de teleología antes esbozado, el mundo pasa a ser considerado una “*indefinida integración de elementos*” que tiende a una “*progresiva ‘sustantivación’ estructurada*” (MR, 438), donde los elementos digresivos del mal son inevitables sacrificios de elementos ‘inferiores’ en favor del bien mayor (piénsese en la cadena de alimentación). Esta ley en favor del Todo tiene, empero, un límite, un ‘fin-en-sí’ irrenunciable: el hombre, “*supremo beneficiario de este universo*” (MR, 441).

\*

El ingenio especulativo de este ‘trascendentalismo físico’ puede ciertamente tenerse por válido (aunque no forzosamente veraz), pero no justifica la gravedad del problema (¿por qué tanto mal?). Incluso para nuestro autor la explicación física pospone el afrontamiento de lo trágico de la pregunta a otro punto epicéntrico: el hombre (MR, 442) y sus parámetros, el ‘mal moral’. Sin embargo, cabe preguntar si esta forma de solventar la

---

<sup>817</sup> Un ‘modo’ típicamente escolástico de argumentar que a José EGIDO le resulta ‘antipático’ (*Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 260).

<sup>818</sup> Cf. *Supra*, Capítulo 4, Puntos B y C.

<sup>819</sup> “... *qu’il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement, d’où vient qu’elle ne saurait tout savoir, et qu’elle se peut tromper et faire d’autres fautes*”. De ahí la tripartita noción del mal leibniano: “*le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché*”, de los cuales “*le physique et le mal moral ne soient point nécessaires*”. *Essais de Théodicée*, I §20 y §21 (Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 116).

cuestión ‘física’ no supone un ejercicio de evasión, porque aun siendo el hombre el último destinatario del bien del universo, ¿quedan justificados los medios para ello? Y si fuese así, ¿no debería sentirse el hombre en cierta medida ‘culpable’ por ser la causa última del mal ajeno? ¿No habría otros medios posibles para Dios que fuesen menos hirientes para el resto de seres vivos <sup>820</sup>? En definitiva, ¿remite realmente el mal a una necesidad metafísica? Todas estas cuestiones deben ser asumidas en el seno de todo pensamiento de sensibilidad cristiana. Valgan como ejemplo de la concienzuda reflexión llevada a cabo en el contexto español más próximo las figuras de Juan A. Estrada y de Andrés Torres Queiruga, cuyas obras e itinerario intelectual vienen a representar, paradigmáticamente, las dos posiciones más radicalmente encontradas respecto a la cuestión <sup>821</sup>.

1) La posición filosófica de Andrés Torres Queiruga puede catalogarse de *optimista*. De hecho, el corazón último de su posición no difiere mucho de lo que nuestro autor asume como la irremediabilidad del mal, como así lo ha reconocido el mismo Caffarena en más de una ocasión <sup>822</sup>. También acerca de la posibilidad de un mundo sin mal sostiene Queiruga que no es posible tal mundo porque la raíz última del mal radica en la finitud, constitutivo esencial de su propia efectividad.

Queiruga divide su planteamiento en dos episodios <sup>823</sup>. Antes de afrontar el problema que supone para un Dios que sea ‘Amor’ la coexistencia del mal, trata de calibrar precisamente

---

<sup>820</sup> La investigación que Enrique ROMERALES llevó a cabo sobre esta cuestión (Cf. *El problema del mal*, Madrid, Ed. de la Univ. Autónoma de Madrid, 1995), y para la cual tuvo a Caffarena como referencia (Ibíd., p. 9), pone un interesante énfasis en el sufrimiento de los animales –especialmente el imperceptible- para el cuestionamiento del sentido del mal natural (Ibíd., p. 124). Según el autor, aun asumiendo que el mal físico de los animales se dé dentro de un esquema que primordialice la libertad (Ibíd., p. 145) -y de ahí que el mal natural sea un residuo colateral (Ibíd., p. 151)-, no queda justificado el porqué del mal en esos casos, pues los animales no son (o así se presupone) agentes que puedan ‘cultivar’ su libertad (Ibíd., p. 150). A pesar de ello, Romerales se siente afín a esta propuesta de teodicea, presentada más como programa de investigación que como un sistema doctrinal cerrado (Ibíd., p. 148).

<sup>821</sup> GALINDO, José Antonio, *El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnóstico y el optimismo racionalista*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 35.

<sup>822</sup> “Por lo que se refiere al ‘mal’, tiendo a estar de acuerdo, en lo esencial, con el proyecto de ‘ponerología’ que presentó Andrés Torres Queiruga en el Foro de 1994” (“Dios en la filosofía de la religión”, en MARTÍN VELASCO, J., SAVATER, F. y GÓMEZ CAFFARENA, J., *Interrogante: Dios*, Madrid/Santander, Cuadernos Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1996, p. 82).

Más recientemente, en su *El Enigma y el Misterio* (op. cit., p. 589, nota 136) afirma: “Puesta por delante una correcta ‘ponerología’, no es que Dios no pueda hacerlo, es que no puede haber un mundo sin mal. Mi postura es muy cercana a la suya” (refiriéndose a Andrés Torres Queiruga, citado por Caffarena un poco antes).

<sup>823</sup> Tomaremos como obra de referencia su *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios* (Estella, Verbo Divino, 2000 <sup>2</sup>), que es el libro al que más hace referencia J. A. GALINDO cuando se refiere a las posiciones de Queiruga (*El mal...*, op. cit., pp. 95-121).

Hay que destacar que en el libro homenaje dedicado a Caffarena [FRAIJÓ, M. y MASÍA J. (eds), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al Profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, op. cit.] Queiruga aporta un breve capítulo en el que trata esta cuestión (“Replanteamiento actual de la teodicea: secularización del mal, ‘ponerología’, ‘pisteodicea””, pp. 241-292), presentando muchas de las

el valor ontológico de la proposición ‘Dios es Amor’. Sólo presuponiendo que lo Absoluto es amoroso puede justificarse coherentemente la duda humana por la presencia del mal en el ‘designio’ mundano.

Para Queiruga la afirmación joánica ‘Dios es amor’ nace de una intencionalidad argumentativa, ajena a la de la época, que busca identificar el sustantivo ‘Dios’ con el predicado ‘Amor’. Así, dado que “no se trata de una simple metáfora ni de un mero símbolo funcional, sino que ‘toca’ a la realidad misma de Dios”<sup>824</sup>, cualquier intento de repensar la cuestión debe habérselas en primer lugar con el contenido metafísico ahí expresado, tarea para la que no duda en remitir “al lector a las conclusiones de José Gómez Caffarena”<sup>825</sup>. Por eso la justificación del valor ontológico de la proposición debe asumir el modelo atributivo ‘trascendental’, aunque en este contexto Queiruga se apoya expresamente en Amor Ruibal. Entiende que el hombre está intrínsecamente correlacionado con los demás seres de la realidad, una com-unidad cuya traducción cognoscitiva es la ‘noción’ de ser. Dicha noción es, en tanto que i-limitada y previa a todo conocimiento concreto, no tematizable, y por lo tanto sólo captable momentáneamente (“no conocemos nunca un ‘es’ puro”<sup>826</sup>). El hombre queda abocado de este modo a una relación dialéctica entre ‘unidad’ y ‘diversidad’ semántica que tiende dinámicamente a una plenitud última que denominamos ‘Dios’. Por eso, aunque la vida se nos muestra como un dinamismo expansivo del ser abierto a una posible plenitud ya ‘presentida’<sup>827</sup> como Dios, arrastra siempre la polaridad de lo común (la noción, el ser) y lo concreto (el concepto, el ente).

Aplicada a lo Absoluto, “la polaridad se tensa a lo infinito: Dios es en verdad vivo (...); pero lo es de un modo tal que rompe continuamente nuestra representación concreta”<sup>828</sup>. Pero siendo el amor el vector de plenificación del ‘ser’ más privilegiado, “es obvio que pertenece a ese tipo de predicados que pueden enunciarse de Dios con riguroso alcance ontológico”<sup>829</sup>. Es desde este contexto que la revelación cristiana, asumiendo la identidad fundamental ‘Dios es amor’ que hace que la

---

cuestiones que posteriormente trata en *Del terror...*. Así, enfoca la aproximación a la cuestión del mal de una forma ‘trascendental’, como un problema humano (p. 262) y con un desdoblamiento metodológico claro. En primer lugar plantea una ‘ponerología’ fundamental de la cuestión propiamente dicha –que da como resultado que el mal es ‘finitud’ y la cuestión última de por qué tanto mal (pp. 265-266)- para luego esbozar, en segunda instancia, una interpretación del mismo, esto es, una ‘pisteodicea’ [siempre plural y subjetiva, dice (p. 269)]. Todo ello lleva a Torres Queiruga a concluir que Dios es justamente el principal ‘Anti-mal’, ya que es el único que puede aportar al mundo un proyecto diferente. De este modo se entra, directa y colateralmente, en el problema de la revelación misteriosa de Dios. Con todo, lejos de apostar por una resignada espera del ‘milagro’ de la salvación, afirma la necesaria ‘conversión’ práctica del creyente en favor de una praxis altruista y ‘salvadora’ para con el ‘otro’ (p. 292).

<sup>824</sup> *Del Terror de...*, op. cit., p. 108.

<sup>825</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>826</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>827</sup> *Ídem.*

<sup>828</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>829</sup> *Ibid.*, p. 115.



realidad mundana deba ser “*también por fuerza amor en su más íntima y auténtica entraña*”<sup>830</sup>, tiene a Jesús, el Encarnado, por la visibilidad última del *ágape* divino para con el mundo (cuyas cualidades son la ‘iniciativa’, la ‘universalidad’, la ‘absolutesz’ y la ‘kenótica’<sup>831</sup>). Pero a la *constatación* ontológica del amor de Dios debe seguirle una reflexión sobre la coexistencia de Dios y el mal en la realidad, lo cual exige erradicar de antemano la asunción acrítica de una imagen de la omnipotencia excesivamente abstracta que nace de la ilusión de un paraíso terrenal original y en la que la posibilidad de un mundo *sin* mal es tenida por real<sup>832</sup>. De lo contrario, sostiene Queiruga, parece difícil sortear el camino al ateísmo (o peor aún, la asunción de un ‘dios sádico’), pues ni siquiera un fideísmo pseudo-mistérico (sea en su versión ‘trascendente’ del mismo –retórica de la agnosía- como ‘inmanente’ –Dios sufre con nosotros) puede aplacar la tormentosa duda de por qué hay tanto mal en un mundo ‘creado’<sup>833</sup>.

Ante todo debe llevarse a cabo una reconstrucción real y fidedigna del problema en y por sí mismo, esto es, tratar de encontrar la raíz última de la cuestión del mal en cuanto tal (una *ponerología*, del griego *ponerós*, ‘malo’). Seguramente no obtendremos con ello nada nuevo, porque esta fenomenología del mal vendrá a corroborar lo que ya sabemos: “*no se trata de que un mundo finito sea malo, sino de que no puede existir sin que en su funcionamiento y realización aparezca también el mal*”<sup>834</sup>. En todo caso, lo que se atisba es la inevitabilidad de la fórmula del ‘a pesar de’<sup>835</sup> para una solución positiva a la cuestión. A partir de ahí, entiende Queiruga que debe procederse a interpretar desde abajo –es decir, desde esta ponerología- la cuestión de la omnipotencia divina (*pisteodicea*). Lo primero a tener en cuenta es que tanta *fe* tiene el que afirma que Dios existe como el que afirma lo contrario, pero lo cierto es que “*sólo contando con la existencia de Dios, es posible afrontar con sentido último y esperanza realista un mundo inevitablemente afectado por el mal*”<sup>836</sup>. Sí es inevitable caer en una común agnosía cuando uno se pregunta por qué a pesar de esta mordedura inevitable Dios se presta a crear el ‘mundo’. Lo ‘misterioso’ de la cuestión, sin embargo, no difumina para Queiruga que el hombre viva en la presencia envolvente del amor creador de Dios (recuérdese el argumento trascendental de lo Absoluto como amor que hace que el corazón de lo creado participe *necesariamente* de tal ‘amor’). En consecuencia, denuncia el exceso de antropologismo que

---

<sup>830</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>831</sup> *Ibid.*, pp. 120-124.

<sup>832</sup> *Ibid.*, pp. 165-173.

<sup>833</sup> *Ibid.*, pp. 173-183.

<sup>834</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>835</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>836</sup> *Ibid.*, p. 204. En este sentido, interpreta el ‘*si malum est, Deus est*’ tomista como ejemplo de lógica ‘a la contra’, ‘a pesar de’. (Cf. *Ídem.*, nota 61).

ciertas consignas teológicas asumen. Por ejemplo, en la queja a Dios del propio dolor, donde se transfiere implícitamente una acusación indirecta contra Él cuando lo cierto es que “*su compasión es tan grande que nuestro mal le afecta en su amor antes incluso de que nos afecte a nosotros*”<sup>837</sup>. No deja de sorprender, empero, que la crítica de Queiruga incorpore algo de aquel fideísmo del ‘dios sufriente’ denunciado, ya que afirmar en última instancia la misteriosidad de Dios es aceptar la agnosía final del creyente y una fe en la *promesa* de que todo ‘acabará bien’.

Apunta atinadamente Manuel Fraijó que “*el cristianismo no promete la superación de la finitud. También ese mundo futuro, libre del mal, seguirá siendo finito. No parece, pues, que la clave esté en la finitud. Se objetará que la finitud futura será una finitud ‘sanada’. Pero debe ser lícito seguir preguntando: ¿Por qué no se nos adelanta, en forma de ‘anticipo’, esa sanación?*”<sup>838</sup>. Para Queiruga la objeción del ‘por qué no antes’, que sólo atañe al creyente que acepta que efectivamente ‘hay’ una salvación plena<sup>839</sup>, se atenúa si se entiende que el tiempo no responde a una avaricia divina, sino a la necesidad intrínseca de la evolución creatural (“*lo que es posible al final, no siempre lo es al principio*”<sup>840</sup>). Por cuanto se refiere a la relación entre salvación y finitud, reconoce Queiruga que la pregunta proviene de “*las últimas estribaciones de la razón, allí donde ésta, en el seno de la experiencia religiosa, acaba acogiendo intuiciones o más bien barruntos que la sobrepasan hacia lo inefable*”<sup>841</sup>. Pero a pesar de la reincidente vecindad que tales consideraciones mantienen con el planteamiento fideísta —“*las últimas reflexiones nos han acercado peligrosamente a los límites de lo razonable*”, reconoce<sup>842</sup>—, para Queiruga queda abierta la senda a una *nueva lógica* que reconozca a Dios como el Anti-mal por excelencia. El Dios Amor aparece, tras depurar algunos excesos dogmáticos de la tradición (la doctrina del pecado original, el dualismo Dios-demonio, el infierno o la revelación entendida como cuentagotas, señala) como el gran compañero y camarada que (com)padece nuestro sufrimiento. Por eso ya no hay que pedir la supresión del mal, sino asumir la lucha contra el mal activamente desde la certeza que, “*no abandonándonos un solo instante, sino situándose a nuestro lado contra el dolor*”, Dios nos ayuda “*a soportarlo (...) dándonos el aliento de su esperanza*”<sup>843</sup>.

---

<sup>837</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>838</sup> *A vueltas con la religión*, Estella, Verbo Divino, 1998, p. 145 (según cita Queiruga: *Del Terror...*, op. cit., p. 218).

<sup>839</sup> *Del Terror...*, op. cit., p. 220.

<sup>840</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>841</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>842</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>843</sup> *Ibid.*, p. 244.

2) A las antípodas de este *optimismo racionalista*<sup>844</sup> se sitúa el planteamiento de J. A. Estrada. Su postura, que entiende que una necesidad del mal así planteada supone un ataque frontal contra la posibilidad misma del cristianismo –“*si una creación sin mal es lógicamente irrealizable, el cristianismo va contra la razón*”<sup>845</sup>–, no acepta que el mal sea ‘funcional’. No puede decirse simplemente que “*siempre sirve para perfeccionar al hombre*”<sup>846</sup> porque el mal es, en primera instancia, un sinsentido, un absurdo. Es más, “*cuanto más teóricamente racionalizamos el mal y lo hacemos funcional, con sentido y justificable, mayor es el desencanto y el fracaso al que estamos abocados*”<sup>847</sup>.

Para Estrada el punto de partida debe ser también la consideración del mal como tal. Pero es dudoso que el mal sea siempre y en todo caso sólo ‘ausencia’ de bien<sup>848</sup>. Todo marco metafísico ‘fuerte’ que garantice la inteligibilidad de lo que existe tiene su gran talón de Aquiles precisamente en la presencia del mal<sup>849</sup>, porque no hay manera de explicar en última instancia el porqué del mal, ni siquiera recurriendo a un ‘plan divino’ (que, por otra parte, no haría otra cosa que implicar –culpabilizar– a Dios en el desatino del ‘mundo’<sup>850</sup>). Como mucho, el recurso a la solidaridad de Dios con las víctimas abre un atenuante, una esperanza –precisamente amenazada por la presencia del mal dada su fundamental relevancia “*a la hora de plantear problemas existenciales y preguntas límites como*”, precisamente, “*las del sentido de la vida*”<sup>851</sup>– que en ningún caso puede justificar ni borrar el sufrimiento y las penas pasadas<sup>852</sup>.

¿Qué hacer entonces ante el mal, ante el escándalo que supone la efectividad de la muerte, por ejemplo<sup>853</sup>? En primer lugar, modificar la forma de aproximarse a la cuestión y pasar de una metafísica racionalista a una ‘interpretación’ de *sentido*, dejando que la hermenéutica ocupe el lugar de la ontología y bosquejar las posibles interpretaciones válidas que hay para hacer frente a la problemática que se nos plantea<sup>854</sup>. En segundo lugar, deben relativizarse los principios trascendentales del ‘ser’ y asumir que el bien y la verdad son válidos “*en cuanto pretensiones humanas*”, respetando por ello “*la pluralidad y establecer espacios de diálogo que permitan*

---

<sup>844</sup> GALINDO, J. A., *El mal...*, op. cit., p. 291.

<sup>845</sup> *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta, 2001, p. 117.

<sup>846</sup> *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Trotta, 1997, p. 223.

<sup>847</sup> *Razones...*, op. cit., p. 131.

<sup>848</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>849</sup> *Ibid.*, pp. 109ss.

<sup>850</sup> *La imposible...*, op. cit., pp. 387-388.

<sup>851</sup> *Razones...*, op. cit., p. 103.

<sup>852</sup> *La imposible...*, op. cit., pp. 394-396; *Razones...*, op. cit., p. 137.

<sup>853</sup> *La imposible...*, op. cit., p. 383. Aunque se pre-viva la muerte con la perspectiva de un ‘más allá’, no se anula el problema del morir como tal (Cf. ARMENDÁRIZ, L. M., *¿Pueden coexistir Dios y el mal?* Cuadernos de Teología Deusto (19), Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, p. 39).

<sup>854</sup> *Razones...*, op. cit., pp. 122ss.

*la confrontación de cosmovisiones?*<sup>855</sup>. Dado que una concepción metafísica sólo es desbancada por otra concepción metafísica<sup>856</sup>, lo que se trata de llevar a cabo es una metafísica más acorde con las posibilidades últimas que tiene el ser humano de descubrir lo *real*. Así, aceptando el hiato existente entre el orden del ser y el orden del pensar, debemos “*asumir nuestro no saber acerca del porqué y para qué último del mal, tanto desde la perspectiva humana como en lo que concierne a Dios*”. Porque “*si Dios es trascendente a toda realidad y no se identifica con ninguna, so pena de idolatría, tampoco se deja encerrar en un sistema*”<sup>857</sup>.

Por lo tanto, si Dios no es la clave de bóveda de ningún racionalismo, toda su búsqueda debe estar en relación con el misterio, con el ‘no saber’<sup>858</sup>. Luego toda confrontación con la cuestión del mal debe asumir que tal ‘duda’ es racionalmente insuperable (aunque en última instancia no absolutamente incoherente con una *fe* en el Dios de Jesús<sup>859</sup>). Baste pensar en los paradigmáticos casos de Auschwitz e Hiroshima<sup>860</sup> y la consecuente ‘metafísica’ impotente<sup>861</sup> de lo Absoluto. Ahora bien, junto al reconocimiento de tal ‘ignorancia’, la teología del dolor y del mal debe llevar a cabo también una revisión radical de su visión antropológica, porque ciertamente las cámaras de gas de Auschwitz no las construyó ‘Dios’. De todo ello sonsaca Estrada la necesidad de coordinar el testimonio vital de la paternidad de Dios con un compromiso práctico del hombre por luchar contra el dolor, la violencia y los lazos de opresión (también cuando la violencia se conjuga con lo religioso, pues “*es preferible renunciar a Dios antes que atentar contra el hombre*”<sup>862</sup>). Solamente así puede la ‘resurrección’ aparecer en el horizonte como el inicio de una nueva creación de Dios y autoafirmación creadora *ante* la muerte<sup>863</sup>.

Pero no por ser ésta una interpretación plausible es la única. “*También es coherente la postura del que a partir del mal rechaza la afirmación de Dios*”<sup>864</sup>, y no sólo ‘ateísticamente’, porque “*después de Auschwitz, Dios no es imprescindible para afirmar el sentido de la existencia humana*”<sup>865</sup>. Para Estrada creer en Dios es una opción, una implicación existencial fundamental que tiene su corroboración (o refutación) en las experiencias indicativas de cada subjetividad. Ciertamente “*no sabemos si Dios existe, aunque lo creemos, pero, en cualquier caso, hombres como Jesús*

---

<sup>855</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>856</sup> Cf. *Dios en las tradiciones filosóficas. Vol.1*, op. cit., p. 140.

<sup>857</sup> *Razones...*, op. cit., p. 132.

<sup>858</sup> *Ibid.*, pp. 133-134.

<sup>859</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>860</sup> *Ibid.*, p. 167, junto con Hiroshima, puntualiza Estrada.

<sup>861</sup> *Ibid.*, pp. 159-169.

<sup>862</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>863</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>864</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>865</sup> *Ibid.*, p. 171.

lo hacen necesario”<sup>866</sup>. “Si el ‘hombre es digno de que Dios exista’, como afirma Gómez Caffarena, Jesús también lo es de resucitar. Y con él muchos otros, que asumen posturas y acciones convergentes con la suya”<sup>867</sup>. “La vida, muerte y resurrección de Jesús se convierte así en el compendio de la respuesta cristiana al problema del mal”, sin tener que dejar de reconocer, eso sí, que “casi todo queda sin explicar, sobre todo el origen del bien y del mal, simbolizado en el árbol del paraíso, que marca las fronteras del conocimiento humano”<sup>868</sup>.

3) También para Caffarena, que reseñó la obra de Estrada<sup>869</sup>, no puede haber después de Auschwitz una respuesta teórica (universal) al mal<sup>870</sup>. Lo peor es que “se ha hecho un problema primariamente teórico de lo que, en la estructura cosmovisional (...), debía ser primariamente un problema práctico”<sup>871</sup>, olvidando que “sólo en la medida en que se lucha, es real la fe”<sup>872</sup>. Pero siempre queda un excedente, por eso es fe. Sólo por un apelo a una mayor esperanza originada en el episodio del Getsemaní atisba el hombre una victoria. Una esperanza que, para no ser vana<sup>873</sup> y adquirir dimensión trascendente, debe afirmarse sobre una base cierta, la resurrección, que es donde se consuma definitivamente la victoria sobre el mal<sup>874</sup>.

Si como dice Caffarena los dos momentos del modelo originario cristiano son indisolubles -“no puede aceptar sin lucha este mundo, pero puede, tras la lucha, acabar en adoración”<sup>875</sup>-, entonces la cuestión metafísica del mal se diluye, últimamente, en una cuestión de respuesta teológica, y se sabe que “a diferencia de la teodicea y de una metafísica cristiana, la teología de la creación no puede aislar ésta del designio salvífico del que procede y en el que culmina”<sup>876</sup>. Se resuelve de este modo que la clave hermenéutica fundamental de la cuestión del mal es el ‘optimismo soteriológico’, que es precisamente lo que reclama J. Antonio Galindo en su estudio como vía intermedia y síntesis culminante de las posiciones de Queiruga y Estrada<sup>877</sup>.

---

<sup>866</sup> Ibid., p. 150.

<sup>867</sup> *La imposible...*, op. cit., p. 377.

<sup>868</sup> Ibid., p. 398.

<sup>869</sup> SÁNCHEZ CARAZO, J. I., “Una invitación...”, art. cit., pp. 374-375.

<sup>870</sup> “Crear ‘después de Auschwitz’”, en *Jesucristo en la historia y en la fe* (Ed. A. Vargas- Machuca), Salamanca/Madrid, Sígueme/Fundación Juan March, 1977, p. 83.

<sup>871</sup> Ibid., p. 84.

<sup>872</sup> Ibid., p. 85.

<sup>873</sup> *1 Co* 15, 14.

<sup>874</sup> SÁNCHEZ CARAZO, J. I., “Una invitación...”, art. cit., pp. 376-378; EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., pp. 400-406.

<sup>875</sup> “Crear ‘después de Auschwitz’”, cap. cit., p. 85.

<sup>876</sup> ARMENDARIZ, L. M., *¿Pueden coexistir...?*, op. cit., p. 33.

<sup>877</sup> *El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnóstico y el optimismo racionalista*, op. cit., p. 20, p. 255 y pp. 311-314.

Tras analizar las posiciones de Queiruga y Estrada coincide Galindo en que el verdadero problema reside no en el mal, sino en su *exceso*. Pero para él la cuestión deriva en una cuestión previa: por qué *este* mundo, por qué *esta* naturaleza humana <sup>878</sup>. Frente a Queiruga sostiene que asumir la finitud como causa última del mal es incorrecto <sup>879</sup> (además de irredimible) y parcial, ya que no supera el problema del mal moral <sup>880</sup>. Asimismo, el determinismo de Queiruga hace imposible un verdadero avance moral porque hipoteca de antemano todo proceso de liberación <sup>881</sup>. Por cuanto se refiere a Estrada, Galindo centra su crítica en la interpretación que éste lleva a cabo de la obra de San Agustín, a su juicio excesivamente pesimista y sesgada <sup>882</sup>. Para Galindo, que incide en la centralidad de la libertad en la cuestión del mal, “*lo que sí dice Agustín es que Dios no quiere que se salven aquellos que con su mala voluntad no quieren salvarse*” <sup>883</sup>, porque: “*¿es que la voluntad del pecador no incide para nada en el desenlace de su destino?*” <sup>884</sup>. Dios no predestina a nadie al pecado ni, por ende, a la condenación <sup>885</sup>, por eso la condenación por participar en el pecado original es abismalmente diferente de la condenación por ser un ‘gran pecador’ (diferencia que posteriormente será compartida por la teología del *limbo*) <sup>886</sup>. Lo que sí concede Galindo es que la doctrina agustiniana no aclara ni por qué hay precisamente este mundo y este hombre, ni por qué Dios no ‘impone’ su gracia <sup>887</sup>.

Enfocada así la cuestión, opta Galindo por una vía intermedia que evite tanto las aporías racionalistas como las excesivamente pesimistas <sup>888</sup>. Se trata de nueva hermenéutica que si bien asume que “*las respuestas (...) desde la mera razón son imposibles*” <sup>889</sup>, entiende que “*desde la fe y con la ayuda de la teología se vislumbra un cierto sentido del hecho del mal*” con el cual “*se pueden dar explicaciones que sí tienen un peso notable de razonabilidad, sin alcanzar ni mucho menos una plena satisfacción de la razón al respecto*” <sup>890</sup>. Porque si se acepta que la decisión de crear a este ser humano responde a una libre elección del Creador, “*la respuesta a esta fascinante y tremenda*

---

<sup>878</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

<sup>879</sup> “La deficiencia de ser únicamente consiste en no tener algunas perfecciones, añadidas a esos trascendentales, que tienen otros seres. Esa deficiencia es incorrectamente llamada *mal metafísico* (...) Sería un mal si la ausencia de perfecciones no fuera lo que al ser finito le corresponde; pero precisamente es esencial al ser finito, por no ser el Infinito Dios, esa ausencia” (*Ibid.*, p. 139).

<sup>880</sup> *Ibid.*, pp. 100-108.

<sup>881</sup> *Ibid.*, pp. 117ss.

<sup>882</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>883</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>884</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>885</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>886</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>887</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>888</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>889</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>890</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

*pregunta podría ser*” entonces *“la voluntad de Dios de manifestar su amor en grado sumo y extremo”*<sup>891</sup>. Entiende Galindo que *“si Dios no hubiera creado al hombre como es, no habría expresado su amor hasta lo sumo y extremo en Cristo”*<sup>892</sup>, porque *“en correspondencia al límite que es el hombre en su libertad entregada al pecado, está el límite del amor de Dios en su Hijo encarnado, muerto y resucitado”*<sup>893</sup>.

Pero según nuestro punto de vista ni aun dando por bueno el a priori que asume esta interpretación resuelve el nudo del problema. Porque, ¿no sería más fácil que Dios lo hiciera todo de ‘otra manera’, es decir, ahorrándole al hombre los sufrimientos que muchas veces injustamente le sobrevienen? Pensemos en el paradigmático caso del sufrimiento de los niños. ¿Es la vida ultraterrena suficiente argumento para no sospechar de un exceso de intransigencia divina, aún suponiendo que todo se deba a una falta original, a un ‘pecado original’?<sup>894</sup> Como recuerda Caffarena, a Dostoievsky le bastó el sufrimiento de un solo niño para convencerse de la dificultad que el mal supone para concebir el mundo como ‘creación’, para creer en Dios<sup>895</sup>. Por eso concluye que *“siempre quedará oscuro por qué la libertad creadora ha escogido este mundo precisamente y no otro, con su dosis nada pequeña de mal”*<sup>896</sup>. Esta acuciante pregunta, que no exculpa a la divinidad de una posible responsabilidad y que en todo caso nos revela un mundo que supone una autolimitación de Dios y una abusiva concesión al mal ‘voluntario’, nos conduce a los dominios del problema de la libertad humana y su inclinación a la maldad, esto es, al *mal moral*.

### **B-1.1. El mal como ‘exceso’: la encrucijada de la analogía**

Antes de dar paso a la cuestión del mal moral, empero, es preciso recoger una de las últimas referencias que Galindo hace en su libro; concretamente la cita que realiza en el Apéndice II de su obra a Philippe Nemo y su conocida obra *Job y el exceso del Mal*<sup>897</sup>. Nos recuerda Galindo que para Ph. Nemo el Dios aniquilado por el *exceso* del mal es el Dios ‘ente’, el ‘objeto’ supremo<sup>898</sup>. Para Nemo ‘Job’ constituye uno de los libros donde mejor se

---

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>892</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>893</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>894</sup> *Ibid.*, pp. 262-264.

<sup>895</sup> “Creer ‘después de Auschwitz’”, cap. cit., pp. 82-83.

<sup>896</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>897</sup> Originalmente publicado en 1978 (*Job et l'excès du mal*), Caparrós Editores ofrece una traducción castellana de la reedición de 1995 (Paris, Ed. Bernard Grasset). Nosotros nos remitiremos aquí a la edición francesa corregida de 2001 de Éditions Albin Michel (Paris).

<sup>898</sup> *El mal...*, op. cit., pp. 316-317.

cumple la revolución ética y escatológica de la Biblia (o Revelación, puntualiza), cuyo epicentro se halla en el compromiso personal en favor de una moral del amor y de la compasión que lucha imperativa y categóricamente contra el mal <sup>899</sup>.

Según Nemo, encontrando Job el mal encuentra lo ‘Otro’ del mundo. ‘Algo’ rompe la *especulación* sobre el mundo y su constitución última, su ley. El mal es la experiencia real que quiebra el sistema del mundo y una purga de la tiranía del orden. Una ‘trasgresión’ que despoja el mundo y lo deja a la intemperie, rebajando su ‘sistema legalizado’ a una misteriosa presencia contingente interpelante <sup>900</sup>. Los primeros capítulos del Libro de Job son una clara muestra de cómo la experiencia de la angustia <sup>901</sup> somete al ‘mundo’ -ocasionando inclusive la alteración de la persona de Job- hasta dejarlo huérfano de recursos (‘leyes’) para afrontar la tragedia. El mal obliga a tener que buscar ‘otra’ consideración (respuesta) de la cuestión <sup>902</sup>. Ya no vale la manera ordenada de presentar a Dios que proponen los amigos de Job <sup>903</sup>; ya no es posible aplicar casuísticamente el esquema de la retribución <sup>904</sup>. Job debe guardar un profundo y trágico silencio, en cuyo seno se gestará, al fin, un espacio para la revelación <sup>905</sup> (de hecho, todo el libro de Job constituye en sí mismo un largo y ‘revelador discurso’ sobre el Inefable, sobre la ‘locura del mundo’, apostilla <sup>906</sup>), porque solamente así puede acaecer la ‘salvación’.

La aproximación de Nemo establece en primer lugar que el mal hay que entenderlo como lo ‘Otro’, como el ‘Maestro’ más fuerte que toda iniciativa humana <sup>907</sup>. A partir de ahí, en segunda instancia hay que reconocer la desproporción última que existe entre el *pensar* humano y la *locura* del mundo <sup>908</sup>, la imposibilidad de dominar y comprender el mal, que se muestra siempre como un *exceso*. De ello resulta, en tercer lugar, que el mundo pasa a ser reo de la ausencia de Dios y, por ello, condenado a la ley del *des-orden*, de la *i-legalidad* <sup>909</sup>. Pero es que sólo así puede accederse a un nuevo ‘orden’ que dé espacio a una confrontación directa entre Job y Dios en el cual la divinidad ya no puede ciertamente

---

<sup>899</sup> *Job et l'excès...*, op. cit., pp. 16-18.

<sup>900</sup> *Ibid.*, pp. 98-101.

<sup>901</sup> “Il y a dans le *Livre de Job* une phénoménologie de l'angoisse, une méticuleuse description de l'angoisse telle qu'elle apparaît elle-même et transforme l'apparence de tout le reste” (*Ibid.*, p. 21).

<sup>902</sup> *Ibid.*, pp. 38-43.

<sup>903</sup> *Ibid.*, pp. 52-55.

<sup>904</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>905</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>906</sup> “...l'auteur de *Job* n'a pas simplement nommé une fois l'Ineffable, la folie du monde. Pour nommer l'Ineffable, il a composé un long et complexe discours” (*Ibid.*, p. 73).

<sup>907</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>908</sup> “Job va montrer qu'elle éclate partout où se marque la disproportion entre la *pensée* de l'homme et la *folie* du monde” (*Ibid.*, p. 79).

<sup>909</sup> *Ibid.*, pp. 89ss.



responder a los ‘esquemas’ de la Ley y del Orden (necesario) <sup>910</sup>, como tampoco la propia existencia de Job. Si él ‘es’, a pesar de su *contingencia*, es porque en *lo alto* no hay otra cosa que el ‘Capricho’ <sup>911</sup>.

Se destila así una regenerada metafísica que ya no se pregunta por qué existe ‘algo’ y no más bien ‘nada’, sino por qué “Tú me haces sufrir a mí”. Es decir, ¿por qué hay mal y no preferiblemente bien? <sup>912</sup>. Este ‘por qué’ apunta, asimismo, a la realidad contingente del mundo, es decir, a la arbitrariedad última en que reside su don. De este modo el ‘Capricho’ que aparece en lo alto deviene el *Donador*, y en la misma medida en que su don creatural es insondable se presenta como posible fuente de otros dones igualmente imprevisibles <sup>913</sup>. La ‘Intención’ del exceso del mal supone la primera y más radical cuestión ontológica porque *es en la des-aparición del mundo en el exceso del mal que nos sabemos implicados en una intriga que va más allá de la ‘ocasión’ secundaria del mundo* <sup>914</sup>. Una trama que afecta directamente al sufriente y que se resume en la pregunta ‘¿en vistas a qué me tienes creado?’ <sup>915</sup>. La metafísica de la necesidad queda así superada por una metafísica de la libertad que se aparta del sujeto del conocer para acoger el ‘ser expuesto’.

Pero avanzar por ese itinerario existencial exige soportar la carencia de toda garantía, de todo suelo firme, pues no se sabe qué deparará el ‘Donador’. Por eso no vale una respuesta salvífica que se base en un equilibrio lógico. Podría ser que Job haya elegido *sin* cálculo alguno, optando por el amor y no por la perspectiva de la salvación, y por eso haya acaecido la salvación <sup>916</sup>. Pero también es posible que precisamente por responder en última instancia a un compromiso personal, la opción de Job, que en su caso desemboca en el mayor de los ‘bienes’, fuese en el fondo un ejercicio de transacción para conseguir ese bien deseado, lo cual significaría, paradójicamente, el triunfo en última instancia de la ley del cálculo <sup>917</sup>.

Lo que sí certeramente se sabe desde ‘Job’ es que el ‘Dios’ que equivale a una Ley no es en modo alguno divino, porque si la Divinidad fuera un Ente explicativo, el mal refutaría su existencia, o al menos su ‘infinitud’, ya que la ‘excedería’ <sup>918</sup>. La ‘ciencia’ de Job equivale a una ‘revelación’ fulgurante, a una visión directa de Dios cuya última afirmación adorativa se

---

<sup>910</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>911</sup> “ ‘Là-haut’, il n’y a pas ‘rien’, mais la Contingence même, le Caprice” (*Ídem.*).

<sup>912</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>913</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>914</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>915</sup> “En vue de quoi m’as-Tu créé?” (*Ídem.*).

<sup>916</sup> “Il a décidé de choisir pour l’amour indépendamment, sinon de toute perspective, du moins de tout calcul, de salut. Et alors *il y a eu salut!*” (*Ibid.*, p. 121).

<sup>917</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>918</sup> *Ibid.*, p. 126.

glosa en un ‘yo sé que Tú eres el Creador, la infinita libertad’. Por eso, si de algo se retracta Job al final de su ‘periplo’ es justamente haberse entregado durante tanto tiempo al lenguaje del mundo, al orden metafísico <sup>919</sup>. Porque ni la medida ni la filosofía salvan, y si acaso la escatología lo pretendiera, obligaría al alma (que no sujeto) a recordar su ‘estar ya desde siempre’ interpelada por un horroroso ‘Otro’, que le certificaría, asimismo, que sólo de ‘otra’ parte puede advenirle la *salvación*, entendida desde ahora como un ‘exceso de don’ <sup>920</sup>.

\*

Glosando sintéticamente nuestra breve aproximación a la cuestión del mal podríamos aventurar que ‘mal’, ‘exceso’, ‘revelación’ y ‘donación’ son miembros de una cadena de sentido. Sea desde un (así denominado) racionalismo optimista <sup>921</sup>, como desde una perspectiva más pesimista de la cuestión, todo se resuelve, como bien certifica Galindo, en una cuestión límite para la razón. No en vano todos los exponentes mencionados terminan por abrirse al horizonte escatológico como respuesta existencial al inquietante escándalo del mal. Pero es evidente que desde una reflexión estrictamente filosófica del exceso del mal no se deriva una ‘revelación’, en el sentido que, si bien el *exceso* parece demandar un *plus* de información al respecto, no es deducible de por sí que deba asumirse la posibilidad general de una revelación (y todavía menos de *una*). Por eso entendemos que lo que se vislumbra últimamente con la problemática del mal es el límite del discurso ‘positivo’ de la analogía.

---

<sup>919</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>920</sup> “La mesure, jamais, ne sauve. La philosophie ne sauve pas, qui entend répondre elle-même aux questions qu’elle pose. L’eschatologie, elle, est l’aveu de l’excès du don: puisque c’est d’Ailleurs, par la touche de l’horreur, que lui a été posée la première question, c’est aussi d’Ailleurs que doit venir la réponse, si la réponse doit être à la mesure de la question, une réponse *vrai*” (*Ibid.*, p. 140).

<sup>921</sup> Nos referimos, evidentemente, a la postura de TORRES QUEIRUGA. Cabe recordar que también B. WELTE incidió en el papel de la finitud para el problema del mal y su última ‘religación’ divina (en este caso con la Gracia) para una eventual solución. En el breve ensayo que dedica a la cuestión *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung* (Freiburg im B., Herder, 1986), Welte pone especial acento en el mal moral, o mejor dicho, en la opción por aquello que a-parece como el Bien o como el Mal. En este sentido, sólo el ejercicio de libertad lleva el hombre a la propia humanidad o, en su ‘defecto’, a la deshumanidad, lo que nos muestra en última instancia que el hombre es, en su fondo, un ser escindido. El hombre viene reducido a la finitud en virtud de la diferencia entre ser y esencia, y a la par siente una infinita inclinación (podría decirse una *inclinatio boni*) por lo Absoluto; *ergo* es un ser tensionado. Welte entiende que la razón última de la maldad humana, o la ‘mala’ elección, radica no tanto en la falta de tal o cual *perfección*, sino en la ‘actualidad’ parcial de sí mismo. En otras palabras, el mal se explica por la no identificación entre esencia y existencia en el ser humano (pp. 20-24).

Con todo, también la tensión del hombre acaece porque mira hacia lo i-limitado, lo cual significa, revertiendo los términos, que el hombre hospeda un deseo de ‘sobre-creaturalidad’ (*Überkreatürlichkeit*) impropio de lo finito. Por lo tanto, concluye Welte en segundo lugar, es sólo a través de la Gracia, es decir, la fuerza que está más allá del derecho de lo humano, que puede hallar dicha referencia de ‘sobre-creaturalidad’ pleno sentido (pp. 29-30).

Hemos visto como Caffarena ha desplegado una interpretación de lo real coronada por un Absoluto que se muestra como ‘Dios’ según la lógica interna de los símbolos apelados. Dicha ‘lógica’ se basa fundamentalmente en una interpretación gradual y ‘ejemplar’ de lo real, permitiendo atribuir a lo Absoluto la ‘Personalidad’ y el ‘Amor’ reconocidos en el acontecimiento del ‘mundo’. Sin embargo, la reválida de la cuestión del mal sólo se solventa por un recurso a la escatología, esto es, a la revelación de un ‘suceso’ extra-ordinario que se acepta por fe. De este modo, el mal, que es quizás la cuestión más incrustada e insoslayablemente exigente de la vida real de cada uno, lleva a la razón especulativa hasta tal límite que le obliga a repensar y acotar sus pretensiones iniciales, quizás excesivamente denotativas.

En este sentido, la cuestión del mal desemboca en última instancia en uno de los debates más fundamentales que entorno a la analogía se han sucedido desde la famosa polémica entre suaristas y cayetanistas. Nos referimos a la confrontación entre *analogia fidei* y *analogia entis*<sup>922</sup>. Si para Caffarena el proceder eidético de la analogía de atribución halla su fundamento de validez en el ‘sentido’, es decir, en una vigencia afianzada en la asunción de que ‘las cosas deben ser así’, ésta sólo halla suelo firme en lo escatológico, en cuanto se hace eco de un dato ‘revelado’ (o en su defecto así creído) y lo asume como efectivamente posible. Pero si el mal, que es precisamente la piedra de toque para una opción del ‘sentido’, tiene su respuesta última en la asunción del dato revelado de la resurrección (*analogia fidei*), es porque previamente se ha asumido la incapacidad última de la *atribución* (al menos entendida como *paso al límite*) de ofrecer una respuesta con sentido al mal, su exceso, porque seguramente su planteamiento, que “*tiene que ver (...), directa e íntimamente, con la ‘teología negativa’*”<sup>923</sup>, sea el límite efectivo de todo discurso analógico, especialmente de todo exceso atributivo.

---

<sup>922</sup> Nos referimos al contundente ataque que asestó K. BARTH contra el uso de la razón en la teología católica, paradigmáticamente ejemplificado en la *Analogia Entis*. Para Barth este invento del Anticristo es motivo suficiente para no devenir nunca católico (Cf., *Die Kirchliche Dogmatik*, I, “Vorwort”). En contraposición propone una *Analogia Fidei*, un saber ‘creyente’ sólo afianzado en la revelación bíblica (Cristología) como único camino firme y veraz para hablar sobre lo Absoluto (Ibíd., II, 1, § 28, 3), el Totalmente Otro.

A ello respondió el jesuita E. PRZYWARA con una obra (en 1932 se publicó la primera parte, más sistemática, mientras que en 1962 se hizo una segunda edición que incluía otros trabajos del autor) que reivindicaba una nueva concepción de la *Analogia Entis* autoasumida como la explicitación de un ritmo dialéctico de lo real (vertical y horizontal) solidario con la doctrina del Concilio IV de Letrán: más allá de toda semejanza entre el Creador y la criatura tiene que afirmarse, insoslayablemente, una desemejanza mayor. (Cf. *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1962).

<sup>923</sup> CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar...*, op. cit., p. 544.

## B-2. El mal moral como el precio de la libertad

Dado que “en el ámbito de lo humano” el mal, “que cuestiona la inicial opción de sentido”, queda “inmediatamente relacionado con la libertad” (MR, 445), la solución hallada para ‘explicar’ la necesidad del mal físico en función de un bien mayor (el del ‘universo’) pierde vigencia al intentar ser aplicada a las realidades personales autónomas, que son bienes en sí mismas. Se evidencia así para Caffarena la necesidad de “una segunda tesis de *Teodicea*, que más o menos dijera: el mal se justifica por el bien de la libertad” (MR, 446) y cuyo alcance pasa por clarificar: 1) de qué modo la libertad puede explicar el mal moral humano; 2) cómo puede compatibilizarse la libertad humana con el designio divino; 3) cómo se relacionan ‘salvación y misterio’, punto de llegada de “todo planteamiento realístico del problema” (MR, *Ibíd.*).

1- La libertad individual puede ayudar a explicar el porqué de algunas miserias pero no exculpa totalmente a Dios en tanto en cuanto hubiera podido crear un mundo de interacciones humanas con ‘menos’ culpa, apunta Caffarena. La *culpa*, junto a la *miseria*, responde a diversos aspectos del fracaso de la libertad finita que deben ser, como tales, bien diferenciados. Mientras esta última expresa la situación en que queda el hombre que no asume el sufrimiento natural como un proceso dinámico natural en pos de un bien ‘mayor’, la culpa va más allá de la ‘referencia externa’ y remite directamente al hombre y los actos libremente realizados. De hecho, una no co-implica a la otra, pues es evidente que no todos los miserables son culpables ni toda la miseria humana proviene de la culpa propia (MR, 450).

Pero en cualquier caso el verdadero problema lo constituye el exceso de mal (MR, 456), la falta de coordinación entre lo que es y lo que debería ser, por eso, aunque esta desmedida no suponga ninguna ventaja a la argumentabilidad <sup>924</sup> atea - “*el teísta*”, recuerda Caffarena, “no afirma a Dios porque exista el mal” (MR, 458)-, sí cuestiona directamente la implicación del designio divino en los actos libres nocivos.

2- La problemática, sin embargo, no es nueva. Baste una rápida ojeada a la historia para constatar la riqueza de matices y perfiles. Del optimismo de la Epístola a los Romanos (donde se nos habla de una coexistencia aparentemente poco conflictiva de ambos) se pasó a sistemáticas más elaboradas como la agustiniana [donde se defendía una “*libertad real, pero dependiente*” (MR, 461)] o la de Duns Escoto [y su comprensión más estrictamente

---

<sup>924</sup> Excluye Caffarena la posibilidad de un Dios ‘bicéfalo’, es decir, bueno y malo a la vez, por suponer un paso excesivamente ilógico aun desde la analogía dialéctica (MR, 458).

‘teológica’ (*predestinación*) de la dependencia] que ya ponían de relieve lo dificultoso de la cuestión. Más explícitamente compleja fue la solución propuesta por Santo Tomás. Para el Aquinate una ‘pre-ciencia’ divina de las acciones libres humanas no eclipsa la total autonomía de los actos humanos, porque tal presciencia se da en el orden de la eternidad, en la coexistencia de todos los tiempos (MR, 463). Aunque más allá de esta aparente coordinación parece difícil que no se co-signifique también que Dios conoce los sucesos porque ‘suceden’, es decir, porque se dan en la historia. Por eso en el s. XVI acaeció al respecto la conocida disputa entre el jesuita Luís de Molina y el dominico Domingo Báñez, a la que nuestro autor dedica unas posteriores páginas.

El molinismo supuso para su contexto histórico una alternativa a la concepción que defendía la presencia en Dios de dos *ciencias*, la de simple *inteligencia* (eterna, y por la cual Dios conoce todo lo posible) y la de simple *visión* (eterna en Dios, pero temporal en cuanto atañe al objeto, pues se refiere al devenir de las cosas que tienen que suceder). Al entender que los actos futuribles y condicionados de la libertad humana eran considerados en el estadio ideal de la *mens* divina cuando aun no estaban pre-dispuestas las circunstancias en que podrían *darse*, o incluso, ni siquiera que tales contextos fueran a *darse* efectivamente, Luís de Molina pudo concebir una *scientia Dei* que, como mucho, permitía a Dios saber lo que en ese determinado caso posible podría hacerse –condicional- (MR, 467).

Lo más relevante para Caffarena es que esta doctrina de la ciencia media constituye el germen de una verdadera solución. El espíritu de la ‘doctrina’ permite afirmar la “*no-necesidad de una determinación (ni ‘pre,’ ni ‘con’) de las acciones humanas para que caigan realmente bajo el designio divino*” (MR, 465), quedando así a resguardo una libertad humana (interés por cierto muy común en el mundo *jesuítico* del s. XVI <sup>925</sup>) que ya no se siente amenazada por la invasión excesiva de la providencia. El ‘transmolinismo’ resultante se solidariza de este modo con el sistema de la participación antes esbozado (pan-en-teísmo) <sup>926</sup>, corroborándose, de nuevo, aquella consonancia de caminos de una Metafísica Trascendental y de una Metafísica Religiosa (MR, 470). Aunque también podría ser que esta perspectiva netamente antropomórfica pudiera significar también una excesiva reducción a la libertad humana de la *misteriosidad* divina ‘participada’, lo que vendría a poner en

---

<sup>925</sup> Francisco Suárez, coetáneo de Luís de Molina, no aceptaba la premisa que *todo lo que se mueve es movido por otro* porque el hecho que una realidad libre fuera ‘movida’ por otra suponía en el fondo un verdadero freno a su libertad. Quizás por ello rechazó la serie de argumentos tomistas que, sustentados en ese principio físico, afirman la necesidad de un Primero inmaterial y espiritual (Cf. *Disputationes Metaphysicae*, XXIX, I, 7-19), pues precisamente “*en el ámbito de la acción espiritual o humana estrictamente tal podría darse –según indica Suárez- la simultánea y no contradictoria presencia del ‘acto virtual’ y de la ‘potencia formal’, que convertiría en superflua la necesidad aristotélica de ‘ser movido por otro’*” (Cf. CABADA CASTRO, M., *El Dios que da...*, op. cit., p. 254).

<sup>926</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 268.

entredicho, justamente, el alcance de la doctrina de la participación anteriormente apuntada <sup>927</sup>.

3- De este modo llegamos a la tercera de las cuestiones planteadas, la que más tiene que ver con el Misterio, “*el término polarizante del ámbito religioso*” (MR, 279). A pesar de que las fórmulas ‘bien de la libertad’ y ‘bien del Universo’ descongestionen para Caffarena la problemática del mal, ninguna de ellas puede ser plenamente satisfactoria. En última instancia solamente son válidas para aquél que comparta la experiencia de fe del teísta (MR, 471), es decir, “*la convicción metafísica que subyace a la afirmación religiosa*” que “*brotó de un básico optimismo, de una positiva opción de sentido*” y que es la auténtica *razón suficiente* para creer que el Omnipotente ha escogido este mundo im-perfecto (MR, 472). El mal, pues, que se suponía la reválida de toda asunción del ‘sentido’ como presupuesto interpretativo, es combatido precisamente desde esa misma asunción, invirtiéndose el orden hermenéutico y viniéndose a afirmar implícitamente la incapacidad última de la razón para hacer frente a esta ‘interpelación’. Quizás sea por ello que apele, ulteriormente, a la escatología para solventar la crisis del ‘sentido’.

Caffarena se sabe y se reconoce un optimista, pero no un ingenuo. Por eso no tiene reparos en admitir que “*la palabra ‘misterio’ (...) vuelve aquí inexorablemente a la pluma para intentar expresar de algún modo la situación en la que nos dejan nuestras reflexiones*” (MR, 474). Ante los excesos del mal, representados paradigmáticamente en el drama de Job, sólo cabe la apertura a la escatología como respuesta misteriosa a su escandalosa presencia (MR, 475). El mal deviene así testigo de Trascendencia en tanto en cuanto nos recuerda la contingencia ontológica de este mundo y la anhelada posibilidad de una *salvación* más allá de él (MR, 476). Aunque, tal y como hemos visto que sucedía con el caso de Torres Queiruga, no parece quedar claro cómo puede superarse satisfactoriamente la dificultad que supone una metafísica de la necesidad del mal físico para una *salvación* ‘más allá’ del mundo, ya que, al menos la finitud del hombre continuará dándose.

*Salvación* para Caffarena es ante todo *salvación del mal* en el camino hacia la plena realización que el hombre aspira (MR, 477), por eso, al tratarse de algo tan antropológico, puede perfectamente hallarse por medio de una mera fe filosófica (Kant). Si acaso en la expresión religiosa se contengan algunos elementos ‘propositivos’ que escapan a la austeridad propia de esta fe, como por ejemplo la resurrección y los hechos ‘históricos’ (cristianismo) en los que pretende estar fundamentada, que apuntan en última instancia a una ‘revelación’ (MR,

---

<sup>927</sup> *Supra*, Capítulo 11.

480). En este sentido, la inquietud que Caffarena afirmaba como motor de la apertura a una afirmación de lo In-finito y que llevaba a la afirmación de un Absoluto entendido como Amor (punto de convergencia tanto de una como de otra fe) supone que el sujeto humano es ‘sujeto de llamada’ (MR, 485), algo no muy lejano a lo que Rahner denominó ‘oyente de la palabra’<sup>928</sup>. De forma que, asumiendo que el mal requiere en última instancia de la escatología para una solución de continuidad en una ‘metafísica del sentido’, el ulterior paso debe ser la ponderación de las posibilidades de una ‘revelación’ y la transición de una *analogia entis* a una *analogia fidei*. Siendo consciente de ello, concluye Caffarena su recorrido de la MR con una breve consideración acerca de las posibilidades de una Revelación.

### B-3. Razón y revelación

La construcción metafísica que Caffarena lleva a cabo en esta MR, y que se sitúa a la estela de la ya desplegada en MF y MT, llega a su fin con una breve reflexión sobre la posibilidad última de una revelación de Dios. Un punto sin duda controvertido, pero ante el que Caffarena mantiene que no se puede, a priori, rechazar la posibilidad de una hierofanía que contenga hechos excepcionales, siempre y cuando puedan ser “razonablemente asumidos como significaciones de una iniciativa trascendente” (MR, 489). Una vez más la clave reside en el valor de racionalidad que aquélla pueda contener, en la ‘censura racional’ que desde la filosofía metafísica pueda ponerse al servicio de la religión para poder salvaguardarla de la ilusión y la superstición que siempre la acecha (MR, 493). Consecuentemente define Caffarena su propuesta como una ‘Religión dentro de los límites de la sola razón’ (MR, 494), en clara referencia a la apertura que al *círculo* más amplio de la religión revelada proponía el homónimo libro de Kant<sup>929</sup>. La presencia incoativa de la ‘religión natural’ (formal) en toda posible ‘revelación’ hace que la religión dentro de los límites de la razón se refiera no tanto al límite de lo humano en sus facultades cognoscitivas, que también, sino a la necesidad de “constituir la base de una hermenéutica religiosa más coherente; siempre en un nunca acabable camino de superación” (MR, 496). Por ello deberían evitarse las hermenéuticas excesivamente ‘barthianas’ –por ejemplo, R. Bultmann- que olvidan el papel central de la reflexión racional

---

<sup>928</sup> *Supra*, Capítulo 10, Punto D-2. En torno a la cuestión de la ‘revelación’ y lo que ella demanda sostenía Caffarena en 1971 que “he seguido, en las líneas más generales, el profundo desarrollo de Rahner en *Oyente de la Palabra*” (*La audacia de creer*, Madrid, Razón y Fe, 1971, p. 121, nota 1).

<sup>929</sup> “Una expresión del prólogo a la segunda edición, que encontraremos corroborada si leemos los *Vorarbeiten*, lo dice sin lugar a duda: esa Religión que queda ‘en los límites de la sola razón’ no puede pretender ser la única Religión. Más bien es como un círculo que queda inscrito dentro de otro círculo más amplio que sería el de la religión positiva, ‘revelada’” (MR, 491).

(MR, 496), ya que si la revelación quiere ser de verdad humana debe asumir el riesgo de interpretarse desde la posibilidad de su ‘sentido’ razonable. Aunque precisamente por dicho carácter personal esta cuestión no puede quedar sino como algo permanentemente abierto y sujeto a debate.

Siguiendo a José Egido, podemos concluir glosando el largo recorrido de esta metafísica religiosa de Caffarena en cuatro puntos: “*la opción de sentido y la argumentación postuladora; Kant, la fe racional y la ‘necesidad de la razón’; la posibilidad no desmentida de una dimensión última de lo real, pensable en todo caso más allá de la opaca fenomenicidad a que tiene acceso garantizado el conocimiento humano (...)* Y, al final, *el sacrificium intellectus, la aguda conciencia de la limitación del hombre*”<sup>930</sup>. En otras palabras, ‘subjetividad’, ‘dinámica de la razón’ y ‘límite’ continúan siendo los pilares fundamentales de una construcción metafísica que, desplegada desde una convicción trascendental clásicamente kantiana, busca apasionadamente dotar los temas clásicos de la metafísica religiosa, en especial la cristiana, de los recursos críticos suficientes para interpelar todavía hoy a los espíritus inquietos por lo Absoluto.

---

<sup>930</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 273. Seguramente Egido se refiera al sentido general de su pensar y no solamente a esta MR. En todo caso, es evidente que ésta se sustenta en ellos; ‘en la parte está el todo’.



## RICAPITOLAZIONE

- 1) Dalla debole affermazione trascendentale dell'Assoluto raggiunta a MT non se ne deriva una 'esperienza' di natura religiosa, perciò Caffarena pone ora la questione della possibilità di attribuire a tale Assoluto delle caratteristiche specificamente 'religiose' che vadano oltre questa categoria formale e permettano di chiamarlo 'Dio' (in senso cristiano). Senza negare il carattere ultimo di mistero che il termine essenzialmente denota, il nostro autore si centra sulla possibilità di ampliare (tanto nella dimensione teorica che in quella pratica) l'attribuzione anteriormente abbozzata per fornire una base 'transimbolica' inerente alle immagini evocate.

Una tale 'logica interna' dei simboli richiederà però mantenersi in continuo dialogo con la 'fede filosofica' jaspersiana, soprattutto per quanto concerne il suo rifiuto di attribuire alla Trascendenza un qualsiasi carattere personale (antropomorfismo). Su questo punto occorre sottolineare che l'asserzione di Trascendenza a cui giunge Jaspers si basa su una concezione alquanto diversa dal 'trascendentale' di Caffarena, giacché non è l'uomo a 'porre' la Trascendenza come spiegazione di se stesso, bensì questa ad essere lì, anteriormente a lui, per interpellarlo –l'esistenza per Jaspers "*sólo es posible en y por la trascendencia*"<sup>931</sup>.

- 2) Caffarena esamina in primo luogo la possibilità di attribuire all'Assoluto la facoltà del comprendere, per concludere che ciò è possibile soltanto sulla base di una doppia affermazione: l'esistenza di una 'Comprensione' di tipo archetipico e la necessità di una intellesione totale dell'essere, affermazione quest'ultima che a sua volta si basa sull'identità (tipicamente idealista) di *essere e conoscere*.

Tale identità è stata fortemente contestata da Cornelio Fabro (in riferimento al pensiero di Rahner), il quale ritiene che con tale affermazione metafisica dell'essere necessariamente si incorre in una semplificazione idealistica (e, quindi, essenzialistica) di ciò che rappresenta l'unica ragione della sua esistenza: *l'actus*

---

<sup>931</sup> MUGA, J., *El Dios de Jaspers*, Madrid, Razón y Fe, 1966, p. 146.

*essendi*. Critica che può essere posta a tutti i neotomisti citati dato che, malgrado le divergenze e le sfumature tra loro esistenti (ad esempio, Maréchal mostra cautela rispetto alle possibilità ultime che tale identificazione offre alla persona umana, mentre Lotz al termine del suo percorso giunge ad una intuizione pressoché mistica dell'Essere Sussistente), in definitiva tutti affermano un'identità originaria tra essere e conoscere di cui l'uomo è partecipe.

Così dunque, l'affermazione radicale di Rahner '*l'essere è in-sé essere conosciuto*'<sup>932</sup> non solo risulta *consona* alle possibilità che offre il sistema trascendentale, ma soprattutto profondamente coerente con le esigenze del suo metodo. In tal senso, il fenomenismo di Caffarena ('essere è interpretazione'), che senza dubbio richiede in un certo modo anch'esso una tale identità -seppur circoscritta ai limiti rigorosamente antropologici-, rappresenta un 'passo avanti' nella ricerca d'una maggiore coerenza con la trascendentalità assunta.

- 3) Emerge, dunque, nuovamente la questione dell'essere e del suo valore ontologico. Perciò, la riflessione di Maréchal dovrebbe sfociare in tali coordinate, dato che la dinamica del sapere da lui mantenuta si basa in definitiva su una certezza soggettiva che, affinché possa essere giustificata, deve ricorrere a una 'necessità' logica come risposta ai limiti trascendentali. In tale contesto, la critica di Gilson al 'realismo immediato' (Nöel) costituisce una ferma convalidazione di qualsiasi tentativo di affermare la realtà in senso trascendentale. Di conseguenza, se la metafisica di Caffarena rappresenta un passo di maggior coerenza con il sistema trascendentale, l'ipotesi fenomenista del sapere umano dovrebbe essere l'ultima parola 'trascendentale' della sua epistemologia. La chiave di tutto si trova, dunque, nella metodologia assunta.

Per Gilson non si può garantire l'accesso alla realtà partendo dalla coscienza poiché la coscienza è *già* nella realtà. L' 'essere' si distingue dal *percipi* perché l'ontologico precede l'ermeneutica, in modo che se *l'esse* è il fondamento dell'*atto* del pensare, il modello trascendentale, che è originariamente un modello epistemologico, non è di utilità alla Metafisica giacché il compito di questa oltrepassa le sue competenze strettamente epistemologiche. Per cui Gilson conclude che il filosofo realista non

---

<sup>932</sup> "Das Sein ist in seinem Ansich Erkenntsein" (*Geist in Welt*, op. cit., p. 38, nota 20).

ha da ‘creare nessun fondamento’ –perché la realtà è già assunta come dato-, bensì *soltanto* ‘scoprire il fondamento’ delle sue operazioni.

- 4) In consonanza con tutto ciò, Caffarena ritiene che la dimensione amorosa dell’Assoluto può essere affermata soltanto dall’esperienza morale. Sviluppando in senso trascendentale il noto modello d’attribuzione, a partire dall’*agape* umana finita forgia la nozione di ‘*agape pura*’<sup>933</sup>, e poiché l’ideale di un altruismo in piena libertà è possibile soltanto per un *In-finito* assolutamente reale e il cui desiderio egoista sia ridotto al nulla –che presenti, cioè, un’eventuale coincidenza d’Amore e Realtà-, Caffarena giunge alla conclusione dialettica della ‘necessità’ (*logica interna*) di un ideale Massimo che si contrapponga alla frustrazione umana (im-perfezione) derivata della sua affannosa ricerca di un’*agape* totale.

Tuttavia, siccome il ‘nodo’ radicale è l’unione *esistenziale* originaria tra volontà e intelligenza, “*todo lo dicho carece de posible significación para quien no tenga de algún modo la vivencia que se está continuamente suponiendo en la base*” (MR, 364-365), la qual cosa vuol dire che soltanto a partire da una *personale* ‘presunzione di senso’ si può sostenere un Assoluto ‘personale’.

- 5) Proporre una metafisica dell’Assoluto dai tratti così ‘personali’ obbliga a considerare un sistema di realtà che riconosca tale priorità al ‘personale’, nel senso che se si può dire dell’Assoluto che possiede in sommo grado ‘il personale’ seguendo una *logica interna* inerente al proprio simbolo, ciò sarà perché la realtà lo permette. Perciò Caffarena propone di concepire il mondo come un dispiegarsi graduale, ininterrotto e dinamico dello spirituale secondo gradi diversi (Teilhard de Chardin).

Ma ciò richiede la possibilità di un certo accesso alla realtà, se non altro per quanto riguarda la ‘persona’. In caso contrario, la dignità umana non avrebbe alcun fondamento su cui basarsi, giacché se si trattasse soltanto d’interpretazione, la nostra sarebbe un’affermazione perfettamente contestabile. Per cui, è proprio la ‘non eterogeneità assoluta’ di ciò che si lascia interpretare come ‘essere’ a

---

<sup>933</sup> “Porque el hombre es imagen de Dios, él es el mejor medio para acercarnos a Dios” (SÁNCHEZ CARAZO, J. I., “Una invitación a creer”, art. cit., p. 339).

permettergli di affermare il valore ultimo del 'mondo' in quanto riflesso immanente dello Spirito Assoluto trascendente.

- 6) Secondo Caffarena, la natura stessa della creazione richiede che accettiamo l'impossibilità ultima di un realizzarsi dell'*agape* come necessario correlato della comprensione del mondo come un '*factum*' dotato di 'senso', cioè come il risultato di una volontà teleologica. In altre parole, che accettiamo la presenza del male.

Il male appare in una doppia dimensione: quella fisica e quella antropologica. Per quanto riguarda la prima, secondo il ragionamento metafisico di Caffarena il male è il marchio del finito e comporta, nelle sue concrezioni, l'impossibilità di accontentare tutti (il bene più universale è più importante). Questa posizione tipicamente razionalista (Torres Queiruga) è contestata da un'altra ancor più pessimista (J. A. Estrada) la quale afferma che se da un punto di vista razionale fosse impossibile un mondo in cui il male non esista, ne deriverebbe che il cristianesimo va contro la ragione. Secondo tale ermeneutica non è possibile spiegare il perchè del male, neppure ricorrendo a un 'piano divino'. Credere in Dio è dunque sempre una scelta, un coinvolgimento esistenziale fondamentale che viene corroborato o smentito dalle esperienze indicative che in modo sempre parziale si offrono alla soggettività concreta, e che si orientano, come meta ultima, verso l'orizzonte della 'resurrezione', verso il trionfo della speranza sull'assurdo (il cui paradigma è la 'morte').

Ebbene, se come afferma anche Caffarena la resurrezione è l'orizzonte ultimo della risposta cristiana al problema del male, in certo qual modo il male '*excede*' (Ph. Nemo) la ragione propriamente metafisica. In tal senso, se la questione del male, che è *la* prova per 'la convalidazione' di una scelta di 'senso', viene risolta con l'accettazione del dato rivelato della risurrezione (*analogia fidei*), ciò significa che l'*attribuzione* (se non altro intesa come *passo al limite*) non è in grado di dare una risposta di 'senso' alla sua smisurata presenza.

7) Per quanto riguarda la versante antropologica, il *male morale*, si deve trovare una risposta che non sia quella che dà la priorità al ‘bene dell’universo’, perché l’uomo è un bene, un fine in se stesso. Per Caffarena la chiave si trova nella libertà e nel prezzo che essa comporta, per cui la difficoltà vera e propria della questione risiede nel poter unire libertà individuale e volontà di Dio, precisamente quello che dette origine alla controversia del Cinquecento tra ‘molinisti’ e ‘bañecisti’.

Per Caffarena è ovvio che la *scienza mezzza* di Luis de Molina (con cui si afferma che gli eventi futuri dipendenti dalla libertà umana si trovano già rappresentati nello stadio ideale della ‘mente’ di Dio quando non esiste ancora né la pre-disposizione delle circostanze in cui potrebbero accadere, né il ‘contesto’ favorevole a che ciò avvenga) pecca d’antropomorfismo. Ciò malgrado, il nostro autore vede in tale proposta l’inizio embrionario di una soluzione vera, giacché vi si opera un’efficace protezione della *libertà umana* da un provvidenzialismo eccessivo, nonché la salvaguardia della dimensione ultima di *mistero* della divinità.

Tuttavia, trattandosi di una soluzione pressoché trascendentale, in quanto rimette ad un ‘antropomorfismo ermeneutico’, è chiaro che alla fine tutto ciò ci porta a riconoscere il *Mistero*. Una parola che appare inesorabilmente come l’unica in grado di esprimere la situazione in cui ci ritroviamo al termine di queste riflessioni, che fanno del *male* il testimone della Trascendenza (per Nemo questi ci pone di fronte alla contingenza ontologica del mondo e alla tanto agognata possibilità di *salvezza* per esso). Inoltre, poiché la convalidazione del ‘senso’ avviene (paradossalmente) in virtù di una riaffermazione del ‘senso’ stesso che si basa sull’escatologia, si conferma la necessità di sollevare una questione ulteriore non meno *misteriosa*: la possibilità della ‘rivelazione’. Perciò non sembra sbagliato concepire il *male* come l’intersezione che si presenta all’analogia intesa come *passo al limite*.

8) Impostare la questione della possibilità della rivelazione a livello di ragione puramente filosofica non è un compito facile –sebbene si tratti di un compito che le compete– poiché il discorso dovrà vertere tanto sulla possibilità di una ierofania quanto sulla necessità di una sua logica. Perciò Caffarena definisce la sua proposta come ‘una religione entro i limiti della sola ragione’, per significare tanto l’apertura alla possibilità della rivelazione quanto la necessaria logica interna (religione

naturale) che questa deve possedere. Di conseguenza, ritiene che questa 'religione limitrofa' deve accontentarsi di essere un'ermeneutica religiosa pienamente consapevole delle difficoltà e dell'illimitato compito che le sono proprie, perché, in effetti, il suo 'motivo' di essere non è altro che, giustamente, il *Mistero*.







## PARTE IV



## CAPÍTULO 15

### MÉTODO TRASCENDENTAL Y LÍMITES DE LA METAFÍSICA

En esta cuarta y última parte de nuestra investigación llevaremos a cabo el desglose de los motivos que nos permiten sostener la tesis hermenéutica anunciada en la introducción de nuestro trabajo: a saber, que la obra metafísica de Caffarena supone un paso *más*, coherente y bien fundamentado, dentro de la metodología trascendental asumida, lo cual supone, precisamente en tanto que tal, una reválida para todo proyecto metafísico que intente construir una arquitectónica especulativa trascendental de sensibilidad teísta (neotomismo trascendental).

Para ello daremos cuenta en primer lugar de las tres grandes síntesis hermenéuticas que hasta el momento se han llevado a cabo sobre la obra de Caffarena. Ciertamente su pensamiento ha sido motivo de atención para varios autores, si bien la mayoría de las veces se han tratado de bosquejos puntuales, fragmentarios y poco sistemáticos. Solamente el artículo de José Manzana (1976), la investigación doctoral de José Egido (publicada en 1999) y el largo escrito de Sánchez Carazo (2006) constituyen los episodios interpretativos de mayor envergadura. Una vez reseñado lo que allí nos dicen estos autores, pasaremos a la parte propiamente interpretativa. Será una aportación que no busca confrontarse con sus interpretaciones, sino más bien aportar otra perspectiva hermenéutica que enriquezca lo ya dicho. Nos centraremos en establecer los paralelismos que pueden darse entre el espíritu de la obra de Maréchal y el de Caffarena, reparando especialmente en aquellas divergencias que nos permitan pensar que tales responden a grados de despliegue metafísico trascendental diferentes.

Por último, y dado que la puesta en perspectiva se realiza a partir de los análisis que hemos realizado de la trilogía caffareniana, atenderemos a la posterior evolución del autor para comprobar si dicho ‘vitalismo’ trascendental metodológico se continua imponiendo, al tiempo que el poco optimismo metafísico de corte escolar que todavía se detecta en la trilogía metafísica cede ante el apofatismo que toda ‘metafísica del límite’ forzosamente comporta. Dicho recorrido finalizará con una especial atención a la última gran obra, y revisión metafísica, que Caffarena nos ha legado en su *El Enigma y el Misterio*.

## A- INTERPRETACIONES DE LA OBRA DE J. GÓMEZ CAFFARENA

Dado que la obra metafísica de Caffarena supone un importante punto de referencia de la reciente historia de la filosofía de la religión española, es normal que haya sido tenida en cuenta en diversas ocasiones. Como acabamos de decir, empero, la referencia crítica llevada a cabo ha sido, por lo general, fragmentaria y puntual<sup>934</sup>, pues solamente la terna de autores mencionados ha realizado un análisis de conjunto de la misma. Por ello sus aproximaciones constituyen para nosotros un necesario y valioso punto de partida.

a) Podemos decir que el artículo de **José Manzana** (1976) constituye la primera valoración global de la trilogía metafísica de Caffarena. Se trata de una brillante glosa que trasluce algunas convicciones metafísicas fundamentales del propio Manzana titulada elocuentemente una “*metafísica del sentido*”<sup>935</sup>. Recordando que debe ser la estructura trascendental de toda reflexión el punto de partida de la metafísica, Manzana se hace eco del fundamental papel que para Caffarena tiene la subjetividad humana en el despliegue de la concepción de lo real y la verdad ontológica -“*ser’ es equivalente a ser-para-el-hombre*”<sup>936</sup>. Por ello subraya que Caffarena sólo puede pretender un alcance transfenoménico del lenguaje humano a través de un reconocimiento de *sentido* que avale tal exigencia. A partir de ahí se pone en marcha un proceso postulativo trascendental que culmina con la asunción de una ‘Necesidad’ explicativa de la contingencia y una ‘Infinitud’ colmadora del anhelo vital del hombre como réplicas a la amenaza del absurdo<sup>937</sup>. Una vez establecido el nexo entre Necesidad e Infinitud se pasa a desplegar una teoría de la analogía entendida como un *paso al límite* enmarcado, destaca Manzana, en la necesaria prudencia que el kantismo impone. Por eso recuerda que, en todo caso, sólo la expresión tillichiana ‘*Being itself*’ podría devenir la única afirmación no-simbólica que Caffarena aceptaría. Una afirmación cercana a la del

---

<sup>934</sup> José EGIDO aporta algunas de ellas en su investigación –Roland J. Teske, Pedro Rocamora, A. Torres Queiruga, J. Manzana- (cf. *Fe e Ilustración...*, op. cit., pp. 293-296), destacando en especial el artículo de Manzana. Podría completarse la cita con las referencias, igualmente fragmentarias a la obra caffareniana, de JAVIER MONSERRAT (Cf. *Existencia, mundanidad, cristianismo*, op. cit., pp. 257-262. Se trata de una pequeña glosa a MF y MT en base al gran motivo metafísico caffareniano: el ‘sentido’ y sus implicaciones para la afirmación Metafísica) y CARLOS DÍAZ [Cf. “Gómez Caffarena ante la Metafísica (curso de filosofía personalista)”, art. cit. El autor toma como punto de partida la fenomenología de la existencia de Caffarena para concluir que dicho planteamiento lleva al personalismo, algo que él mismo no tiene reparos en compartir. De hecho, tal afinidad puede constatarse también a través de las múltiples referencias que en su *Preguntarse por Dios es razonable* (op. cit.) lleva a cabo. Valga como ejemplo la asunción que hace de la teoría general del ser desglosada por Caffarena en MF (Ibíd., p. 214, nota 272].

<sup>935</sup> “Una metafísica del sentido...”, art. cit., p. 183.

<sup>936</sup> Ibíd., p. 185.

<sup>937</sup> Ibíd., p. 189.

*Ipsum* tomista que, por otra parte, abre las puertas a una comprensión de la relación entre immanencia y trascendencia desde los parámetros de la fórmula panenteísta. Por cuanto se refiere a MR entiende que se lleva a cabo un despliegue de la dimensión ‘activa’ de lo Absoluto que rebasa la estricta formalidad filosófica (jaspersiana) para adentrarse en los dominios de lo más *personal*<sup>938</sup>. Con todo, la afirmación del ‘entender’ y el ‘amor’ divinos sólo es posible por la trascendentalidad metodológicamente adoptada, pues como el propio Manzana asevera, sin ello no podría haber una afirmación teórico-práctica del amor humano<sup>939</sup>.

Para Manzana “*la perspectiva general desde la que Caffarena aborda la temática metafísica es (...) la única viable sistemáticamente*”<sup>940</sup>, ya que sólo por medio del reconocimiento de la presencia epicéntrica de la subjetividad humana en toda reflexión y, sobre todo, de la necesidad que lo contingente sea *bueno*, puede desplegarse un discurso metafísico. Un primado de lo valoral (infinitud) al que Caffarena sin duda accede y que Manzana no interpreta como un menoscabo de la afirmación teórica. Ésta queda ahora reconducida al proceder postulativo<sup>941</sup>, precisamente por lo cual se lleva la Metafísica a una doble vía que podría desembocar en una antinomia difícilmente superable. Por ello cabe concebir lo Absoluto como el ‘Bien omniposibilitante’ (plenitud) *ya* presente activamente en lo humano para permitir al bien moral finito alcanzar la transfenomenicidad y superar el cerco trascendental en base a la fundamental absolutez que es (‘bien’ en sí mismo). En consecuencia, concluye Manzana, hubiese sido deseable, a pesar de la no poca relevancia del primado de la razón práctica que sin duda se aprecia en Caffarena, “*una mayor tematización de la dimensión práctico-moral de la vivencia metafísica*”<sup>942</sup>.

En segundo lugar afirma que debería evitarse a toda costa caer en un ‘opcionismo’ excesivamente voluntarista. En el fondo se trata de una consecuencia de la anterior crítica ya que entiende que esta impresión de arbitrariedad (y con ella también todo atisbo de excesiva idealidad y ‘postulatividad’) desaparecería si se hubiera realizado “*una mayor evidenciación de la fundamentante presencia de lo Absoluto en la base misma de que parte la reflexión*”<sup>943</sup>. Una reflexión metafísica que entienda la vida humana como una *ex-sistentia* situada *en y ante* lo Absoluto exige precisamente que haya una fundamental presencia actuante del Bien en la vida humana. Por eso no comprende Manzana por qué Caffarena ha criticado tanto el

---

<sup>938</sup> *Ibid.*, pp. 193-194.

<sup>939</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>940</sup> *Ídem.*

<sup>941</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>942</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>943</sup> *Ibid.*, p. 201.

cartesianismo sin reparar en la profunda interiorización que tal pensar hace de lo Absoluto en el sujeto pensante, pues es desde ese camino iniciado por Descartes y continuado por Kant que el *factum* moral puede asumir lo Absoluto como Bien y la obediencia moral como “*el punto preciso de incidencia de la finitud de la existencia humana y del ex-sistir ‘más allá’ de ella*”<sup>944</sup>.

b) Como apunta **José Egido**, el análisis de Manzana pone de manifiesto que de las cuatro preguntas kantianas la más decisiva es la tercera. ‘¿Qué puedo esperar?’ es la fórmula que cuestiona el ‘sentido’ último de la vida y nos introduce definitivamente en el ámbito de las ‘ultimidades’<sup>945</sup>. Quizás por ello Egido se hace eco de la coincidencia de fechas en que fueron publicadas tanto la trilogía metafísica como su obra teológica de más peso<sup>946</sup>. Una conjunción editorial que pone de manifiesto la necesidad que tanto filosofía como teología tienen entre sí, pero que no le impide, a pesar del afán de convergencia y diálogo que estas obras buscaban, cuestionarse “*hasta qué punto*” el estatuto de ‘fe racional’ atribuido a la metafísica no es “*una fe propiamente religiosa, por más que racionalizada*”<sup>947</sup>.

Destaca que la fundamentación de la metafísica es para Caffarena una fundamentación *antropológica*<sup>948</sup>, por eso su obra se mueve siempre en el terreno de la ‘sugerencia’, permaneciendo abierta a nuevas posibilidades. De ahí que su especulación tenga un estatuto más bien ‘constructivista’<sup>949</sup>, que no arbitrario, que trata de iluminar “*lo ya siempre atemáticamente presente en la experiencia vivida*”<sup>950</sup>, lo que trasladado al ámbito teológico comporta la necesidad de llevar a cabo un “*intento crítico de reconstrucción de la infraestructura racional de la fe religiosa*”<sup>951</sup>.

A pesar de la considerable vecindad de este planteamiento con una metodología trascendental entiende que la presencia del neotomismo trascendental en el planteamiento de Caffarena no debe ser magnificada. Su aceptación del hiato entre una ‘fe filosófica’ de corte jaspersiano y una ‘fe en una posible revelación’ (‘hiato’ que en ningún caso anula la posibilidad de una determinada fe) dan buena cuenta de su apertura hacia posturas más receptivas con las corrientes de la modernidad filosófica<sup>952</sup>. Sin perder de vista, eso sí, que

---

<sup>944</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>945</sup> *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 488.

<sup>946</sup> *Ibid.*, p. 275 [nos referimos a *Hacia el verdadero cristianismo* (1968), *La audacia de creer* (1968) y *¿Cristianos hoy?* (1971)].

<sup>947</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>948</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>949</sup> “Tradición metafísica y criticismo ilustrado. La filosofía de José Gómez Caffarena”, art. cit., p. 499.

<sup>950</sup> *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 292.

<sup>951</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>952</sup> “Tradición metafísica...”, art. cit., p. 501.

la metafísica de Caffarena tiene por objetivo aportar al creyente la posibilidad de reconciliarse con la ilustración y madurar su fe en consonancia con el *desideratum* del Concilio Vaticano II <sup>953</sup>.

Glosa Egido el camino de Caffarena como una transición “*desde el más rancio intelectualismo metafísico (suareciano, tomista y marechaliano-lotziano) hasta el primado, tan kantianamente atribuido (...) al uso práctico de la razón*” <sup>954</sup>. No quiere decir con ello que Caffarena desatienda la razón teórica, sino que como manifestaba Manzana, subordina ésta a aquélla, superándose así la escisión de la razón moderna. Su metafísica crítica tiene por objetivo ofrecer una alternativa tanto a la dogmática empirista representada por el Círculo de Viena como al conservadurismo cristiano de entonces, lo cual, y justamente por no querer renunciar a la Metafísica (si bien hace notar Egido que tras su trilogía poco ha trabajado sobre ella <sup>955</sup>), le ocasionó no pocas críticas provenientes de todo tipo de sensibilidades. En este sentido, apostilla Egido que “*descalificarlo en bloque creo que es no sólo injusto sino quizás también la dilapidación irresponsable o fanática de un fragmento valioso de nuestro menguado patrimonio filosófico*” <sup>956</sup>.

A pesar de ello él mismo no duda en cuestionar el valor estrictamente racional de la opción de ‘sentido’ que tan fundamental le resulta a Caffarena. Según hemos visto, la opción de *sentido* que fundamenta su fe racional tiene mucho de ‘fe’. Por eso no estamos obligados en ningún caso a asumir tal ‘sentido’ como punto de partida ni tampoco a relativizar las potentes razones que tienen aquellos que defiendan una visión pesimista de la existencia. Con todo, entiende que “*la confianza en el sentido de la vida no por ello deja de ser una opción razonable: quizás incluso lo sea más*” <sup>957</sup>, aunque se trate de una ‘razonabilidad’ entendida siempre “*como un don o, al menos, como una incitante y advenida invitación a la esperanza*” <sup>958</sup>. Sin duda debe retenerse la constante referencia antropológica que tiñe toda la metafísica de Caffarena, pues el ‘yo’ viene afirmado como la *realidad radical* a lo que todo remite, de modo que todo proceso especulativo debe ceñirse a los límites trascendentales que ello impone. Pero puesto que esa radicación sólo es posible porque hay una fe en el hombre, todo queda en última instancia remitido al *plus* ‘práctico’ que ofrece el ‘horizonte de sentido’ ya mencionado <sup>959</sup>.

---

<sup>953</sup> Ibid., pp. 505-508.

<sup>954</sup> *Fe e Ilustración...*, op. cit., pp. 486-487.

<sup>955</sup> Ibid., p. 490.

<sup>956</sup> Ibid., p. 493.

<sup>957</sup> Ibid., p. 496.

<sup>958</sup> Ibid., p. 497.

<sup>959</sup> Ibid., pp. 512-513.

Para Egido Caffarena es ante todo un ‘idealista de la libertad’<sup>960</sup>, por ello quizá quepa achacarle un exceso de optimismo en lo que se refiere al problema del mal. La acuciante cuestión que la tragedia del sufrimiento supone para todo pensar humano es solventada por Caffarena desde la confianza que de antemano pone en el hombre y ‘su’ mundo. Aquí sí que Caffarena va más allá de lo que la Ilustración permite. No se conforma con callar ante semejante escándalo: hay en el hombre ‘algo’ que le permite seguir confiando en “*hallar, trabajando con el lenguaje y con el pensamiento, algún tipo de respuesta*”<sup>961</sup>. ‘Algo’ sólo definible, empero, como una *convicción de sentido*<sup>962</sup>.

c) Por último tenemos que referirnos a la valoración de conjunto que lleva a cabo **José Ignacio Sánchez Carazo** en su largo escrito de 2006. El texto se centra en la obra más estrictamente teológica de Caffarena, tan afín al espíritu de la trilogía metafísica. Sánchez Carazo la contextualiza en el marco de diálogo que se puso en marcha en el seno del catolicismo tras el Vaticano II, especialmente en la Compañía de Jesús<sup>963</sup>, y del cual destaca tres frentes: la crisis del humanismo teísta, el predominio de la sensibilidad positivista-pragmática y la inestabilidad de una realidad que cambiaba a marchas forzadas -sin olvidar la intrínseca problematicidad que la propia fe entraña como tal (enigmaticidad)<sup>964</sup>. Entiende Sánchez Carazo que lo primero que hace Caffarena es recuperar la estela perdida del humanismo, tan central en todo discurso genuinamente cristiano. Por eso afirma que si Dios se revela absolutamente (teología dialéctica) en última instancia lo hace al hombre, luego debe ser éste el primer referente del cual partir para llegar a Dios. Una estructura circular que guarda relación con el trascendentalismo de Rahner en tanto que viene a decir que “*creemos desde la palabra revelada. Pero, a su vez, esta palabra revelada sólo puede llegarnos porque Dios nos ha creado con unas determinadas estructuras intrínsecas*”<sup>965</sup>.

El hombre se convierte así en el epicentro de un discurso que tiene ya poco de meramente ‘racional’, pues es su existencia lo que se está poniendo en juego (autorrealización). Ya no cabe una ‘razón pura’, sino solamente una ‘vital sugerencia razonable’ que tiña de

---

<sup>960</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>961</sup> *Ibid.*, p. 513.

<sup>962</sup> “En la *opción de sentido* pues, empieza, y en ella también concluye, en cierto modo, el esfuerzo rigurosa y críticamente constructivo llevado a cabo por Caffarena en su bien trabado *corpus metaphysicum*” (“Tradición metafísica...”, art. cit., p. 505).

<sup>963</sup> “Una invitación...”, art. cit., p. 324.

<sup>964</sup> *Ibid.*, pp. 325-334.

<sup>965</sup> *Ibid.*, p. 359.



*personalidad* su inquieta búsqueda de lo Absoluto <sup>966</sup>. Se pone así en marcha un proyecto de *fe filosófica* afianzado en tres pilares muy claros: el deseo constitutivo de infinito en el hombre, la vivencia de un amor genuino que vaya más allá del *amor sui* egoísta y la última afirmación intencional del ‘sentido’ como clave hermenéutica de la vida <sup>967</sup>. Dada la íntima imbricación de esta fe con las vivencias personales, el estatuto último de su alcance deberá ser en todo caso modesto y frágil. Toda afirmación humana es histórica, contingente, y por lo tanto abierta a un *más allá* de sí. En consecuencia, uno de los polos al que remite esa fe debe ser el Misterio.

El otro lo constituye la revelación, o mejor dicho el dato ‘histórico’ de la vida y muerte de Jesús antropológicamente interpretada, en quién se vislumbra la utopía a la que el corazón del hombre tiende. También la trascendentalidad de lo humano constituye la piedra de partida del discurso teológico de Caffarena <sup>968</sup>, precisa Sánchez Carazo, porque es él quien *en cierta medida* escribe la historia. Pero no de forma unilateral. Piénsese por ejemplo en la ‘resurrección’: es cierto que ésta debe ser leída desde el lenguaje simbólico y de los signos, pero no lo es menos que ahí tuvo que suceder ‘algo’ que diera pie, precisamente, a ese despliegue simbólico y esperanzado contra el mal, porque como sucede con la afirmación de Dios como suprema realidad, “*la narración no puede mantenerse sobre sí misma*” <sup>969</sup>.

La cristología se convierte entonces en un elemento indispensable para la elaboración de la cuestión del mal. De hecho, una y otra van de la mano. Más allá de la apelación a su necesidad metafísica y de la corruptibilidad de la libertad humana, el hombre siente la necesidad de desahogarse existencialmente de la presencia de *tanto* mal. Por eso el cristiano se dirige a la Cruz como punto de referencia para su envite. Pero si la última palabra de la lucha es el silencio de la muerte, todo queda en una vana esperanza esfumada por el implacable peso de la finitud. Por eso la cristología apunta a la escatología, ejemplificada privilegiadamente en la resurrección del propio Jesús. La esperanza última a la que la obra de Caffarena apunta sólo puede hallar su meta aquí, en la esperanza escatológica <sup>970</sup>, cuya vivencia debería comportar un renovado compromiso por la realización de un proyecto comunitario (*ekklesia*) en pos del prójimo (Reino de Dios) y por una vida de servicio que sea ante todo un reconocimiento y entrega existencial a Aquél que desde siempre ha amado

---

<sup>966</sup> *Ibid.*, pp. 344-346.

<sup>967</sup> *Ibid.*, pp. 349-358.

<sup>968</sup> *Ibid.*, pp. 359-363.

<sup>969</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>970</sup> *Ibid.*, pp. 372-378.

al hombre. Sólo desde esta genuinidad podrá el creyente interpelar *realmente* al que no lo es <sup>971</sup>.

Entiende Sánchez Carazo que la obra de Caffarena puede ponerse en la estela de una teología de la esperanza de tipo moltmanniano, aunque en su fondo la trasciende. Detrás de todo compromiso práctico debe fluir una auténtica y vital vocación divina similar al *irrequietum cor* agustiniano, pues solamente desde la consideración de esta inquietud puede reclamarse la cuestión de la autorrealización del propio proyecto vital y su ‘sentido’ a la que cada ser humano está llamado. Por eso la obra de Caffarena es ‘*una invitación a creer*’, una llamada a dejarse interpelar personalmente por el reto de la ‘fe’. Una vocación que haya su origen en la amorosa iniciativa de Dios para con el hombre donde la última palabra es la adoración eminente, un silencio reverencial que se convierte en la postrera actitud del curso vital del cristiano que ha luchado y defendido el proyecto de Jesús de Nazaret <sup>972</sup>.

## B- COHERENCIA TRASCENDENTAL Y LÍMITES DE LA METAFÍSICA

“¿Es Caffarena un filósofo neoescolástico y, más precisamente, neotomista?”, preguntábamos parafraseando a Egidio <sup>973</sup> al inicio de nuestra investigación. Ciertamente en 1959 Caffarena reconocía su deuda intelectual con “*Maréchal, Lotz y Lonergan*” <sup>974</sup>-y así lo continúa manteniendo en su última gran obra, el *Enigma y el Misterio* <sup>975</sup>-, aunque para Egidio ya por entonces Caffarena quería ser tenido en cuenta ‘como tal’ y no como el transmisor de ninguna escuela filosófica o grupo intelectual afín <sup>976</sup>. Una vez establecidos los rasgos fundamentales de las tres interpretaciones sistemáticas que sobre la obra de Caffarena se han llevado a cabo, nos proponemos a continuación exponer nuestra tesis hermenéutica al respecto. Como advertimos ya en la “Introducción” entendemos que la trilogía metafísica de Caffarena parte de un enfoque afín a la metodología trascendental propugnada por Maréchal, donde ‘trascendental’ significa ante todo el estudio de los a priori antropológicos que exige todo conocimiento, también el metafísico. Como afirma el propio Egidio, es innegable “*la extraordinaria vecindad de las ideas de Caffarena*” con la de los tomistas

---

<sup>971</sup> *Ibid.*, pp. 380-384.

<sup>972</sup> *Ibid.*, pp. 390-391.

<sup>973</sup> *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 10.

<sup>974</sup> “Implicaciones metafísicas de la afirmación humana”, *Convivium*, 8 (1959), p. 10.

<sup>975</sup> “...como iniciador a J. Maréchal y continuadores a J. B. Lotz, B. Lonergan, y E. Coreth. Deseo reconocer mi deuda con ellos.” (*El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, op. cit., p. 430, nota 73).

<sup>976</sup> *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 85. Nos hemos referido brevemente a la forma en que Caffarena expresa dicho tributo en el Capítulo 5, punto D.

trascendentales <sup>977</sup>, pero con matices. Baste tener en cuenta el progresivo abandono del realismo precrítico en las aspiraciones ontológicas del discurso humano llevado a cabo por Caffarena <sup>978</sup>. Asimismo, hay que tener en cuenta su reivindicación de un tomismo abierto. Valga como ejemplo la polémica suscitada en torno al libro de S. Ramírez sobre Ortega en el que el dominico catalogaba la filosofía de Ortega de falsa, infundada y contra la doctrina católica <sup>979</sup>. Para Caffarena el principal error de la aproximación de Ramírez a la obra de Ortega fue tomar como único punto de vista válido la filosofía de Tomás de Aquino, lo cual no sólo torpedeó la correcta interpretación de la obra orteguiana, sino que sobre todo le impidió enriquecerse de lo mucho de bueno que en ella hay. De hecho, la ‘realidad radical’ a la que hace referencia Caffarena no deja de ser un préstamo orteguiano, un dato muy importante para comprender una nueva distancia de Caffarena con los círculos neotomistas, ya que como dice Egido, “*frente al más marcado intelectualismo de los neoescolásticos –incluidos los trascendentales–, y evocando la racionista impostación de la filosofía de Ortega, pone Caffarena en la base de la metafísica, como realidad radical, al hombre entero*” <sup>980</sup>.

Nosotros creemos que, precisamente por ello, la metafísica de la trilogía de Caffarena constituye una auténtica piedra de toque para las aspiraciones del proyecto maréchaliano, ya que pone de relieve las dificultades y aporías últimas que toda metafísica de corte trascendental conlleva. Es la intención de las páginas que siguen mostrar cómo se articula esta hipótesis de trabajo, para lo cual hemos dividido nuestra exposición en tres puntos generales: el fenomenismo de nuestro conocimiento (ser es interpretación), la unidad de conocer y voluntad (pretensión de ‘sentido’) y la cuestión de la analogía (paso al límite).

Si bien nos centraremos exclusivamente en una comparativa en la obra de Maréchal en tanto que indiscutible impulsor y referente del tomismo trascendental, cabe resaltar que entre los autores trascendentales mencionados en nuestra investigación hay algunas diferencias de planteamiento nada desdeñables. Como se ha apuntado, es incorrecto hablar de este ‘grupo’ de filósofos como una línea escolar constituida alrededor de la figura de Maréchal; es mejor referirse a ellos como un ‘movimiento’ <sup>981</sup>. No menos cierto es, empero,

---

<sup>977</sup> *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 83.

<sup>978</sup> “Tradición metafísica y criticismo ilustrado...”, art. cit., p. 501.

<sup>979</sup> *Fe e Ilustración...*, op. cit., pp. 90-95. Nos referimos a la obra de S. RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset* (Barcelona, Herder, 1958).

<sup>980</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>981</sup> VERTIN, Michael, “The finality of human spirit: from Maréchal to Lonergan”, *Lonergan Workshop*, 19 (2006), p. 285; MUCK, Otto, “La escuela marechaliana de lengua alemana. La filosofía trascendental como metafísica: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth y otros”, en CORETH, E., NEIDL, W. y PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo 2*, op. cit., p. 540.

que tanto Coreth <sup>982</sup> (que se centra en la pregunta), Lotz <sup>983</sup> (que hace un mayor hincapié en la causalidad ejemplar) como Rahner <sup>984</sup> (que también se centra en primer lugar en el hombre-cuestionante y que concluye su proceso en una exaltación *cuasi*-apofática) convergen en la metodología trascendental utilizada, es decir, en el hecho de comenzar su especulación metafísica con una reflexión sobre el acto intencional humano, como dice Otto Muck <sup>985</sup>. Una intencionalidad que, vale la pena retenerlo, fue dispuesta en el caso del jesuita belga como la explicitación ‘ascendente’ del deseo humano de saber <sup>986</sup>.

Por su parte, la obra del otro gran nombre de inspiración neotomista referido, B. Lonergan, que también asume en su obra capital *Insight* la tarea de desentrañar todo lo que hay de trascendental en la intelección, aloja una más que sutil puntualización. Sin duda converge con Maréchal en el hecho de asumir la aprioridad del ser (*notion of being*) y su indispensable presencia como telón de fondo de todo conocimiento particular <sup>987</sup>, aunque precisamente por la escueta formalidad que tal noción exige la intención trascendental toma en Lonergan una función eminentemente heurística y, por lo tanto, más modesta que la anticipación maréchaliana implícita en la dinámica del conocer <sup>988</sup>. Tanto es así que se ha sopesado la posibilidad que la epistemología también dinámica de Lonergan apunte más a un horizonte in-definido que in-finito (Maréchal) <sup>989</sup>. De ser cierta, y así nos lo parece, esta acotación no es adyacente para lo que nos atañe, pues ahí tenemos un indicio de lo que a nuestro juicio

---

<sup>982</sup> En cuanto a la circularidad de la reflexión trascendental, sostiene HAYA SEGOVIA “*que hay menos distancia entre Maréchal y Coreth que la supuesta por el último*” (Cf. Tomás de Aquino ante la crítica..., op. cit., p. 157).

<sup>983</sup> RUIZ DE SANTIAGO afirma que el esfuerzo de tomar en serio las tesis de Santo Tomás de Aquino enfrentándolas con el método trascendental propugnado por Kant y proseguido por Husserl, “*aparece*”, en su resultado final, “*en filósofos como J. Maréchal, Karl Rahner y el mismo J. B. Lotz*” (“La experiencia trascendental en la obra de Johannes B. Lotz”, art. cit., p. 271). Señala O. MUCK que “*...en concordance avec Maréchal, Lotz et Brugger désignent par ‘être’ le domaine auquel se rapporte notre connaissance s’exprimant dans le jugement*” (Cf. “L’écho de l’oeuvre de Maréchal chez Lotz et Coreth...”, en GILBERT, P. (ed.), *Au point de départ...*, op. cit., p. 423).

<sup>984</sup> Incluso diez años después de una primera lectura del *Cahier V* de *Le point...* se reconocía Rahner influenciado por el maréchalismo (Cf. RAHNER, K., *Glaube in winterlicher Zeit*, Düsseldorf, Benziger, 1986, p. 52). Aunque teniendo una perspectiva más amplia de su obra, es decir, teológica, el punto de referencia de Maréchal no debe ser tenido por único [NEUFELD, Karl H., “Maréchal et Rahner”, en GILBERT, P. (ed.), *Au point de départ...*, op. cit., p. 445].

<sup>985</sup> “Die transzendente Methode geht von einer Reflexion über die intentionalen Akte des Menschen aus”, (*Die Transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck, Felizian Rauch, 1964, p. 296).

<sup>986</sup> Dice MARÉCHAL: “*l’être matériel s’oriente obscurément vers la pureté immatérielle de sa forme, c’est-à-dire vers le concept; l’être spirituel poursuit, à travers les idées imparfaites et relatives, la perfection absolue de l’Idée; aucune créature n’apparaît dépourvue d’intentionnalité; je veux dire: de cette intentionnalité radicale, sur laquelle on pressent qu’une théorie des modes secondaires de l’intentionnel pourra s’édifier*” (“Préface”, en HAYEN, André, *L’intentionnel selon Saint Thomas*, Paris/Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1954 <sup>2</sup>, p. 12).

<sup>987</sup> VERTIN, Michael, “The finality of human spirit: from Maréchal to Lonergan”, art. cit., p. 275.

<sup>988</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>989</sup> GILBERT, P., “Maréchal, Lonergan et le désir de connaître”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 63 (2007), p. 1143.

lleva a cabo Caffarena en su obra metafísica (no hay que olvidar que el propio Caffarena se hace eco de algunos de los desarrollos lonergianos en su MF, concretamente en los nucleares capítulos XIII y XIV <sup>990</sup> en los que expone que ‘ser es interpretación’). Ya unos años antes opinaba nuestro autor acerca de la obra *Insight* que se trata de “*una poderosa afirmación de intelectualismo y de Metafísica (...) destinada a ejercer influjo permanente*” <sup>991</sup> porque, como se destila en la obra, “*renunciar a la completa inteligibilidad del ser, es renegar del más íntimo constitutivo del hombre, su deseo de saber*” <sup>992</sup>. ‘Opción de sentido’, ‘fenomenismo’ y ‘límites del conocer’, estaban de algún modo ya presentes en las lecturas que Caffarena hacía de los filósofos neotomistas trascendentales.

Tiene razón Egido cuando afirma que la postura de Caffarena es más netamente antropológica, en el sentido que tiene en cuenta al ser humano en cuanto tal y no como mero pensar. Así lo puso de manifiesto nuestro autor en 1959 cuando en el artículo dedicado a los pensadores neotomistas trascendentales <sup>993</sup> afirmó que el punto de partida de la Metafísica debe ser la realidad radical humana, puesto que “*lo humano es lo inmediatamente dado al hombre en la identidad de la conciencia*” <sup>994</sup>. Eso no eclipsa el privilegio que pueda tener la afirmación especulativa en la función cognoscitiva, pero ésta debe quedar retrotraída, en última instancia, al hombre; “*una fenomenología del conocimiento no ingenua muestra todo lo objetivo como intervenido por el sujeto cognoscente, dado, sí, pero dado para el sujeto*”, asevera <sup>995</sup>. A partir de ahí se sucede lo que ya sabemos: sólo a través de una afirmación positiva de la pretensión de transfenomenicidad (‘sentido’) puede el hombre alcanzar lo ‘en sí’ <sup>996</sup>, lo cual, aplicado al Ser Subsistente, permite dotar el Ideal de razón pura kantiano de consistencia extramental para lograr “*que toda otra realidad pueda ser afirmable*” <sup>997</sup>. Pero justamente lo más problemático de su obra es dotar de realidad ese Absoluto, ya que asume que el modelo neotomista adolece, en su casi totalidad, de un exceso de realismo <sup>998</sup>. Y es que ese es el precio del cerco trascendental, por eso debe Caffarena puntualizar en su reseña sobre la

---

<sup>990</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 85.

<sup>991</sup> Nos referimos a la reseña que escribió de la obra de Lonergan y que se publicó en 1959 en la revista *Pensamiento* (vol. 15, p. 627).

<sup>992</sup> *Ibid.*, p. 626.

<sup>993</sup> “Implicaciones metafísicas de la afirmación humana”, *Convivium*, 8 (1959). Nos hemos referido ya a él en la primera parte de nuestra investigación (Capítulo 5, Punto D).

<sup>994</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>995</sup> *Ídem.*

<sup>996</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>997</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>998</sup> Recordemos que nuestro autor lamenta que se sea “*demasiado fiel, diría yo (...), en casi todos sus propugnadores neoescolásticos, a la letra del tomismo medieval. Por eso he procurado con especial interés desvincularla de lo que juzgo excesivo realismo*”. Cf. *Ibid.*, p. 19.

obra *Das Urteil und das Sein* de Lotz que “*más que una adhesión personal inmediata, despierta el deseo de un replanteamiento de sus problemas y una discusión honda de las soluciones sugeridas*”<sup>999</sup>.

### B-1. Límites de una ontología trascendental

El clásico estudio de Édouard Dirven sobre la obra de Maréchal<sup>1000</sup> concluye con unas páginas en las que el autor destaca, entre otras cosas, el afán de Maréchal por renovar la escolástica a través de una fiel asunción de la obra de Kant sin renunciar a lo esencial del tomismo. Según pensaba el jesuita belga, un kantismo fiel a sí mismo debería llegar al Absoluto, fuera del cual ninguna objetividad está asegurada<sup>1001</sup>. Los recelos ‘escolares’ que tal proyecto ocasionó no fueron pocos, pero aun así no cejó en su intento de afianzar desde el propio kantismo tanto una teoría metafísica realista del objeto como una afirmación de la realidad del sujeto trascendental<sup>1002</sup>. Como dice Lotz, Maréchal no pretendía refutar el método trascendental de Kant; quería llevarlo a su máximo desarrollo, tratando de profundizar en las condiciones a priori que acompañar a todo conocer hasta llegar al ser, dando cabida así al ‘gran olvidado’ por Kant<sup>1003</sup>.

Ahora bien, ciertamente el valor ontológico del conocimiento en Maréchal viene asociado a la determinación existencial a la que remite la experiencia trascendental del dinamismo intelectual<sup>1004</sup>, lo cual supone una necesaria afirmación de lo ‘externo’ como efectiva y realmente dado. Pero dado que eso se hace desde una asunción del modelo kantiano de pensar –juzgar– el ‘objeto’, la restricción del ser veritativo queda siempre en pie y, con ello, la imposibilidad de llegar a una afirmación ontológica del objeto. La tarea de congeniar el fenomenismo kantiano con los presupuestos realistas del tomismo se convierte así en un reto nada fácil<sup>1005</sup>, por mucho que el dinamismo intelectual de la noética de Maréchal, que apunta a la Verdad y de ahí al Absoluto Infinito, pida como corolario necesario de ese

---

<sup>999</sup> *Pensamiento*, vol. 16 (1960), p. 106.

<sup>1000</sup> El ya citado *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal S.J.* (Paris, Desclée de B., 1965).

<sup>1001</sup> *Ibid.*, pp. 279ss.

<sup>1002</sup> SGUEGLIA, Giuseppina, *Il tentativo di J. Maréchal di conciliare la metafisica tomista con la filosofia trascendentale di Kant*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2008, p. 185.

<sup>1003</sup> LOTZ, J. B., “Joseph Maréchal (1878-1944)”, en CORETH, E., NEIDL, W. y PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Band 2. Rückgriff auf scholastisches Erbe*, op. cit., p. 458.

<sup>1004</sup> SGUEGLIA, G., *Il tentativo...*, op. cit., p. 177.

<sup>1005</sup> DALLEUR, Philippe, *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*, Roma, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis Facultas Philosophiae, 1997, p. 283 y p. 291.

deseo natural de *lo* verdadero la necesidad lógica de la noumenalidad <sup>1006</sup>. Por otro lado, eso conllevaría afirmar como en-sí lo que Kant se negaba a reconocer como tal, el ‘objeto interno’. Un objeto interno que supone ya una mediación objetivada y que difícilmente podrá ser entendido como el *medium quo* tomista, ya que para el Aquinate en ningún caso se puede hablar de ‘objeto’ interno <sup>1007</sup>. Por todo ello se ha dicho que desde el hiato ocasionado entre lo fenoménico y lo nouménico no parece posible poder considerar el ser de la cosa ‘foránea’ como el fundamento y punto de partida para una epistemología realista, y ni siquiera para una consideración ‘inmediata’ de la evidencia <sup>1008</sup>.

Cabe preguntar, entonces: ¿es posible mantener el realismo desde una metodología trascendental? ¿Son conciliables una ontología ‘fuerte’ del ser, en tanto que expresión de *realidad*, que considere la posibilidad de acceder a él y el fenomenismo? Cuando en la tercera parte de nuestra investigación apareció esta misma cuestión <sup>1009</sup> dijimos que desde una metodología trascendental coherente esa unión de ‘contrarios’ nos parece más que difícil, ya que el trascendentalismo crítico asume una inversión que “*pone la verdad como trascendental fundante*”, obligando al conocimiento a curvarse sobre sí y perder su referencia <sup>1010</sup>. Un escenario que nos obligaría a reconsiderar, so pena a perder la estela de lo real para siempre, la posibilidad de la autorreferencialidad del conocer de alcanzar en última instancia el ser. Por eso en esas mismas páginas nos hicimos eco de lo que E. Gilson entendió como ‘realismo metódico’, aquel pensamiento que se asume *ya* en lo real, en lo *ya dado*. De lo contrario nos moveríamos siempre entre las infructuosas coordenadas idealistas -que no se entienden sin el nominalismo <sup>1011</sup>- de intentar restaurar de la verdad a partir del hiato con lo real.

Así las cosas hay que considerar la postura interpretacionista de Caffarena más acorde con el esquema crítico que impone el idealismo trascendental. El fenomenismo que la epistemología crítica conlleva hace que el alcance de nuestro conocer se quede en lo meramente externo, aparente, de la realidad. Por eso para Caffarena el ser es fundamentalmente “*nuestra interpretación de la realidad*” (MF, 421), porque la realidad como tal no puede quedar plenamente agotada en el ‘ser’. Un concepto no puede aplacar la admiración y misteriosidad que ella nos provoca (MF, *Ibíd.*), de ahí que comprenda la estructura *ente-ser* como la contraposición estructural de la finitud de todo lo afirmable real

---

<sup>1006</sup> *Ibíd.*, p. 287.

<sup>1007</sup> SGUEGLIA, G., *Il tentativo...*, op. cit., pp. 165-166.

<sup>1008</sup> *Ibíd.*, p. 168.

<sup>1009</sup> *Supra*, Capítulo 12, punto A-1.1.

<sup>1010</sup> HAYA SEGOVIA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, op. cit., p. 174.

<sup>1011</sup> *Supra*, Capítulo 11, punto C.

(ente) “frente a la infinitud ideal de un ‘horizonte’ desde el que y por el que todo es afirmable” (MT, 118) (sugestivo es, sin duda, el adjetivo *ideal*). En esta misma línea, podría interpretarse el reclamo de una mayor atención a la filosofía del lenguaje como una forma de calibrar los límites del conocer humano (MF, 323).

Es cierto que Caffarena ha procurado que su interpretacionismo no quedara en una fantasmagórica relación con esa realidad a la que tiende. Hemos visto como en virtud del ‘sentido’ su propuesta epistemológica pretendía ontologizarse, aunque el innato y natural realismo tradicionalmente asociado a la evidencia debiera quedar en todo caso superado (MF, 395). Pero comprobamos también que la mera postulación de la gran Meta, el Bien Infinito, no le permitía sonsacar su realidad, so pena de incurrir en el ‘ontologismo idealista’, estableciéndose así una distancia respecto a Maréchal. Para éste la realidad del Ser Absoluto se justifica por la íntima necesidad que la noética del ser finito (su)pone, por medio de una afirmación absoluta, de una presencia implícita y anticipatorio en toda finitud del Ser que revela la presencia de una dinámica intencional del conocer hacia ese Absoluto entendido como Fin último <sup>1012</sup>. Sin embargo nos cuestionamos ahora: ¿no lleva implícita la postura de Maréchal una asunción última del ‘sentido’ caffareniano como réplica al absurdo que supondría la no realidad ‘objetiva’ de ese fin último?

Dice Caffarena que “no afirmamos simplemente un Bien Último, correlato de la tendencia radical –lo cual, en los presupuestos dichos, sería prácticamente tautológico–; afirmamos además, postulatoriamente, una cierta realidad para ese Bien. Uso, sin embargo, la expresión ‘posibilidad’, que es minimalista. Equivale, como recordamos, a lo que en la analítica de la afirmación llamamos ‘afirmación categórica débil’ (...) Pero surge además de una justa reserva que impone una reflexión que ya hicimos en el capítulo dicho de la *Metafísica Fundamental*: la ‘causa final’, según ya vio el mismo Aristóteles, no necesita existir para causar. Lo que sí puede argüirse es que, quien esencial y constitutivamente tendiera a una causa final imposible, nos resultaría un inadmisibles absurdo. Abí, como recordamos, hicimos culminar la opción de sentido que presidía todo nuestro esfuerzo fundamentador de la *Metafísica*” (MT, 131). Compárese ahora con lo que sigue de Maréchal, atendiendo no sólo a la convergencia en el planteamiento del deseo o tendencia natural (causalidad final) <sup>1013</sup> sino sobre todo al valor postulativo del Fin al que remite. “El nudo de esta demostración yace en el axioma universalmente admitido por los Escolásticos: *Desiderium naturae non potest esse inane*. Esto significa que la finalidad natural –ley fundamental del

---

<sup>1012</sup> *Le point de départ... Cahier V*, op. cit., pp. 313-315.

<sup>1013</sup> Sin duda algo reseñable, pues denota una convergencia antropológica existencial fundamental y, como veremos, un primado explícito de lo práctico en Caffarena y también, aunque más implícito, en Maréchal. Así la *Metafísica* se convierte en un ejercicio intelectual llevado a cabo desde el ‘interior’ de lo humano, de manera que su despliegue parte siempre del horizonte ‘final’ al cual tiende pro-yectivamente la existencia humana (recuérdese en esto a Heidegger, reteniendo que para Maréchal y Caffarena el destino último del hombre no lo constituye la muerte).



*Devenir- revela por lo menos la posibilidad en sí de la meta a la cual tiende. De lo contrario la 'voluntad de naturaleza' debería ser concebida como voluntad de lo imposible: el ser tendería a la nada; la posición sería negación, el no-ser ser. Habría pues contradicción lógica en pretender que un impulso natural moviera un móvil hacia un fin imposible en sí"*<sup>1014</sup>. ¿Y cómo pasar de lo posible a lo efectivo sin recurrir al argumento ontológico<sup>1015</sup>? Sólo por medio de una *confianza en la realidad* puede mantenerse que el hombre acierta otorgándole valor ontológico, pues no hay otra forma de superar el límite cognoscitivo que el idealismo trascendental impone. Aunque precisamente por ello siempre quedará en pie la misma objeción realizada a Caffarena: la misma naturaleza de la asunción de 'sentido' queda en entredicho desde su misma fundamentación última; puesto que *el sentido como tal no es otra cosa que (ya) una interpretación de lo real*, la interpretación funda su vigencia en última instancia en otra interpretación (categorial, si se quiere), de modo que ni el recurso al 'sentido' podría solventar el cerco de la alargada sombra del subjetivismo trascendental.

## B-2. El primado del interés práctico de la razón

El paso maréchaliano de la *idea* del Ser Absoluto a su *afirmación* extramental se apoya, pues, en una pretensión de noumenalidad emanada del deseo natural del pensar humano. Un tránsito que, como puede suponerse, genera gran controversia<sup>1016</sup>, puesto que es evidente que no por desear el hombre que algo *sea* ello se da efectivamente, ni siquiera apelando a la necesidad que su deseo, estructural y natural, no apunte a lo absurdo.

En cambio, lo que sí comporta este planteamiento es una previa asunción del primado del uso práctico de la razón. La teoría del dinamismo intelectual de Maréchal propone una tendencia al Absoluto que resulta ser la fuente de toda intelección, subyugada tanto en su origen como en su fin a ese único Absoluto, principio activo y unificador de la comprensión y de la realidad<sup>1017</sup>. Maréchal siempre estuvo convencido que la superación

---

<sup>1014</sup> “Le noeud de cette démonstration gît dans l'axiome universellement admis par les Scolastiques: 'Desiderium naturae non potest esse inane'. Ce qui veut dire que la finalité naturelle -loi fondamentale du Devenir- révèle tout au moins la *possibilité en soi* du but auquel elle tend. En fût-il autrement, la 'volonté de nature' devrait être conçue comme volonté de l'impossible: l'être tendrait au néant; la position serait négation, le non-être être. Il y aurait donc contradiction logique à prétendre qu'une impulsion naturelle meuve un mobile vers un terme *impossible en soi*” (*Le point de départ...Cahier V*, op. cit., p. 421).

<sup>1015</sup> Dice Maréchal: “Pour un philosophe thomiste, toute solution qui fait jaillir, de la forme seule, la révélation directe ou indirecte de l'acte existentiel, est absolument inacceptable, parce qu'elle adopte et transpose en affirmation dogmatique l'erreur fondamentale du paralogisme anselmien: le passage du concept objectif (essence logique) au réel ontologique par voie de pure analyse” (Cf. *Ibid.*, p. 473).

<sup>1016</sup> DALLEUR, Ph., *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*, op. cit., p. 217.

<sup>1017</sup> DIRVEN, E., *De la forme à l'acte...*, op. cit., p. 283.

del hiato entre el *Verum* y el *Bonum* de la crítica kantiana sólo podría realizarse a través de un dinamismo que los interconectara estrechamente entre sí, otorgando a la voluntad una prioridad en cuanto al aspecto del ejercicio como tal y al intelecto en cuanto al aspecto de la determinación. Es decir, no *en tanto* que dos dinámicas en paralelo, sino *en cuanto* dos aspectos de una misma dinámica <sup>1018</sup>.

Eso significa que para él ya en el saber teórico hay una tendencia inmanente que hace posible el camino a lo en-sí, a la metafísica teórica, quedando unidas, como dice Lotz, las funciones de complemento y de profundización de las condiciones a priori que posibilitan el conocimiento en el sujeto humano <sup>1019</sup>. Es por medio de esta mutua referencialidad, o mejor dicho, porque el dinamismo teórico (*deseo* natural de comprender teóricamente) converge con el práctico tanto en su punto de partida como en el de llegada, que tiene acceso a la región ontológica que para Kant era coto del uso práctico de la razón. De este modo el ser para Maréchal queda abierto a la razón, una facultad que según Kant solamente ‘contenía’ las ideas del ‘mundo’, del ‘alma’, y de ‘Dios’ <sup>1020</sup>. Ahora bien: dado que la condición de posibilidad de una conciencia del ser en el entendimiento discursivo muestra la necesaria unidad de razón teórica y razón práctica (entre otras relaciones) <sup>1021</sup>, ¿no se infiere que es en virtud del *deseo* natural, del *querer* natural, que puede una metodología trascendental pretender lo ‘objetivamente’ en-sí <sup>1022</sup>? Más teniendo en cuenta que ello se realiza por medio de una afirmación implícita del *valor* del ‘acto de saber’, que no puede ‘no ser correspondido’. En este sentido, es la opción caffareniana del primado de la vía del Infinito, precisamente la del *Bonum Infinitum*, la que pone a relucir la necesaria vinculación, o mejor, la íntima implicación, de lo ‘práctico’ en lo teórico en una metodología trascendental kantiana que aspire a tocar lo en-sí.

Tengamos presente lo que manifiesta Kant en el segundo capítulo de la doctrina trascendental del método con la que cierra su *Crítica de la Razón Pura*, en el que afronta “el

---

<sup>1018</sup> Seguimos en esto lo que afirma Daniele MORETTO en su *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero: la questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal*, Roma/Milán, Pontificio Seminario Lombardo/ Glossa, 2001, p. 369.

<sup>1019</sup> LOTZ, J. B., “Joseph Maréchal (1878-1944)”, en CORETH, E., NEIDL, W., PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 2*, op. cit., p. 455.

<sup>1020</sup> *Ibid.*, pp. 456-457.

<sup>1021</sup> MUCK, O., *Die Transzendente Methode*, op. cit., p. 70.

<sup>1022</sup> “Conocer el objeto, como objeto, es captarlo como fin inmediato de un dinamismo inteligible trascendental, cuya actividad finalística no puede pensarse más que considerando los estadios intermedios del conocimiento objetivo como anticipaciones del fin al que fundamentalmente se dirige nuestro propio dinamismo” (Cf. ALEU, José, *De Kant a Maréchal...*, op. cit., p. 204). El conocimiento objetivo respondería así a una dinámica inteligible afianzada en la constitutiva intencionalidad finalística humana (*deseo*) que remite, en última instancia, al gran Fin. De este modo el conocimiento objetivo sería una especie de ‘previa’ del conocimiento (dinámico) de lo últimamente en-sí.

*conjunto de principios a priori del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas*” (canon)<sup>1023</sup>. Dado que la razón pura es incapaz, en su uso especulativo, de aportar conocimiento sintético alguno, la tarea debe remitirse al uso práctico. Pero a pesar de que la especulación de la pura razón teórica no sea más que mera dialéctica <sup>1024</sup>, está atravesada por una tendencia que la empuja a superar el límite de lo empírico e inmiscuirse en el terreno del uso puro donde son las ideas sus únicas herramientas a disposición. Esta tendencia, que bien podría interpretarse como un ‘imperativo especulativo’, plantea una serie de cuestiones que demandan una resolución racional, y que son: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios <sup>1025</sup>. No es de extrañar que sean precisamente los postulados de la razón práctica la meta final a la que apunta la especulación de la razón en su uso trascendental, porque para Kant “*en el estudio que llamamos filosofía pura todos los preparativos se encaminan, de hecho, a los tres problemas mencionados*” <sup>1026</sup>.

Pero lo más relevante para lo que nos atañe lo hallamos en la sección II del mencionado capítulo, concretamente en las tres cuestiones que según Kant resumen todos los intereses de la razón: ¿qué puedo *saber*?, ¿qué debo *hacer*?, ¿qué puedo *esperar*? <sup>1027</sup>. Mientras la primera es una cuestión meramente especulativa y la segunda meramente práctica, la tercera tiene tanto de lo uno como de lo otro. Con una salvedad, empero. “*Lo práctico nos lleva, sólo como hilo conductor, a dar una respuesta a la cuestión teórica*”, ya que “*todo esperar se refiere a la felicidad y es, comparado con lo práctico y con la ley moral, lo mismo que el saber y la ley de la naturaleza comparados con el conocimiento teórico de las cosas. Lo práctico desemboca en la conclusión de que hay algo (que determina el último fin posible) porque algo debe suceder; lo teórico, en la conclusión de que hay algo (que opera como causa suprema) porque algo sucede*” <sup>1028</sup>. El uso práctico constituye entonces para la cuestión del ‘esperar’ el hilo conductor de la cuestión teórica, determinando, además, el fin posible. Kant considera que solamente una eventual razón suprema podría asegurar la felicidad en el mundo, la cual, “*en la medida en que ésta va estrechamente ligada a la moralidad (en*

<sup>1023</sup> Según traduce la edición de Pedro Ribas (ed. cit.: p. 625) el pasaje A 796/B 824 de la *KrV*: “...den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt” (ed. orig. cit.: Hamburg, Felix Meiner, 1998).

<sup>1024</sup> *KrV*, A 797/B 825.

<sup>1025</sup> *KrV*, A 798/B 826.

<sup>1026</sup> Traducción de Pedro Ribas (ed. cit.: p. 627) del pasaje A 801/B 829 de la *KrV*: “Die ganze Zuriüstung also der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der Tat nur auf die drei gedachten Probleme gerichtet”. Quizás, más que de ‘preparación’ (*Vorbereitung*) debería hablarse de ‘elaboración’ (*Bearbeitung*).

<sup>1027</sup> *KrV*, A 805/B 833.

<sup>1028</sup> *KrV*, A 806/B 834. Traducción (P. Ribas, ed. cit.: p. 630), de: “dass das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen (...) Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis | der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluss hinaus, dass etwas sei (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll; dieses, dass etwas sei (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht”.

cuanto dignidad de ser feliz), la llamo ideal del bien supremo”<sup>1029</sup>, llegando “inevitablemente al concepto de un ser primario uno, perfectísimo y racional, un ser al que la teología especulativa no podía remitirnos, ni siquiera partiendo de fundamentos objetivos, no digamos ya convencernos de su existencia”<sup>1030</sup>. Es decir, que es solamente por medio de “la interna necesidad práctica” de las leyes morales que puede llegarse trascendentalmente “al supuesto de una causa necesaria o de un sabio gobernador del mundo”<sup>1031</sup>.

Por lo tanto, si el dinamismo de Maréchal parte de la ‘necesaria’ afirmación de un Absoluto real que satisfaga a su *querer* especulativo, significa que hay una lógica del ‘sentido’, un primado del ‘interés’ práctico de la razón, incuestionable. Uno se deriva de lo otro. Ciertamente tal dinamismo podría muy bien explicarse como la explicitación de una voluntad de conocimiento que exigiría un ‘infinito’ virtual e ideal, es decir, heurístico, pero Maréchal pretende más, ‘espera’ más de ese dinamismo, ya que su verdadera preocupación es el conocimiento *vivo* de Dios<sup>1032</sup>. Si el Fin Absoluto es de veras nuestro último Fin, debe ser un Fin personal, porque es la relación personal y su riqueza -el don recíproco y libre de amistad- la única que puede colmar una de las profundas aspiraciones del hombre<sup>1033</sup>. He aquí, pues, la clave de la dinámica maréchaliana. El dinamismo nace de una profunda y *esperanzada* aspiración humana de encontrarse en una relación personal y *libre* con lo Absoluto. Ese es su verdadero *interés* y el único reposo para su *cor inquietum*. Por eso la propuesta caffareniana de dar explícitamente el primado de la razón a su uso práctico nos parece el tamiz metafísico por el que todo trascendentalismo metafísico tarde o temprano deberá pasar, no por demérito de Maréchal, sino por las exigencias y condicionamientos metodológicos que el propio fenomenismo criticista impone para el uso teórico de la razón.

---

<sup>1029</sup> KrV, A 811/B 839. Traducción (P. Ribas, ed. cit.: p. 633) de: “...so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts”.

<sup>1030</sup> KrV, A 815/B 843. Traducción (P. Ribas, ed. cit.: p. 636) de: “...den eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen, dass sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führet, worauf uns spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweist, geschweige uns davon überzeugen konnte”.

<sup>1031</sup> KrV, A 819/B 847. Traducción (P. Ribas, ed. cit.: p. 638) de: “...deren innere praktische Notwendigkeit uns zu der Voraussetzung einer selbständigen Ursache, oder eines weisen Weltregierers führete”.

<sup>1032</sup> LIVERZIANI, Filippo, *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*, Roma, Liber, 1974, pp. 218ss.

<sup>1033</sup> “L’être intellectuel est une ‘personne’, et ne peut se satisfaire d’une Fin suprême qui serait seulement ‘Chose’ à posséder: si Dieu est notre Fin dernière, il semble devoir l’être en tant que ‘personnel’. Mais, de personne à personne, la seule relation susceptible de combler les aspirations profondes est le don réciproque et libre de l’amitié”, [MARÉCHAL, J., “A propos du ‘Point de départ de la métaphysique’”, *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 41 (1938), p. 261].

### B-3. La analogía como semántica del límite ideal del pensamiento

Con lo desglosado hasta ahora podríamos advertir ya que un desarrollo metafísico de corte teísta del método trascendental debería desembocar, so pena de incurrir en los lazos del argumento ontológico, en una afirmación especulativa más bien modesta <sup>1034</sup>. Hemos podido comprobar que la doctrina de Maréchal integra dentro de la razón teórica el Acto puro como condición a priori de toda existencia actual y la objetividad real de cada afirmación <sup>1035</sup>, desembocando así en la afirmación última de Dios como la meta (*le but*) de nuestro conocimiento en tanto que fundamento del origen de nuestro propio movimiento intencional. Con ello postula un dinamismo que nos orienta hacia una meta que es la plenitud de nuestro ser en la identificación progresiva de nosotros mismos con el Acto puro <sup>1036</sup>, dando pie a un despliegue noético que pretende dirigirnos, a través de los objetos reales, a un Fin igualmente real <sup>1037</sup>. Sin perder de vista la ya apuntada controversia lógica que esta afirmación suscita, queremos centrarnos aquí en la asunción que con ella se hace de una primera y última Unidad Absoluta fontal y final *de* la que y *a* la que todo hombre se dirigiría. Se trata de esa misma unidad que permite, como hemos visto, la síntesis entre inteligencia y voluntad <sup>1038</sup>. Una convergencia de lo real que es considerada por Melchiorre como un retorno crítico al difícil equilibrio alcanzado por Tomás de Aquino en su doctrina de la analogía, que según puntualiza coordinaba lo múltiple con la unidad radical que lo determina <sup>1039</sup>.

Ahora bien, que la teoría de la analogía se enmarque dentro de la perspectiva de una dinámica noética, donde la oposición entre sujeto y objeto se convierte en la expresión de una referencia lógica a lo Absoluto <sup>1040</sup>, no puede conllevar la afirmación necesaria e irreducible de la efectividad de ese *principio* por el mismo hecho de darse como tal. Porque entre otras cosas, tal ascenso se tiene por tomista, y hay constancia que Tomás plantea el conocimiento analógico de Dios en el orden cognitivo a posteriori, desde los efectos <sup>1041</sup>.

---

<sup>1034</sup> De hecho, ya al final de la segunda parte constatamos que la postura de Caffarena respecto al alcance de la analogía se ceñía mejor al modelo kantiano. *Supra*, Capítulo 10, punto E.

<sup>1035</sup> DIRVEN, E., *De la forme à l'acte...*, op. cit., p. 277.

<sup>1036</sup> *Ibid.*, pp. 273-275.

<sup>1037</sup> "A travers des objets réels, en partant d'une origine réelle nous marchons vers une Fin réelle", *Ibid.*, p. 276.

<sup>1038</sup> O también que en la confrontación de los análisis de la realidad externa y de la entidad suprema, Dios, ambas reflexiones queden unidas a un mismo objeto principal: *dicho* principio absoluto (Cf. SGUEGLIA, G., *Il tentativo...*, op. cit., p. 174).

<sup>1039</sup> "Maréchal crítico di Kant", en MELCHIORRE, V. (ed.), *Studi di filosofia trascendentale*, Milán, Vita e Pensiero, 1993, p. 47.

<sup>1040</sup> DALLEUR, Philippe, *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*, op. cit., p. 210.

<sup>1041</sup> *Ibid.*, pp. 212-213.

De lo contrario se haría plenamente vigente la contraposición que Montagnes detecta entre las teorías de Enrique de Gante y el propio Tomás en torno al problema de la analogía, por la cual sostiene que mientras para el Aquinate el ser precede al conocer en las relaciones de parecido, para Enrique la unidad del concepto analógico reposa en la causalidad noética en virtud de la cual la idea de lo creado está engendrada por nosotros por la idea de Dios, primer objeto de nuestro conocimiento <sup>1042</sup>. Prevalecería con ello el peligro de fondo ya detectado (ontologismo) <sup>1043</sup>, dado que ninguna causalidad final o analogía dialéctica puede fundar por sí misma una prueba de la existencia de Dios. El movimiento dinámico maréchaliano procede de lo Absoluto a los seres, y no de éstos a lo Absoluto, como hace Tomás de Aquino <sup>1044</sup>. Es posteriormente que se afirma la relación causal, por eso ésta responde primariamente a la finalidad, dejando la causalidad eficiente en un segundo lugar (precisamente la que le permitiría esquivar los peligros del idealismo y panteísmo <sup>1045</sup>). Siguiendo al propio Montagnes podemos concluir, pues, que “*poner un preconocimiento de Dios antes de todo razonamiento, es confundir la presencia ontológica de Dios con su presencia como objeto conocido*” <sup>1046</sup>. Y si eso es así, ¿por qué se afirma como efectivamente dado un dato necesario del cual sólo podemos afirmar que es una condición de posibilidad para el pensamiento?

Uno de los pasajes más clarificadores de lo que supone el método trascendental para la cuestión de Dios es, a nuestro juicio, el § 57 de los *Prolegomena* de Kant. Es probable que la aparición en 1783 de dicha obra respondiera a una doble intencionalidad. Con ella podría Kant ofrecer una versión simplificada de tecnicismos de la *Crítica de la razón pura* mientras clarificaba algunas oscuridades conceptuales y respondía a algunas objeciones que le habían sido hechas. Todo ello desembocaría, como es sabido, en una nueva edición de la *KrV* (1787).

<sup>1042</sup> MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie...*, op. cit., p. 119. El autor tiene muy presente el estudio de Caffarena sobre la obra del de Gante (Ibid., p. 116, nota 2).

<sup>1043</sup> A pesar de que Maréchal, en tanto que tomista, rechazara explícitamente el proceder del argumento onto-lógico anselmiano. Repetimos lo ya citado: “*pour un philosophe thomiste, toute solution qui fait jaillir, de la forme seule, la révélation directe ou indirecte de l'acte existentiel, est absolument inacceptable, parce qu'elle adopte et transpose en affirmation dogmatique l'erreur fondamentale du paralogisme anselmien: le passage du concept objectif (essence logique) au réel ontologique par voie de pure analyse*” (Cf. *Le point de départ... Cahier V*, op. cit., p. 473).

<sup>1044</sup> DALLEUR, Philippe, *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*, op. cit., pp. 276-277 y p. 290. Las interpretaciones maréchalianas tanto de la obra de Tomás como la de Kant son todavía hoy motivo de controversia. Clásico es al respecto el estudio, crítico, del también jesuita M. CASULA, en el cual se llega a afirmar que Maréchal aboga, no sólo cuando se refiere a Kant sino también a Tomás, por interpretaciones que responden antes a un *Maréchal-Kant* y un *Maréchal-Tomás* que a un Kant y a un Tomás genuinos (*Maréchal e Kant*, Roma, Bocca, 1955, pp. 101-102).

<sup>1045</sup> DIRVEN, E., *De la forme à l'acte...*, op. cit., p. 256.

<sup>1046</sup> “Poser une préconnaissance de Dieu avant tout raisonnement, c'est confondre la présence ontologique de Dieu avec sa présence comme objet connu” (MONTAGNES, B., “Dieu de la philosophie et Dieu de la foi”, en VV. AA., *Procès de l'objectivité de Dieu*, Paris, Ed. Du Cerf, 1969, p. 222).

Comienza Kant la sección del § 57 poniendo de relieve una paradoja, clave para nuestro asunto, acerca de las posibilidades del conocer humano. Es absurdo pretender conocer los objetos más allá de lo que pertenece a la experiencia posible, dice, pero no menos lo sería (¡o aún más!<sup>1047</sup>) no admitir las cosas en sí. Esa es la paradoja que acompaña nuestro conocer, y también el horizonte donde tendrá que situarse toda cuestión relativa a la metafísica de lo Absoluto. Pero ahí comienzan los problemas, porque la razón, que ve ante sí un mundo de posible conocimiento de lo en sí, se ve circunscrita a lo fenoménico, pero no se conforma (recuérdese lo del ‘imperativo especulativo’). Esa tensión se traduce en una compleja dinámica metafísica que “nos conduce a límites en los intentos dialécticos de la razón pura”, es decir a “las ideas transcendentales, precisamente porque no se puede eludir las, y porque, a pesar de ello, jamás se pueden realizar”<sup>1048</sup>. El contenido último de esta condición trágica de la razón es precisada un poco más adelante al reconocer que “tenemos que pensar un ser inmaterial, un mundo inteligible y un Ser supremo (todos noumena) porque la razón sólo en éstos, como cosas en sí mismas, encuentra la perfección y la satisfacción que nunca puede esperar de la derivación de los fenómenos”<sup>1049</sup> -reténgase el término ‘satisfacción’ (*Befriedigung*), que podría estar no muy lejos de lo que en el fondo hemos visto que plantean Maréchal y Caffarena. Se trata de la única respuesta posible a la demanda de la razón de no tenerse a sí misma por *mal constituida* o absurda, pero que *tiene* que asumir una efectividad meramente trascendental para ese Ser supremo. El problema, o mejor dicho, el exceso de toda filosofía ‘dogmática’ será el intento de rebasar los límites heurísticos y discursivos atribuyéndole, por ejemplo, entendimiento y voluntad, unos conceptos que se poseen sólo en tanto que son *extraídos de la propia experiencia interna*<sup>1050</sup>.

De este modo, toda metafísica que asumiera una metodología trascendental debería tratar de evitar cualquier exceso metafísico que le hiciera rebasar los límites que ella misma ha

<sup>1047</sup> “...noch grössere Ungereimtheit sein” (Cf. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, ed. K. Vorländer, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1920, p. 121).

<sup>1048</sup> Traducción (seguimos la edición castellana de Mario Caimi: Madrid, Istmo, 1999, p. 257) de *Prolegomena zu einer...*, op. cit., p. 124: “Allein Metaphysik führt uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (...) auf Grenzen; und die transscendentalen Ideen, ebendadurch dass man ihrer nicht Umgang haben kann, dass sie sich gleichwohl niemals wollen realisieren lassen”.

<sup>1049</sup> Traducción (ed. cast. cit.: p. 261) de *Prolegomena zu einer...*, op. cit., 126: “Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen als Dingen an sich selbst Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen (...) niemals hoffen kann”.

<sup>1050</sup> *Ibid.*, p. 128: “...diesen Begriff nur, indem ich ihn aus meiner inneren Erfahrung ziehe, dabei aber immer Abhängigkeit der Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem reinen Begriffe des höchsten Wesens gänzlich widerspricht”. Kant habla específicamente de la voluntad, pero unas pocas líneas antes se refiere asimismo a la imposibilidad de pensar un entendimiento no discursivo (humano) que intuyera objetos.

decidido asumir. Por eso dijimos antes <sup>1051</sup>, haciéndonos eco de la justa acotación que W. Pannenberg le reclamaba al modelo metafísico maréchaliano (a saber, que el uso teórico del método trascendental en un pensamiento de cariz tomista -como es el caso de Maréchal, Rahner, Lotz o Coreth- ‘obliga’ a ir más allá de lo que el propio método permite, por lo cual o bien podemos dudar de los logros que dichas disquisiciones nos aportan, precisamente por rebasar su propio sistema -dudas de *principio*-, o bien plantearnos transferir dicha metodología a otras esferas del pensamiento) <sup>1052</sup>, que la asunción caffareniana de la analogía de atribución como un ‘paso al límite’ se acotaba mucho más a los límites cognoscitivos que el trascendentalismo kantiano impone <sup>1053</sup>. Es cierto que el proyecto maréchaliano no se entiende sin la vocación a lo sobrenatural y su relación con lo natural de la que parte <sup>1054</sup>: sin lo sobrenatural no se puede comprender el despliegue metafísico de Maréchal (que se coronaba con un sexto volumen que jamás se publicó) ni el lugar mediador que éste otorgaba a la Metafísica como nivel intermedio entre la ciencia empírica y ese sobrenatural <sup>1055</sup>. Pero no parece haber razón suficiente para validar el exceso metafísico que desde una óptica kantiana su propuesta constituye (y que Siewerth califica en última instancia de ser un ‘*idealismo ontológico*’ <sup>1056</sup>) ya que el *dinamismo* no deja de ser, como tal, un principio trascendental ontológico del movimiento cognoscitivo <sup>1057</sup> y por eso puede apuntar, y nada más que eso, la posibilidad de una Grandeza <sup>1058</sup>.

Como contrapartida, hemos visto como Caffarena proponía una revalorización de lo simbólico en el discurso analógico sobre lo Absoluto, algo a lo que también Kant accedió a considerar para permitir a esa razón insatisfecha una mejor convivencia con los austeros límites que le eran impuestos. Dice el de Königsberg: “*nos mantenemos sobre este límite*” - de la razón- “*cuando limitamos nuestro juicio solamente a la relación que puede tener el mundo con un ser cuyo*

<sup>1051</sup> *Supra*, Capítulo 10, punto E, subapartado D.

<sup>1052</sup> *Metaphysik und Gottesgedanke*, op. cit., pp. 8-9.

<sup>1053</sup> *Supra*, nota 1034.

<sup>1054</sup> MORETTO, D., *Il dinamismo intellettuale...*, op. cit., p. 377.

<sup>1055</sup> Jamás tuvo Maréchal por objeto de discusión real la existencia y gratuidad de ese sobrenatural, como tampoco la objetividad de las ciencias empíricas y el valor de los primeros principios (Ibid., p. 370).

<sup>1056</sup> “...wie auch die ‘Möglichkeit des Seins’ die Existenz eines wirklichen unendlichen Seins voraussetzt. Was also das objektive uns sachhaltige Denken ermöglicht, das ist letztlich doch eine *ontologische Idealität*. Der mögliche, absolute Gott ist durch sich selbst wirklich, und seine Wesensmöglichkeit, die das Wirklichsein impliziert, wird in der Möglichkeit der Begriffe und des unendlichen Strebens offenbar” (Cf. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, Johannes V., 1959, p. 237). “Der Dynamismus Maréchals schlägt daher notwendig in letzter Konsequenz in den ontologistischen Idealismus um oder er verharrt in nicht zu überwindender Möglichkeitsdimension” (Ibid., p. 238).

<sup>1057</sup> HOLZ, Harald, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1966, p. 230. Mientras que el ‘finalismo’ correspondería a la parte de su filosofía que se ocupa de la totalidad del objeto teórico (“...*die ganze gegenstandstheoretische Seite des Denkens Maréchals...*”, Cf. *Ídem.*)

<sup>1058</sup> Ibid., p. 250. El autor se hace eco de la crítica esgrimida por G. Siewerth.



concepto mismo yace fuera de todo el conocimiento del cual somos capaces dentro del mundo. Pues entonces no atribuimos al Ser supremo, en sí, ninguna de las propiedades mediante las cuales pensamos los objetos de la experiencia, y así evitamos el antropomorfismo dogmático; atribuimos, sin embargo, estas propiedades a la relación de aquel Ser con el mundo, y nos permitimos un antropomorfismo simbólico que, en verdad, atañe sólo al lenguaje y no al objeto mismo”<sup>1059</sup>. Desde ahí se tendría que ver cómo puede hablarse de símbolo sin perder vestigio alguno de alcance ontológico, porque no olvidemos que la atribución constituye una aplicación (corregida, eminente, matizada o difuminada, pero al fin y al cabo aplicación *real*) de un dato presente en lo finito a lo in-finito. Para Kant la determinación de la idea de lo ‘absolutamente completo’ no puede encontrar su sustento en el mundo sensible, por eso su aplicación no permite conocer propiamente el objeto al que se refiere<sup>1060</sup>. Ni siquiera la idea del hombre como *imago Dei*, cuyo origen es precisamente la misma *idea* de Dios<sup>1061</sup>, haría que dicho antropomorfismo no fuese una expresión más del valor operativo de la idea de Dios<sup>1062</sup>. En este sentido, tiene razón Caffarena cuando afirma que solamente el *sentido* dota de privilegio simbólico el entender y el amor.

En este contexto son muy atinadas también las críticas que Przywara dirigió a la obra de Maréchal. Para el metafísico polaco la interpretación tomista de Maréchal pertenece a una ‘expresión’ platónica de la realidad<sup>1063</sup>, como sin duda se trasluce en el hecho que el jesuita belga asumiera como primer principio la identidad. Para Przywara, en cambio, el fundamento de la metafísica del Aquinate se halla en el principio de no-contradicción y no el de identidad<sup>1064</sup>, por eso sostiene que el fundamento queda en una profundidad *más allá*

---

<sup>1059</sup> Traducción (ed. cast. cit.: p. 265) de *Prolegomena zu einer...*, op. cit., p. 129: “Wenn wir unser Urteil bloss auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst ausser aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus; wir legen sie aber dennoch dem Verhältnis desselben zur Welt bei und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht”.

<sup>1060</sup> MARTY, François, *La naissance de la Métaphysique chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 188.

<sup>1061</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>1062</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>1063</sup> “...dass die Thomasphilosophie, die und wie sie M. grundlegt, die Thomasphilosophie eines ausgesprochenen Platonismus ist”. Cf. PRZYWARA, E., “Kantischer und thomistischer Apriorismus”, *Philosophisches Jahrbuch*, 42 (1929), p. 19.

<sup>1064</sup> “Thomas legt nicht das Identitätsprinzip, sondern das Kontradiktionsprinzip seiner ganzen Metaphysik zu Grunde” (*Ibid.*, p. 21).

del dato conceptual estático que presupone Maréchal <sup>1065</sup>, *más allá* de nuestro conocimiento de la esfera de lo divino, lo infinito y de las esencias eternas <sup>1066</sup>.

Cabe recordar que en su principal obra de especulación metafísica *Analogia Entis* <sup>1067</sup> Przywara buscó desarrollar el movimiento rítmico ‘hacia delante’ y ‘hacia atrás’ inmanente a la criatura que constituye la *forma* de la analogía <sup>1068</sup>. Ello incluye, sin duda, también una orientación al fin último, una ‘entelécheia’, pero no implica forzosamente aceptar la ultimidad del principio de identidad en tal proceso. El principio de no-contradicción apunta a la identidad, sí, pero precisamente porque ‘apunta a’ no se identifica ‘con’ y por eso el participante está referido constantemente a la esfera de ‘lo encima’ (*Über-bin-aus-bezogen-sein*) <sup>1069</sup>. Para Przywara el conocimiento de Dios que parte de un punto de vista subjetivo se hace por aproximación positiva, es decir, por una comprensión de Dios cual unidad de su múltiple reflejo en el mundo. Sin embargo, Dios es verdaderamente conocido como tal solamente si somos conscientes que su esencia queda por ‘encima’ de todo aquello que se puede pensar <sup>1070</sup>.

Como él mismo reconoció, la *analogia entis* fue la respuesta católica al desafío que supone la *analogia fidei* de Karl Barth <sup>1071</sup>. Para el gran teólogo protestante la *analogia entis* era un invento del anticristo y, por lo tanto, motivo suficiente para no devenir jamás católico <sup>1072</sup>. Solamente el saber emanado de la revelación bíblica, y en concreto de la cristología, podría ofrecernos un sólido camino para conocer inmanentemente a Dios, el Totalmente Otro <sup>1073</sup>. Pero por otro lado Przywara también se proponía una confrontación con la especulación de Maréchal y su *transposición* del pensamiento moderno al terreno escolástico <sup>1074</sup>. Por eso

---

<sup>1065</sup> TERÁN DUTARI, Julio, *Christentum und Metaphysik: das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras*, München, Berchmanskolleg, 1973, p. 302.

<sup>1066</sup> “Für Thomas aber steht über dem menschlichen Erkennen das Wort ‚in infinitum‘ ‚ins Unendliche immer weiter‘ (...) Bei Platon ist es der feierliche Mysterien-Hauch, der es durchatmet und das ‚hin zu Gott‘ des ,μοιοσφαειε, in das es zielt”. (PRZYWARA, E., “Kantischer...”, art. cit., p. 24).

<sup>1067</sup> En 1932 se publicó la primera parte, más sistemática, mientras que en 1962 se hizo una segunda edición que incluía otros trabajos del autor.

<sup>1068</sup> *Schriften. Band III: Analogia Entis. Metaphysik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, p. 121.

<sup>1069</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>1070</sup> Siguiendo a Tomás dice: “Wesens, das über alles hinaus ist, was gedacht werden kann (C. Gent., I, 5)” (*Ibid.*, pp. 188-189).

<sup>1071</sup> “...die analogia entis als katholische Antwort auf die Weise, wie in K. Barth die protestantische Theologie am folgerichtigsten ihre eigene Grundform herausstellte” [Cf. “Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform” (1940), *Schriften. Band III, Analogia Entis*, op. cit., p. 247].

<sup>1072</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, I, “Vorwort”.

<sup>1073</sup> “Es ist also die Christologie, die für die Erkenntnis und für das Verständnis der göttlichen Freiheit in seiner Immanenz die Voraussetzung und Richtschnur bilden und bleiben muss”. *Ibid.*, II, 1, §28, 3 (Zollikon, Evangelischer Verlag, 1958, p. 360).

<sup>1074</sup> “...die analogia entis als Antwort auf die Weise, wie der französisch-belgische Thomismus (und in seinem Gefolge auch bald der neue deutsche) eine ‘Transposition’ des Denkens der Neuzeit auf den Boden der Scholastik unternahm”. (Cf. PRZYWARA, E., “Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform” (1940), *Schriften III. Analogia Entis*, op. cit., p. 247).

puede decirse que su propuesta lidia tanto con los excesos positivos del atribucionismo de corte platónico como con la absoluta negatividad que la teología dialéctica supone para un discurso racional sobre lo Absoluto. De ahí la complejidad de una metafísica creatural rítmica que afirme y niegue a la vez, con propiedad e in-propiedad, algo acerca de lo Absoluto, en la que sea el principio de no-contradicción (*diferencia*) y no el de identidad (*unidad*) su punto de partida. Un despliegue metafísico que, en todo caso, nos da suficiente noticia de la tensión capital que anida en toda analogía *ad unum* en lo que concierne a sus pretensiones de alcance ontológico y que nos lega, por ende, el deber de replantearnos hasta qué punto es asumible tal situación.



## CAPÍTULO 16

### EVOLUCIÓN Y REVISIÓN APOFÁTICA

Tras la publicación de la trilogía metafísica (recuérdese que en 1983 hubo una segunda edición de MF) Caffarena produjo no pocas e importantes obras filosóficas y teológicas. Aquí nos haremos eco de una selección de los escritos de talante filosófico y metafísico más representativos <sup>1075</sup> con la finalidad de vislumbrar si en la reconsideración de los motivos fundamentales de su metafísica (interpretacionismo, analogía como paso al límite, escatología como respuesta al problema del mal) se aprecia un pormenorizado y matizado despliegue de sus consecuencias en lo que se refiere, especialmente, a la distancia crítica respecto a metafísicas trascendentales más propositivas. Debemos asimismo integrar en esta recensión cronológica su última gran obra, *El Enigma y el Misterio*, texto que no deja de ser una gran revisión de los temas fundamentales de su metafísica (sobre todo en su tercera parte, como veremos <sup>1076</sup>) y el modo con el que encamina nuestro autor los posibles pasos a seguir desde ahí. Será esta última palabra de Caffarena la postrera estación de nuestra investigación.

Nuestro escrito, sin embargo, va un poco ‘más allá’. No por ser más reciente es su discurso más resolutivo. Más bien lo contrario. Por eso, y dado que se considera que su obra metafísica lleva el método trascendental hasta su último y problemático confín, pues en ella se muestra la dificultad última de coordinar fenomenismo y realismo, por un lado, y analogía de atribución y no-ontologismo, por el otro, es justo y necesario que nuestra investigación se vea acompañada de un pequeño epílogo, abierto, que muestre algunos caminos a seguir a partir de las propias sugerencias de Caffarena. Caminos que pasarán, ineludiblemente, por las cuestiones del ser y la analogía.

---

<sup>1075</sup> Un estudio del grueso de la obra teológica de Caffarena puede encontrarse a lo largo de la investigación de Egido, cuyo principal objetivo, cabe recordarlo, es ofrecer una semblanza global de su obra.

<sup>1076</sup> Carlos GÓMEZ ‘afina’ todavía más y se refiere, concretamente, al séptimo capítulo [Cf. “José Gómez Caffarena: una filosofía de la religión”, *Isegoría*, 39 (2008), p. 364].

1) El mismo año que aparecía la segunda edición de MF (1983) publicaba Caffarena un monográfico dedicado al teísmo moral de Kant <sup>1077</sup>. No es difícil adivinar que se trata de un estudio realizado desde una reconocida empatía (p. 19) tanto intelectual como existencial. Para nuestro autor Kant fue un pensador especulativo con una “*declarada preocupación central por problemas los más ‘metafísicos’, como Dios, y la libertad humana...*” (p. 22), por eso entiende que sería erróneo interpretar su filosofía crítica como un intento de derribo metafísico y no como una profunda reflexión acerca de su posibilidad para una razón finita (p. 23).

La primera parte de la obra se nutre de una serie de trabajos aparecidos entre 1964 y 1967 - reelaborados para el caso- en los que se abordaba la cuestión de la antropología en Metafísica, la constitución del Yo en la filosofía crítica de Kant y la problemática relación de noumeno y fenómeno. Sin perder de vista que la filosofía básica es siempre antropología (p. 29), esboza Caffarena la necesidad de concebir el yo en Kant como aquel *continuum* ontológico existente entre la ‘cuestión’ teorética y la ‘cuestión’ práctica. “*El sujeto moral no puede ser diverso del sujeto cognitivo*”, concluye (p. 41). En consecuencia, la primera y más básica vía de acceso a ‘lo’ noumenal viene proporcionada por la autoconciencia misma (p. 67), entendida no como algo puramente teorético (necesidad de una noumenicidad que explique la posibilidad real de la síntesis de la apercepción trascendental como tal), sino fundamentalmente *moral* (la autoconciencia significa autonomía, libertad). Y dado que el ámbito del “*Noúmeno sólo hace su aparición cuando el discurso se encamina hacia las cuestiones más propiamente metafísicas*” (p. 55), se impone la necesidad de llevar a cabo desde ahí una crítica de la Metafísica.

La segunda parte de la obra afronta la crisis y zozobra que el esquema kantiano, siempre fiel a las capacidades finitas de la mente humana (p. 141), ocasiona a toda teología natural. A pesar de que la *Crítica de la Razón Pura* fuese incluida en el listado de libros prohibidos por el Santo Oficio, subraya Caffarena que el interés último de Kant fue el de hacer espacio a la fe. Más allá que el acceso a un conocimiento sobre Dios quedara vetado para una razón finita, “*‘Dios’, aun así, le es imprescindible, pero (obviamente) sólo con la restricción dicha, que lo funcionaliza*” (p. 110). Por eso introduce aquí Caffarena la idea del ‘concepto límite’ aplicado a Dios como modo de expresión del horizonte asintótico (regulativo) racional, para cuya vehiculación lingüística bien podríamos hacer uso, dice, del vocablo ‘ser’ -candidatura ontológica que, a diferencia de la MF, requiere ahora para Caffarena de un mayor apoyo empírico (p. 113 y nota 87).

---

<sup>1077</sup> *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983.

Tras establecer los parámetros en los que se desarrolla la propuesta teísta de Kant, y antes de pasar a una valoración general de su investigación, afronta Caffarena en la cuarta parte un repaso de los fundamentos que apuntalan la *Weltanschauung* del teísmo moral (antes, en la tercera, ha dado cuenta de la fe racional en Dios esbozada en las ‘Críticas’ y del punto de inflexión -¿crisis?- que para ella supuso la consideración ‘*Deus in nobis*’ asumida en el *Opus Postumum*). De esos fundamentos destaca tanto el papel central de la libertad y la autonomía como el de su reverso, el problema del mal radical, que califica de interpretación secularizada de la versión luterana (‘fuerte’) del pecado original (p. 211), aunque más allá del alcance ontológico de esa presumible culpa innata, ese mal es relevante por “*lo que altera la imagen del hombre*” (p. 215) kantiano, por el pesimismo que viene a formular frente al tradicional optimismo ilustrado. El neto raigambre en la esperanza cristiana de la filosofía de Kant es, con todo, indudable, por eso no debería extrañar que se haya intentado conciliar la filosofía de Kant con una metafísica de cariz cristiano. Sí sería exigible, en cambio, pedir que se hiciera desde una renuncia a planteamientos excesivamente apologeticos. En este sentido, entiende aquí Caffarena que la orientación de la filosofía de Maréchal se habría movido “*con demasiada frecuencia (...) entre excesivas preocupaciones por aplicar en el debido momento el ‘correctivo’ que evitara la heterodoxia*” (p. 230), refiriéndose quizás, entre otras cosas, al ‘excesivo realismo’ de sus posiciones.

Del global de la crítica kantiana destaca Caffarena ocho aportaciones: la especificidad de las tres teologías kantianas (física, trascendental, moral); la censura que el sentido crítico kantiano (siempre prevalente al sistemático) aplica a toda teología racional; la inserción del sentido limítrofe del concepto de Dios; la primacía del *Summum Bonum* como expresión semántica de ese Absoluto; la argumentación postulativa como formalidad trascendental (si bien sus presupuestos quedaran poco explicitados); la postulación de un sujeto ‘no finito’ como culminación de la filosofía del sujeto ‘finito’; la supuesta respuesta kantiana al spinozismo, articulada según Caffarena desde la fórmula ‘panenteísta’; y, por último, el simbolismo antropológico en que queda todo uso de la analogía (pp. 242-244). Asimismo, también entiende que cabe señalar algunos matices, todos ellos derivados de su excesivo formalismo, a saber: la falta de un sentido más religioso (cristiano) de la actitud moral, la falta del sentido de adoración, la falta de una relevancia, o por lo menos de su consideración, de la Revelación y, por último y en íntima relación con lo expuesto, la falta de una dimensión mística (pp. 235-241).

Para nuestro autor la filosofía de Kant lega la perspectiva de una reflexión centrada en el hombre –es decir, que se *fiu* de éste (p.246)- que reclama su valor autónomo como tal y

cuya última piedra de toque no es otra que la cuestión del ‘sentido’. Y dado que toda actitud moral está inseparablemente destinada a la problemática del ‘sentido’, la filosofía teísta moral de Kant constituye “*una filosofía madura y sobriamente esperanzada, un optimismo militante, consciente de no poder alcanzar ‘el saber’, sino quedar en ‘fe’*” (pp. 245-246), donde precisamente ‘fe en el hombre’, ‘hecho moral’ e ‘implicación en la cuestión de la esperanza’ devienen los puntales de “*un mensaje estimulante y sugeridor aun para quien no lo asuma en su peculiaridad teísta*” (p. 247).

Que el interés por la filosofía kantiana y sus repercusiones para las cuestiones existenciales sea una constante en la obra de Caffarena se explica por la confluencia que existe, según entiende, entre la propuesta cristiana y el teísmo moral de Kant. Así trata de ejemplificarlo su colaboración “El cristianismo y la filosofía moral cristiana”<sup>1078</sup>, donde no tiene reparos en afirmar y pensar la moral cristiana junto al modelo kantiano “*aprovechando la vecindad, que reconoció el mismo Kant, entre su ‘imperativo categórico’ y el ‘mandamiento principal’ evangélico*”<sup>1079</sup>. De este modo, en 1990 propondrá interpretar el “*‘amarás a tu prójimo...’ como imperativo ‘categórico-formal’; resultado de una experiencia religiosa que de tal modo sea teónoma que no rompa sino fundamente la autonomía de la conciencia humana*”<sup>1080</sup>. Algo que no excluye para él, como hemos visto, que haya una dimensión más estrictamente religiosa de la vivencia cristiana, el *amor* (en dirección tanto horizontal, humana, como vertical, trascendente), que supere y desborde la ética formalista de Kant<sup>1081</sup>. Por cuanto se refiere a la cuestión del mal radical, en su breve texto “Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana”<sup>1082</sup> plantea afrontar la tremenda abundancia del mal moral desde una filosofía, la trascendental, que se postule a sí misma como una tácita asunción que ‘la razón humana’ está bien constituida (p. 41). Aporta al respecto una clave hermenéutica fundamental: Kant encuentra punible no la tendencia egocéntrica del ser humano sino la subordinación a ella, lo que no anula “*la raíz humana/libre de la maldad que hay en la historia humana*” (p. 50). De este modo, más allá de la dinámica del deseo esencial a lo humano y de la influencia externa en nuestras elecciones, sólo es punible el condescendiente egocentrismo humano que antepone “*lo particular a lo universal, de la que se sigue el despliegue histórico de la maldad humana*” (p. 52). El verdadero reto antropológico, pues, no es otro que luchar por un ‘reino de los fines’ en el horizonte de la

---

<sup>1078</sup> *Historia de la ética* (ed. Victoria CAMPS), Barcelona, Crítica, 1988-1992.

<sup>1079</sup> “El cristianismo y la filosofía moral cristiana”, en CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la ética*, Vol.1, op. cit., p. 291.

<sup>1080</sup> *¿Qué aporta el Cristianismo a la ética?*, Madrid, Fund. Santa María, 1991, p. 42.

<sup>1081</sup> “Afinidades de la filosofía práctica kantiana con la tradición cristiana”, en *Kant. Razón y experiencia*, Salamanca, UPSA/Biblioteca Salmanticensis n°34, UPSA, 2005, p. 402.

<sup>1082</sup> *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 30 (2004).



esperanza y de Dios (escatología), que es lo que en definitiva constituye “*la clave que hace posible ‘esperar contra esperanza’*” (p. 53).

2) En el primer semestre de 1985 pronunció Caffarena un par de conferencias en torno a la relación existente entre la razón, lenguaje y Dios. Los libritos que luego las recogieron fueron titulados, respectivamente, *Razón y Dios* (Fundación Santa María, Madrid, 1985) y *Lenguaje sobre Dios* (Fundación Santa María, Madrid, 1985).

Es consciente nuestro autor que en la primera de ellas (enero de 1985) –*Razón y Dios*– afronta uno de los temas más arduos y complejos de la teología ‘natural’, por eso debe uno mantenerse siempre prudente. Entiende que la razón es una específica facultad humana (inherentemente unida a la del lenguaje) que pretende tocar lo real desde el punto al cual siempre remite: el ‘yo’. Todo ser humano despliega una serie de *constructos* racionales con el afán de conquistar lo real porque, en efecto, en última instancia “*la razón llega a la realidad, la descubre, la conoce*” (p. 13). Pero la razón que aquí asume es explícitamente *vital*; ya no es sólo ‘¿qué puedo saber?’ la cuestión a plantearse, sino sobre todo ‘¿qué debo hacer?’ y ‘¿qué me cabe esperar?’.

Tal existencialización de la razón crítica conlleva considerar a Dios como “*la clave de la unidad en la visión del mundo del creyente monoteísta*” (p. 20), si bien en ello diferencia Caffarena el acceso religioso del más estrictamente filosófico. En el primero hay un mayor peso del sentido *misterioso* del término, mientras que en el segundo, por hacer hincapié en su valor ‘absoluto’, se produce una pérdida de ese sabor más personal. Lo ideal, pues, sería hallar una sana crítica de la experiencia religiosa que no hipotecara el raigambre más personal (existencial) de la cuestión de Dios (pp. 26-27), lo cual, trasladado a la filosofía de la religión, supone abrirse a un análisis realizado desde una ‘razón vital’ que se centre más en lo razonable que en lo racional, concediendo, por eso mismo, un espacio propio a la razón indicativa <sup>1083</sup>.

Desde este esquema afronta Caffarena, en primer lugar, las posibilidades que tiene la mera razón científica para discriminar el ser o no ser de Dios. “*Mi tesis es que ni demuestra su existencia ni demuestra su no existencia*”, apostilla (p. 38); ni la forma a posteriori de razonar (finalidad de la ‘creación’) ni tampoco la a priori (argumento ontológico) superan los requisitos mínimos de una crítica filosófica postkantiana. Sólo queda el camino vital, el de

---

<sup>1083</sup> Eso supondría, asimismo, la posibilidad de considerar razonablemente aquellos sucesos poco ‘racionales’, como lo es por ejemplo la vida misma de Jesús y su “*valor argumental*” (p. 33).

las vivencias de fundamento y esperanza, donde “es el mismo hombre quien interpreta el mundo de manera que le conduzca a afirmar a Dios” (p. 64).

Desde tal razón vital se pueden esgrimir dos tipos de argumentaciones: la que se afianza en la ‘vivencia de fundamento’ hasta llegar a la ‘necesidad’ de un Primer Ser que no sea contingente (argumento cosmológico), y la que partiendo de la ‘vivencia de esperanza’ postula y asume la ‘infinitud’ práctica de un Amor Originario y Supremo Bien que colma la opción contra todo sinsentido (argumento de base deontológica). Es decir, los mismos motivos de reflexión vertebradores de MT. En ambos casos se vislumbra una razón atraída por un horizonte que la completa y trasciende, por eso para Caffarena “la ‘razón vital’ tiene inevitablemente algo de ‘razón utópica’; es decir, de razón del deseo, del deseo constitutivo” (p. 74). No por ello, sin embargo, su alcance debe quedar en lo meramente ideal (Kant), pues dado que la razón teórica y la práctica convergen en un epicentro, el yo real, todo ejercicio racional ostenta para Caffarena valor existencial. Es fácil apreciar que la clave ontológica reside en la previa asunción ‘vitalizadora’ de la mera razón teórica, algo a lo que se prestó, recuerda aquí Caffarena en un tono positivo, la obra de Maréchal, de cuya posterior influencia destaca como particularmente valiosa para él mismo la aportación de B. Lonergan (p. 78, nota 23) -seguramente por la ya anotada modestia que, en comparación con la obra del jesuita belga, traslucen sus planteamientos.

Discriminada así la cuestión de la existencia de Dios, la siguiente conferencia (abril de 1985) –*Lenguaje sobre Dios*– se propone clarificar las posibilidades de aplicar un lenguaje predicativo a la ‘esencia’ divina. Muchas veces una profunda experiencia religiosa puede dar pie a expresiones de fuerte carga ilocutiva que vehiculan una relación con la divinidad (p. 18) donde la referencia metafísica preocupa menos “porque se vive a Dios como Sujeto trascendente, como Misterio agraciante” (p. 22). Pero “hacer eso lleva implícito que se puede decir algo, y de hecho se dice, sobre Dios” (p. 27), con lo cual se establece una ‘teología’ que fija *qué* es lo que se cree y *por qué* se cree de esa manera; esto es, un lenguaje sobre Dios.

La primera dificultad lingüística, empero, viene dada ya desde un buen principio: ¿cómo es posible designar un ‘objeto’ cuya referencia no es hallable en ninguna coordenada espacio-temporal? Y de ahí, ¿cómo justificar la plausibilidad de tal designación teniendo en cuenta que “los caracteres sensibles (...) son insustituibles para la designación de aquello a lo que al hablar nos referimos” (p. 35)? Unas cuestiones nada novedosas y casi aporéticas que, por lo menos, demuestran que cualquier afrontamiento serio del antropomorfismo asertivo conduce, “inevitablemente, a algún tipo de elaboración metafísica” (p. 40).

Pero un rigorismo racionalista excesivo puede conllevar la despersonalización de Dios, de ahí que al mismo tiempo Caffarena reclame repensar el concepto mismo de ‘concepto’, presente en todo tipo de aseveración sobre la divinidad (también la de ‘Dios es amor’), para relajar sus exigencias formales en pos de una mayor apertura a lo *simbólico*. En este contexto trae a colación el *Ipsum Esse* tomista, de nuevo entendido como “*un límite paradójico*” (p. 52), en tanto que ejemplo de una comedida y revisada afirmación metafísica solidaria con la revalorización de la teología negativa acaecida a lo largo del s. XX.

Desde este reconocimiento general del valor del lenguaje simbólico <sup>1084</sup> pasa a continuación Caffarena a afrontar las posibilidades que hay para aplicar el atributo ‘amor’, en cuanto que epicentro del mensaje cristiano (Dios como *Abba*), a la divinidad. Estima de insubstituible valor hermenéutico el proceder dialéctico de la *analogía*, que desemboca en el ya conocido ‘paso al límite’ de las nociones ‘ser y ente’. “*Sólo donde idealmente se suprima la distinción*”, dice Caffarena, “*tendremos al Absoluto, al Infinito y Necesario*” (p. 61), y así “*lo que significamos (dialécticamente) como el mismo Ser Subsistente creemos poder afirmarlo también como Amor Originario, ‘el mismo Amar Subsistente’*” (p. 63). Pero la preeminencia simbólica del amor requerida por la conciencia religiosa puede chocar con la mera ‘cifra de Trascendencia’ que éste supone para una fe estrictamente filosófica. Por eso para Caffarena sólo es posible una preeminencia simbólica del amor si las categorías más estrictamente personales de lo Absoluto descansan sobre una concepción personalista de la realidad (la misma de MR <sup>1085</sup>), donde “*lo más profundo suyo es personal-benevolente*” (p. 69). Solamente así el creyente, que “*más que hablar sobre Dios, se vive a sí mismo como en diálogo amoroso con Dios*” (p. 71), podrá justificar -apoyándose en la vía dialógica (M. Buber)- que “*la cifra de lo personal no sea tomada por una cifra más, sino como aquella que da la clave para la comprensión de todas*” (Ibíd.). Si bien, y así concluye su disertación, todo lenguaje humano queda vacío y abocado al silencio; a Dios jamás lo ha visto nadie.

3) Avancemos ahora hasta los años 1992 y 1993, periodo en el que Caffarena coeditó con J. M. Mardones una trilogía sobre temas de filosofía de la religión <sup>1086</sup>. Aquí nos referiremos a las colaboraciones que nuestro autor llevó a cabo en el segundo y tercer volumen, en las que se refiere, respectivamente, a los usos del lenguaje en la teología filosófica, prolongado lo ahora expuesto, y a la problemática y tipología propias de la filosofía de la religión. Un

---

<sup>1084</sup> Lo cual exigiría desarrollar algo así como una ‘Crítica de la razón simbólica’ que especificara el alcance de los símbolos utilizados (p. 57).

<sup>1085</sup> Cf. *Supra*, Capítulo 13.

<sup>1086</sup> *Materiales para una filosofía de la religión*, Barcelona, CSIC/Anthropos (vol. 1, *Cuestiones epistemológicas*, 1992; vol. 2, *La tradición analítica*, 1992; vol. 3, *Estudiar la Religión*, 1993).

trabajo, sobre todo éste último, que comienza a explicitar la metodología propia de su filosofía de la religión desplegada en el *Enigma y el Misterio*.

En “Sobre la significatividad de Dios en teología filosófica”<sup>1087</sup> Caffarena vuelve a hacerse eco del giro lingüístico y su aplicación a las cuestiones clásicas de la teología natural, reiterando que el centro de gravedad de las religiones proféticas se haya en la fuerza ‘ilocucionaria’ de sus afirmaciones, siempre tendientes a comprender lo Absoluto como el Misterio último de lo real (p. 111). El creyente hace uso del nombre propio ‘Dios’ para referirse a ese peculiar ‘objeto’ de inquietud existencial cuyo contenido indefinido remite en última instancia a la vivencia fundamental personal, aunque reconocible por los demás, que la vehicula. Según Caffarena “*esto es reconocer que nos vemos remitidos, en nuestro intento de hacer lingüísticamente comprensible el estatuto de Dios, a aquel ‘anticipo’ (Vorgriff han solido llamarlo los teólogos alemanes de nuestro siglo) que hace posible la fe en el interior de cada conciencia creyente madura*” (p. 115). El paso al límite se vislumbra entonces como el corolario adecuado a la dificultad de referirse a un objeto del que no hay dato empírico, siendo el *Ipsum Esse* la glosa que recoge el punto asintótico donde “*ser, esencia (divina) y ente ya no difieran*” (p. 125).

Pero ‘Ser subsistente’ no expresa nada más que “*si algo es realmente afirmable como ‘Ser sin restricción’, lo es también como ‘necesariamente existente’*” (p. 128), y sabemos que el argumento ontológico no es válido. Por eso incide Caffarena en reclamar el recurso a lo simbólico para la atribución predicativa de esta sintaxis de lo Absoluto esgrimida (p. 131). Cuando hablamos de predicados personales de Dios “*no basta con llamarlos análogos según el uso tradicional. Son conceptos-límite de tipo dialéctico los que con esa denominación pueden pensarse atribuibles a Dios*” (p. 132). Sin embargo “*el esfuerzo por razonar la plausibilidad filosófica del monoteísmo deberá, en buena parte, dirigirse a elucidar un posible privilegio de lo personal en el ámbito simbólico*” (Ibíd.), algo que como sabemos no puede hacerse si no por una remoción a un ‘deber ser’ de *sentido*. La asunción del límite trascendental no deja más opciones.

El otro escrito al que queremos hacer referencia<sup>1088</sup> tiene por objetivo explicitar los métodos posibles para el desarrollo de una *filosofía de la religión*. Para ello se delimita en primer lugar qué debe entenderse por ‘filosofía de la religión’; si bien cabe hablar sectorialmente de la filosofía (‘filosofía de...’), dice Caffarena, la misma filosofía puede ser entendida en función de la cuestión del ‘sentido de la vida’, descubriéndose así como una auténtica “*filosofía primera*” (p. 121). Es inevitable, pues, que las cuestiones más radicales de

---

<sup>1087</sup> Cf. *La tradición analítica*, op. cit., pp. 107-133.

<sup>1088</sup> “Filosofía de la religión y sus tipos”, en *Materiales para una filosofía de la religión. Vol. 3. Estudiar la religión*, op. cit.

la filosofía tengan, más allá de sus (mutuas) especificidades, una inevitable afinidad con las religiosas (p. 124), lo que no significa, obviamente, que éstas no tengan que pasar por el examen crítico de la filosofía en lo que se refiere a su pretensión de ‘verdad’ (p. 126).

El modo de llevar a cabo dicha crítica filosófica dependerá del punto de vista escogido. En este sentido puede decirse que el tinte de la filosofía de la religión puede ser predominantemente religioso, que sería lo que supondría una ‘fenomenología’ de la religión, o predominantemente filosófico. Éste último presenta, a su vez, tres opciones: I) *holísticamente*, donde la necesidad de sistema se impondría de tal modo que se buscara en el auxilio de la razón (o su sinónimo, el lenguaje) una manera de ordenar la multiplicidad sensible, descubriendo y alcanzando tras ella (Metafísica) la región superior de lo espiritual; II) *empíricamente*, donde el recurso a lo más evidente, al dato sensible, constituiría precisamente lo más ‘evidente’ y, por ende, lo indubitable, de modo que la cuestión fundamental sería la del método, relegando cualquier idea de unidad originaria o plena globalidad a “*bellos ideales muy poco realizables*” (p. 134); III) *desde la certidumbre de la experiencia vivida*, que remitiría no tanto a una posición subjetivista particular, sino a la subjetividad humana como tal. Sería una modalidad trascendental de hacer filosofía emanada de un genuino amor a la sabiduría como tal (puntualiza Caffarena que la sabiduría se diferencia del conocimiento en tanto que la primera involucra existencialmente al que la busca o tiene) que daría pie a la pregunta por el ‘sentido’, sobrepasándose así el interés meramente teórico de lo racional para llegar a los dominios del pensar práctico (p. 135). Sería un modelo de hacer filosofía afianzado en la confianza humanista vivida de no tenerse por absurdo y que juzgaría el hecho religioso por “*su coherencia con*” dicha “*experiencia interior y la búsqueda de sentido para la existencia humana*” (p. 137). De ahí que su verdad deba quedar, en última instancia, en *pretensión* remitida a la intersubjetividad (o mejor, a la interpersonalidad, para dotar la comunicación de un sentido más ‘práctico’<sup>1089</sup>).

---

<sup>1089</sup> Para Caffarena la nota ética es notoriamente indisociable de la religiosidad cristiana, pues si bien “*no puede reducirse el Cristianismo a ética*”, tampoco puede disimularse “*la centralidad de la dimensión ética en el Cristianismo*”. Por eso afirma que “*lo ético cristiano (...) es místico, y lo místico cristiano es ético*” (Cf. *Aproximación al misterio cristiano*, Madrid/Santander, Cuadernos Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1990, p. 15).

Más recientemente (“Actitud ética y fe en Dios”, en ÁVILA, A. (ed.), *Nostalgia de Infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios. Homenaje a Juan Martín Velasco*, Estella, ed. Verbo Divino, 2005) ha vuelto a insistir en la cercanía que existe entre lo ético y lo religioso (p. 215). Entiende que ya en la responsabilidad de cada sujeto para con su semejante (autonomía) hay una nota de trascendencia (p. 219) que puede entenderse como una trascendencia *horizontal*. Por lo que se refiere a la *vertical*, el desbordamiento del sujeto apunta hacia un Misterio también trascendente en el que radica el enigma que las aproxima (p. 221). Si bien no son idénticas, ambas dimensiones pueden perfectamente complementarse, de modo que puede vivirse la dimensión vertical como fundante de la horizontal (p. 227) en tanto en cuanto aquélla aporta una nota de esperanza a la ‘mera’ ética naturalista.

No es difícil adivinar que Caffarena muestre una “*personal cercanía al tercer tipo de la tipología*” (p. 138). Y no sólo por razones de gusto, sino porque a su entender ésta integra las otras restantes. “*El comienzo fenomenológico implica relieve de la subjetividad y primado de la experiencia interna, voluntad de comprensión y renuncia a las explicaciones hechas en función de intereses teóricos ajenos*”, que se completa con “*una ‘hermenéutica’ cercana a la filosofía humanista*” donde “*‘comprensión’*” ya no es “*sinónimo de simple asunción simpatizante*” (p. 138). Obtenemos así un proyecto de filosofía humanista crítica que, si bien debe tener presente en todo momento el rigor lingüístico y el límite de lo empírico, no está abocada forzosamente a ser antimetafísica; “*pensar poder ir más allá no es negar esos límites*” (p. 139).

4) La reiterada apelación de Caffarena por mantenerse dentro del cerco trascendental obliga a su discurso a procurarse nuevas vías de apoyo. El recurso al lenguaje connotativo deviene así uno de los ejes más importantes de una especulación metafísica cada vez más cercana a lo heurístico. Antes de pasar a ver como ello se articula en *El Enigma y el Misterio* queremos completar este recorrido histórico con la recensión de algunos textos más que, centrados en la experiencia volitiva del afirmante (creyente) –punto de partida, sin duda, de tal heurística–, muestran la necesidad de atender al poliédrico dato religioso (fenomenología) para la comprensión del *vector* que anuda *esta* filosofía de la religión.

La cuestión de la filosofía de la religión fue, de nuevo, motivo de reflexión para Caffarena en el “XX Foro sobre el hecho religioso”<sup>1090</sup>, aunque en ese caso ceñida a la cuestión de ‘Dios’ como tal. Obviamente no pretendía dar con una respuesta objetiva, pues “*nadie filosofa sino desde un determinado temple y una determinada cosmovisión*” (p. 62), por eso “*no se debe buscar un concepto de Dios desde la misma filosofía, al margen de lo que dé el análisis fenomenológico de la religiosidad monoteísta*” (p. 68). Curiosamente, empero, dicha recopilación de datos mostrará que tanto las tradiciones proféticas monoteístas (con su invocación personal de lo divino) como las orientales originariamente politeístas (con su afirmación de ‘Algo’ que se oculta tras sus mediaciones) coinciden en una voluntad de trascendencia que apunta a ‘Algo único’ y que en filosofía se expresa como lo ‘Absoluto’ –o ‘Dios de los filósofos’, al cual defiende de los ataques que se esgrimen desde la religión “*por esa sola razón*” (p. 66).

Una vez reducido el *contenido* de la experiencia religiosa, la filosofía de la religión debe buscar un término -Incondicionado, Absoluto- que exprese fielmente esa experiencia, tratando de clarificar [que no apologizar (p. 68)] ‘interna’ y ‘externamente’ el andamiaje

---

<sup>1090</sup> MARTÍN VELASCO, J., SAVATER, F. y GÓMEZ CAFFARENA, J., *Interrogante: Dios*, Madrid/Santander, Cuadernos Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1996.

argumental que lo sostiene. Tal *coherencia* tiene en su vertiente interna la difícil tarea de aunar la índole Absoluta con la Personal, dejando la búsqueda de acomodo entre las aportaciones más recientes de la ciencia (p. 71) —entre otras cosas— para la vertiente externa. Asimismo, este modelo de filosofía de la religión trascendental de corte fenomenológico deberá hacerse eco de “*la ineludible llamada inicial de la subjetividad humana y su fuerte sentido ético*” (p. 70).

“*La Metafísica posible al hombre arranca de su autoconsciencia*” (intersubjetiva), por eso “*es ante todo pregunta, pero no cierra por principio la vía a ciertas respuestas allí donde la apoyen auténticas experiencias vitales*” (Ídem). A la afirmación religiosa debe acompañarle entonces un ulterior paso que ponga de manifiesto su coherencia. Es decir, el creyente debe desplegar un lenguaje sobre Dios que sea tan plausible como respetuoso con su vivencia original. No cabe duda que en tan ardua tarea la atribución espontánea de notas antropomórficas debe ser sometida a un ejercicio de humildad simbólico concordante con las posibilidades de la razón humana. Pero recuerda Caffarena que “*la clásica apelación al símbolo (...) recurría (...) a la ‘analogía’*” (p. 75), y ésta a la antropología, “*por ello, en su experiencia ético-religiosa, el creyente tiene una sólida base para pensar que el símbolo Agápe llega más a Dios que ningún otro*” (p. 76). De ahí lo de Amor Originario, una glosa que si bien debe respetar la dialéctica del *paso al límite*, puede “*conservar más propiedad*” (Ídem.) en lo que concierne a su semántica.

En lo que concierne al desarrollo de su coherencia externa, es decir, a la relación entre ese ‘Dios’ y el ‘mundo’, tiene Caffarena por inevitable la apelación a un planteamiento metafísico. La cuestión del *pan-en-teísmo* [Dios en el mundo, el mundo en Dios, (p. 78)], la relación de *dependencia* causal entre Creador y criatura (comprendida fundamentalmente como eso, dependencia, aunque preeminentemente moral o de la acción amorosa de Dios), el *mal* [el ‘necesario’, que remite a un visión holística del ‘bien mayor’, y el ‘excesivo’ que apunta hacia un cumplimiento escatológico, porque el creyente cree a pesar del mal, repite Caffarena (p. 83, nota 16)] o la *revelación* (la posibilidad de una comunicación excepcional a un singular, siempre y cuando vaya acompañada de una depuración crítica y de una relativización de su pretendido valor absoluto) deben ser integrados como motivos de una ‘metafísica religiosa trascendental’. Un despliegue especulativo que se complementa a la perfección con el anterior rasgo por su mutua confluencia en *lo* existencial, el cual, y precisamente a raíz de este tinte personal-trascendental, toma un cariz progresivamente más modesto en su afirmación atributiva en beneficio de *lo* diferencial.

Dicha centralidad de la existencia humana y sus inquietudes en la comprensión del hecho religioso queda de nuevo afirmada en la conferencia “Una interpretación filosófica de la

religión”, pronunciada en noviembre de 2000 <sup>1091</sup>. En la 5ª Tesis recapitulativa afirma Caffarena: “*en la base antropológica de lo religioso hay que dar la mayor relevancia al ‘deseo radical humano’*”, que ostenta “*una cierta infinitud en su horizonte ideal, en contraste con la consciencia de finitud real del ser humano. Este contraste, determinante en la génesis de las experiencias religiosas, aclara su aguda consciencia del mal y de la muerte; así como lo central de su búsqueda de ‘salvación’*” (p. 38). Por eso, en la 9ª Tesis no vacila en concluir que solamente sobrevivirá “*una religión personalizada, que genere actitudes amorosas y que haya superado los desafíos de la Ilustración*”, que muestre un ‘interés’ por lo humano “*que satisfaga necesidades de identidad y sentido muy concretas*” (p. 39).

Precisamente a las inquietudes e intereses de la razón dedicó una breve disertación en el Congreso conmemorativo al bicentenario de la *Metafísica de las Costumbres* de Kant <sup>1092</sup>. Apunta Caffarena que en el mismo pasaje de la Dialéctica de la Razón Práctica en el que Kant se refiere al primado de la razón práctica se habla de ‘interés de la razón’, algo que debe ser entendido como el encuentro de la razón práctica con la ‘facultad de desear’ (p. 19). Si se explica el *primado* por el *interés*, y se tiene en cuenta que el interés del uso especulativo es el *conocimiento* del objeto y todos sus supuestos, mientras que el del práctico se refiere a la delimitación objetiva del querer en la determinación de la *voluntad* respecto al fin último, se concluye que todo interés de la razón remite en última instancia al práctico (p. 23), ya que la razón no sólo administra intereses ajenos, sino que ante todo toma partido *en* la acción como tal. En este sentido, el primado de lo práctico significa el reclamo de la razón humana como en sí misma práctica, ética (p. 24). Pero asumir el primado del interés práctico de la razón es reclamar el valor existencial de la razón más allá del ‘meramente’ especulativo, por eso su ‘metafísica del sentido’ busca en la experiencia ética su principal punto de apoyo. Si resulta que es por la razón práctica que el hombre tiene acceso al Reino de la Libertad, y de ahí a la ‘fe racional’ (p. 28), es porque se asume en primera instancia que el hombre está ‘bien hecho’ para acceder de algún modo a lo nouménico.

Podemos decir entonces que desde una metodología trascendental el espíritu propositivo de la neoescolástica ‘clásica’ debe dejar paso a una progresiva y radical asunción de la modestia kantiana. Así parece sugerirlo Caffarena en el “Epílogo” que escribió para

---

<sup>1091</sup> Y editada en VV. AA., *Pensar la Religión (Cuaderno del VI Seminario Público)*, Madrid, Cuadernos del Seminario Público de la Fundación J. March, 2000. Se trata de una obra que recoge las conferencias y textos de Eugenio Triás, Manuel Fraijó, Miguel García-Baró y el propio Caffarena, así como el posterior debate conjunto.

<sup>1092</sup> “Reflexiones sobre el primado de la razón práctica”, en CARVAJAL CORDÓN, J. (ed.), *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Cuenca, Ediciones de la U. de Castilla-La Mancha, 1999.



acompañar la edición de la tesis de José Egidio <sup>1093</sup> cuando dice que “una primera gran etapa culminó para mí con las *Metafísicas de finales de los sesenta*” (p. 516). Etapa en la que “estuvo ya Kant presente” (p. 517), por eso la hemos interpretado como una explicitación de las tensiones subyacentes a toda metafísica trascendental. Desde entonces, y siempre a la estela de la obra de Kant, ha tenido en mente Caffarena llevar a cabo una filosofía de la religión que abordara una visión sintética del hecho religioso (algo así como una ‘fenomenología’) seguida de una revisión crítica de las posturas filosóficas relativas a lo religioso. Un compromiso que, con todo, “no podrá no ser heredera de las *Metafísicas*”, y así “recogerá, muy estilizados, alguno de sus temas, tal el de la ‘analogía del ser’ y su carga (reforzada si cabe) de ‘teología negativa’ (...) en el espíritu del primado de la razón práctica” (pp. 519-520).

El proyecto de *El Enigma y el Misterio* se prefigura como una revisión hecha desde la *perplejidad* <sup>1094</sup> que, desde una mayor atención al dato propiamente fenomenológico de lo religioso y su constitución en la historia de la humanidad, busca dilucidar la ‘referencia’ a la que apunta. En ello se vislumbran los dos puntos a los que debe hacerse referencia: el *enigma* que es siempre para sí mismo el hombre, y el *Misterio*, horizonte o meta al cual en última instancia se dirige o *quiere* dirigirse. Y todo ello desde el primado de la filosofía práctica y la conciencia trascendental de su alcance.

En coherencia, pues, la obra se titula *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*.

### A- *El Enigma y el Misterio: una revisión apofática*

Casi cuatro décadas. Ese es el lapso de tiempo que separa la gran ‘sistemática’ metafísica caffareniana y su anunciada <sup>1095</sup>, y largamente esperada, revisión. Como acabamos de ver, la

---

<sup>1093</sup> *Fe e Ilustración...*, op. cit.

<sup>1094</sup> “Estoy muchísimo más perplejo”, advierte Caffarena (Ibid., p. 517). Vale la pena subrayar las consecuencias de esta última aseveración, sin duda muy presentes en el tono de esta postrera revisión. La más importante de todas ellas es la modestia en la que debe quedar toda consideración ‘en sí’ de lo Absoluto, algo que como él mismo dice puede ser asumido como una especie de ‘agnosía’ incorporada a todo creyente [“La ‘agnosía’ del creyente”, *Arbor* CLXXI, 676 (2002)]. A la razonable honradez intelectual del *no-saber* que acompaña la práctica totalidad de las preguntas fundamentales de la vida, se une en el caso de Caffarena la asunción de una metodología filosófica que *ante*-pone el límite a cualquier afirmación especulativa ‘fuerte’. Se *im*-pone así una cautela o un ‘principio de agnosía’ antropológico que debe servir para comedir la pretensión ‘científica’ de algunas ligerezas teológicas (Ibid., p. 836) y dotar la fe de su verdadero fondo y horizonte: el Misterio Absoluto (Ibid., p. 837). De hecho, la religión tiene que ver, y mucho, con el hombre que la profesa..., aunque no sólo, ya que si la religión es ‘enigma’ para el hombre es porque “hace presente un excedente de significado” (Ibid., p. 838). Por eso, concluye Caffarena que “la enigmática religión hace enigmático al ser humano” (Ídem.).

<sup>1095</sup> Por ejemplo, en su “Dios en la filosofía de la religión” (Cf. MARTÍN VELASCO, J., SAVATER, F. y GÓMEZ CAFFARENA, J., *Interrogante: Dios*, op. cit.) así lo anunciaba: “Espero poder ofrecer en un plazo de tiempo no excesivo, pero cuya duración no puedo precisar, una versión actualizada de lo que

obra viene de antemano planteada desde una cierta lejanía respecto al espíritu de la anterior trilogía; ciertamente aquí “*se impone la perplejidad, palabra clave en la obra del autor, interrogador ante el enigma, que le da qué pensar, y ante el misterio, que le infunde esperanza*”<sup>1096</sup>. Y más si se entiende por Metafísica la construcción de una hermenéutica con ‘sentido’ de la estructura de lo real, cuya senda no puede ser otra que la autoclarificación<sup>1097</sup> y su cima otra que la neblina del ‘no-saber’.

Para su lectura es importante tener en cuenta lo que en las obras anteriores el autor ha venido diciendo respecto a la metodología. Hemos visto como en 1993 abogaba por mantener el papel primordial de la fenomenología en el estudio de la estructura básica de la subjetividad afirmante. Ahora esa prerrogativa se amplía al hecho mismo de lo religioso, y así la primera parte de la obra se centra en su historia y estructura, abarcando el emerger del dato bruto de lo religioso como tal, el florecimiento de las religiones universales y su crisis actual. Sólo tras ello pasa Caffarena a una segunda y tercera fases, las propiamente propositivas, en las que erige una hermenéutica filosófica de lo religioso “*desde la asunción de la racionalidad total; desde la evidencia de lo empírico; y desde el sujeto humano y la búsqueda de sentido de su vida*”<sup>1098</sup>, coronada con una consideración sobre el privilegio simbólico del amor en la caracterización de lo Absoluto así como de su posible epifanía histórico-cósmica.

El esquema de fondo continua siendo el mismo que vertebraba la trilogía: una fenomenología fundamental que, sin dejar de retener el sujeto humano como su epicentro, se abre a lo religioso -“*no hay lenguaje sin sujeto*” (EM, 181)- con el fin de llevar a cabo una crítica del tamiz filosófico necesario para el desarrollo plausible de la fe en Dios, lo que supone poner lo Absoluto en perspectiva antropológica a través de una dinámica atributiva que permita tanto una proyección ‘más allá’ de lo que el lenguaje humano logra decir como una consideración de la índole ‘personal’ de ese Absoluto que asuma el reto de compatibilizar la atribución amorosa con la realidad del mal y esbozar un marco filosófico que haga posible considerar su revelación (algo que quedó solamente apuntado en las últimas páginas de MR).

Nuestra aproximación a la obra se despliega en base a esta estructura, es decir, a la subjetividad y el límite fenoménico del pensamiento, al problema de lo Absoluto y su ‘lógica interna’ -la analogía- y a la ‘nota’ religiosa de lo Absoluto (amor) y su ‘lógica externa’ -el mal y la revelación. Nos haremos eco aquí de aquello que sea relevante para la

---

*pienso sobre todo el tema*” (refiriéndose al carácter altamente metafísico de la apelación personal de lo Absoluto y, con toda probabilidad, también a sus implicaciones) (p. 72, nota 6).

<sup>1096</sup> Según se dice en la reseña de J. MASIÁ a la obra [Cf. *Pensamiento*, vol. 64 (2008), p. 368].

<sup>1097</sup> *Ídem*.

<sup>1098</sup> *Ibíd.*, p. 369.

comparativa que nos proponemos, de la cual ya se puede anticipar que, en la línea de lo que apuntaban los escritos anteriores, se concede y afirma el protagonismo último de la *apofática* en lo que atañe al alcance del discurso atributivo. Le precede un primer apartado que trata una cuestión que no responde a ninguna parte específica de la obra pero que tiene que ver con todas ellas: la valoración que hace Caffarena de la obra de los representantes del neotomismo trascendental a los que nos hemos referido. Con ello se podrá constatar claramente la distancia hermenéutica que venimos señalando -que es la que en última instancia le obliga a llevar a cabo esa comedia retirada apofática- y el porqué del espíritu crítico de su revisión.

**A) Neotomismo trascendental.** Como no podía ser de otra forma, también en EM hace referencia Caffarena a Maréchal. Concretamente en el epígrafe que dedica a los neotranscendentalismos cristianos y que inicia con una referencia a Blondel (de quien, como ya hemos visto, se traslucen algunas influencias en la MF), en cuya obra encontraron las filosofías neotranscendentales que se sucedieron su punto de arranque (EM, 347). Tanto a la filosofía de Maréchal como a la de sus seguidores (Lotz y Lonergan, específica) “*les es común el buscar revalidar un acceso metafísico a Dios en el terreno mismo de la razón teórica*” a través de un “*dinamismo análogo al de L’Action de Blondel, que permite acabar encontrando como término la apertura humana al ‘Ser Subsistente’, Dios*” (EM, Ídem.). “*Quien encuentre plausible el desarrollo maréchaliano*”, señala, “*podrá evitar el reduccionismo de la función teórica humana a la ciencia objetivante y la consiguiente escisión de los ‘reinos de la Naturaleza y de la Libertad*” (EM, 348). Hay que reconocer su esfuerzo por recuperar positivamente la dimensión teórica del hombre (más apreciable en los sucesivos intentos de Lotz y Lonergan que en la teleología maréchaliana, de origen más genuinamente blondeliano, activo, señala) porque supone una auténtica filosofía humanista. Toda meditación que reflexione cosmológicamente y trate de poner en evidencia lo Incondicionado en el hombre viene a afirmar, implícitamente, la confianza en el hombre (EM, 350). Si lo Incondicionado maréchaliano es un postulado de la razón teórica, “*ello se hace por una confianza otorgada al constitutivo deseo humano de inteligibilidad total; en un legítimo ejercicio de ‘fe racional’*” (EM, Ídem.) emanado enteramente de la ‘voluntad de sentido’ que demanda ‘necesariamente’ la inquietud radical, el hombre. Pero el logro nunca será completo, ya que en ese intento de superar a Kant (también presente en Rahner. Cf. EM, 349 nota 87) se da una confusión de planos que impide lograr que el Ser Necesario sea

precisamente el Ser Realismo (EM, 349, nota 87), dejando indemne el valor de la 3ª y 4ª antinomias kantianas.

Así pues, a pesar de reconocerse en deuda con ellos (sobre todo Lotz, Lonergan y Coreth) (EM, 430 nota 73), para Caffarena la distancia no es anecdótica –exceptuando si acaso, sugerimos, la fórmula ‘Misterio Absoluto’ con la que Rahner nombraba ‘Aquello’ a lo que apuntaban tanto la filosofía como la teología<sup>1099</sup>. La perspectiva más netamente kantiana que asume le impide validar una forma de argumentar que confunde el plano de lo noético-teórico con el plano de lo real, que, en última instancia, tiene su último baluarte en la confianza radical que asume. En consecuencia todo argumento cosmológico debería humanizarse para devenir un argumento más explícitamente antropológico, endógeno (EM, 374), ya que la cuestión del ‘sentido’ de la vida remite en última instancia a una doble experiencia humana: la del deseo de esperanza y la de la “*vivencia de ‘religación a la poderosidad de lo real’, con su atisbo de una misteriosa condición de posibilidad (‘Fundamento’)*” (EM, *Ídem*). ‘Misteriosidad’ que con toda probabilidad deberá desembocar en una actitud de silencio. Así parece indicarlo la breve reflexión que esboza cuando señala los diferentes renacimientos de la filosofía tomista sucedidos en el s. XX. Entiende Caffarena que tras una primera (emanada de las 24 tesis tomistas) y segunda (de la línea exegético-histórica - Gilson, Fabro, Geiger, De Finance- y neotranscendental –Maréchal-) tendencias, cabe hablar de una tercera, “*la representada por el simposio de Toulouse de 1994, cuyo mayor acierto ha sido la atención prestada al apofatismo dionisiano presente en las reflexiones del Aquinate sobre el ser*” (EM, 415 nota 42).

Ahora bien, precisamente por mostrar los límites de todo trascendentalismo a partir de la propia radicalidad del hombre, habría que reclamarle a Caffarena todavía otro *re*-pliegue, un paso atrás con que teniendo por más positiva la reflexión teórica apuntara a la actualidad misma del propio sujeto. Seguramente ello no le reportaría más que una aguda conciencia de su contingencia y la inefabilidad de su mismo existir. Pero si algo es realmente limítrofe, es la inefabilidad del ser.

**B) Subjetividad y el límite fenoménico del pensamiento.** La aserción como real del Supremo Bien Originario kantiano, que es la respuesta a la cuestión ‘¿qué me cabe esperar?’, nace de una previa “*fe en el propio ser del sujeto humano, es decir, confianza otorgada a su constitución*” (EM, 321), que se extiende también a los dominios de la razón teórica, por

---

<sup>1099</sup> Manuel FRAIJÓ se refiere explícitamente al ‘Misterio Absoluto’ rahneriano en su reseña a EM [Cf. *Sal Terrae. Revista de teología pastoral* (2009, marzo), pp. 245-248].

eso el límite de lo propiamente humano no constituye una barrera infranqueable para sus pretensiones de explicar la realidad. Mientras para Zubiri la actividad racional se sitúa en estricta continuidad con la aprehensión de la realidad, “*Kant y los neotranscendentales antes mencionados ven esa actividad como más declaradamente lingüística, más constructiva; más consciente de tener que distanciarse de lo real inmediato –siempre suponiéndolo- para interpretarlo*” (EM, 356-357). Ya sabemos que para Caffarena “*no sería hoy sin más asumible la metafísica del ser en su versión ‘realista’, con independencia del entender humano y su lenguaje*” (EM, 421); “*debe entenderse ‘ser’ ante todo desde el hombre y su lenguaje: como pieza morfo-sintáctica que, paradójicamente, tiene como función expresar la tendencia del lenguaje a trascenderse, a pretender ‘verdad’, o, de otra manera, a darse por interpretación (humana) correcta de lo real*” (EM, 427). De este modo se debe sólo “*convenir en llamar ‘real’ a lo prelingüístico a que refieren los mensajes lingüísticos y que constituye al mundo (y a lo humano) ‘en sí’*”, teniendo en consecuencia a “*todo conocer humano por interpretación*” (EM, 428), aunque no por ello falaz.

Sin entrar en lo ya dicho sobre la contradicción que a nuestro juicio tal concepción <sup>1100</sup> supone -la misma que la del fenomenismo de Kant arrastra, a saber, cómo afirmar que se sabe que no se sabe nada del noumeno- sí conviene detenerse en esta referencia a lo ‘real’. Hay, según siempre ha mantenido Caffarena, un acceso a lo real, aquello que constituye al mundo y lo en sí de la propia subjetividad, de manera que además de la interpretación, el saber humano tiene un acceso al núcleo de lo real desde el cual afirmar que su conocer es meramente aproximativo y, por lo tanto, condicionado en lo que se refiere a su fiabilidad. Cabe recordar que en *Ideas* (1913) el ejercicio husserliano de reducir fenomenológicamente el mundo y la subjetividad empírica quedaba como ‘residuo’ un ‘yo puro’ que venía a ser una especie de trascendencia en la inmanencia <sup>1101</sup>. Ahora bien, todo afán de reducir lo dado en el pensar no debería desatender el ser de la propia mente pensante <sup>1102</sup>, sin el cual no podría darse, precisamente, reducción alguna. De este modo la filosofía se orientaría en primer lugar a la cuestión existencial del sujeto pensante, dejando la reducción trascendental de su conocer para un segundo lugar. La pregunta humana se *re*-plegaría hacia la realidad ineludible que ya le es dada, su propio ser real, y que es la previa y el supuesto, que no postulado, de la posibilidad del pensar.

---

<sup>1100</sup> La misma que se defiende en MF y de cuya exposición, en lo fundamental, no se distancia (EM, 428, nota 68).

<sup>1101</sup> Como se dice en el conocido §57 “...nos queda, como residuo del desconectar fenomenológicamente (...), un yo puro” (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid, F. C. E., 1993, p. 133).

<sup>1102</sup> Esta es la crítica CANALS VIDAL a Kant (Cf. *Sobre la esencia del conocimiento*, op. cit., p. 362). En este mismo sentido, como dijimos, la pretendida superación maréchaliana de tal formalismo no se consigue precisamente por no atender a una ontología del sujeto cognoscente a partir de la autopresencia radical o ‘reflexión sobre sí’ (Ibid., pp. 362-362, nota 37).

Sabido es, no obstante, que en esa ‘archi-reducción’ reside la máxima dificultad del pensar metafísico, pues “*sólo indirectamente ‘se sabe’ que hay polo ‘yo’ al saber directamente lo que en cada caso es objeto de percepción o concepto*”, que traducido al lenguaje de la autoconciencia significa que “*el ‘yo’ del que se habla no es el que habla*” (EM, 181). Esa es la paradoja: el hombre *sabe* que existe, *sabe* que es, pero no consigue nunca superar la escisión existencial que le impide una *reditio cognoscitiva completa* sobre sí mismo. Aun así, la recuperación del valor del *acto* ya *dado* es insoslayable para poder justificar la Metafísica como una reflexión existencial (*ad intra*), y no meramente ‘constructiva’ (*ad extra*), que dé cuenta relevancia del *pasmo* que le supone al hombre *su* ser contingente, el no ser siempre *actual*.

**C) La cuestión de lo Absoluto y su ‘lógica interna’: la analogía.** Como hemos visto, la restricción fenomenista que Caffarena asume no le impide erigir una metafísica de lo Absoluto con visos de realidad. Asumiendo un ‘realismo de fenómenos’ que se despliega a través de una razón que no es meramente lógica sino ante todo existencial, llega a una afirmación limítrofe de un Absoluto que demanda dar cuenta de su argumentabilidad endógena (EM, 383-386). Para ello no es difícil intuir que Caffarena continúa encontrando insuficiente la forma anselmiana -que califica, “*en el sentido más genuino, de onto-teología*” (EM, 232)- de proyectar un *Ser Infinito* que pide por exigencia lógica ser también *Necesario*. Sí considera muy sugerente “*para toda posible acreditación post-ilustrada de la fe monoteísta*” (EM, 257), en cambio, el esfuerzo de reformulación de la relación Dios-mundo que llevó a cabo la filosofía de Hegel. Algo que no deja de ser curioso porque “*es quizá esa misma vinculación inseparable del proceder mental humano con la constitución misma de lo real la que también se revela en la tenaz defensa por Hegel del argumento ‘ontológico’*” (EM, 259). Entonces, ¿por qué esta simpatía?

Dice Przywara que la escuela maréchaliana *su-pone* un principio de identidad fundamental que incluye una infinidad esencial entre Dios y la criatura. Se da así un movimiento creatural más hegeliano que tomista que viene a afirmar, en la medida en que el ser divino se abre y se revela en el ser universal en cuanto tal <sup>1103</sup>, una repetición del acto divino originario. Por eso, y teniendo en cuenta lo dicho acerca de la crítica que Przywara esgrimió a la interpretación maréchaliana y su exceso de platonismo, olvidando la diferencia y tensión apofática que la *dissimilitudo* conlleva, sugerimos la posibilidad que la atribución intrínseca sea como tal invariable. Si el tránsito de lo finito a lo infinito se da en virtud de un principio, el de identidad, es porque en última instancia ambas están circunscritas y

---

<sup>1103</sup> “So ist die letzte Richtung dieser Schule die einer Transposition von Thomas auf Hegel” (Cf. *Schriften III. Analogia Entis*, op. cit., p. 249).

referidas a un mismo punto. Pero si de lo que en última instancia se trata es de afirmar una *diferencia* que no sea meramente *modal*, ¿entonces en qué queda la atribución?

Caffarena, sin embargo, trata dotar de envergadura filosófica la convicción fundamental que experimenta el creyente monoteísta y que le lleva a invocar personalmente lo Absoluto <sup>1104</sup> -una afirmación que incluye una “*enérgica convicción de la unicidad divina*” (EM, 395). Eso incluye que el creyente deba llevar a cabo una depuración del alcance atributivo y calibrar en su justa medida el valor ontológico de su analogía, “*cuya comprensión adecuada es a su vez clave para la comprensión de todo un sistema de posiciones en torno al ‘ser’, que es el núcleo de una metafísica*” (EM, 398). Dado que la restricción cognoscitiva del interpretacionismo es absolutamente irrestricta, el segundo momento del proceder analógico, el negativo, es para Caffarena clave. “*La negación representa, entonces, un correctivo de la atribución que tendemos a hacer espontáneamente de aquello que encontramos en los efectos*” (EM, 402), dice refiriéndose a Dionisio el Areopagita. De su obra destaca, asimismo, el ‘hypèr’ final del tercer momento, el eminente, que “*no es otra la índole divina metafóricamente llamada ‘tiniebla’ (gnóphos); a la que corresponde el estado mental de agnosía*” (EM, *Ibíd.*). Esa es la única forma de “*nombrar lo innombrable*” (EM, 406).

“*Hoy se da, no obstante, una interesante revalorización del lenguaje simbólico (del cual es forma peculiar la analogía)*” (EM, 407). En este sentido entiende Caffarena que disputar por saber cuál era la analogía preferida por Tomás de Aquino carece de base, ya que el Aquinate “*combinó ambas como dos pasos en un único proceso. El primero es una adaptación del pròs hén que lo hace atribución por razón causal (...). A él se suma, como segundo paso, la proporcionalidad (la aristotélica analogía)*” (EM, 412). Sí podría preguntarse en cambio cuál tiene más peso, si la atribución o la proporcionalidad, a lo cual podría responderse que “*el Aquinate ha percibido que la ‘analogía’ (...) coincidía con el proceso lingüístico desarrollado por el Pseudo-Dionisio*” (EM, 413).

Para Caffarena el espíritu general de la filosofía del Aquinate es onto(teo)lógico, en tanto en cuanto su filosofía es principalmente una reflexión desplegada en torno a la cuestión de Dios. Si bien le parece importante recoger lo que tengan de real las objeciones de Heidegger, no estima oportuno enfocar desde ahí el estudio de los autores del pasado (EM, 415 nota 41), ya que para el Aquinate la función sintáctica ‘Dios’ “*es inseparable de la instauración como nuclearmente relevante de un contenido semántico supremo aunque indeterminado*” (EM, 421). Aunque ‘ser’ sugiere plenitud, “*en nada de esto se trata directamente de ‘Dios en sí mismo’; sino de cómo desde lo humano apuntamos a lo Absoluto*” (EM, 425-426). Por eso sostiene que teniendo en cuenta el giro copernicano aplicado al vocablo ‘ser’, la tesis tomista ‘ser es la

---

<sup>1104</sup> “Al monoteísmo no se llegó al margen de la experiencia religiosa, sino precisamente en fuerza de esa misma experiencia” (EM, 397).

actualidad de todos los actos y por ello perfección de perfecciones' guarda "*una curiosa semejanza*" (EM, 420) con la kantiana 'ser no es un predicado (...), sino la posición de cualquier predicado'.

Obtenemos así la imagen matemática del paso al límite por el cual el proceso dialéctico de la analogía del ser, "*iniciado con la atribución por causalidad, ha de pasar por la proporcionalidad*" (EM, 424). Una restricción totalmente solidaria con el interpretacionismo y su pretensión de verdad en la cual el mismo 'más y menos' sugiere que uno se está "*confrontando idealmente con un 'absoluto'*" al que no se llega (EM, 430). Además, la cautela respecto al alcance ontológico del Ipsum Esse Subsistens, ese límite ideal, debe mantenerse para no comprometer la tentativa de dar con un sistema nocional de lo Absoluto. La convertibilidad de 'Ser Necesario' y 'Ser Infinito' debe ostentar una "*aserción categórica de realidad*" que exige ir más allá del "*análisis lógico (de no-contradicción) que basta para construir nociones*" (EM, 434), pues de lo contrario "*¡todo queda al borde del 'argumento ontológico' y su falacia!*" (EM, *Ibíd.*). Huelga decir que esta postura es, en comparación con la escuela de Maréchal, "*más radicalmente kantiana*"; y no por capricho, sino porque aquéllos "*no llevaron a término con plena lógica lo que pedía el punto de partida que adoptaban*" (EM, 431, nota 73).

La nebulosa a la que está sometido el discurso que asciende desde lo finito a lo Absoluto queda a estas alturas evidenciada; a lo sumo, se puede llegar a proponer su posibilidad, pero nada más. Quizás por eso busque Caffarena nuevos apoyos, como por ejemplo el de la *experiencia contingente* y su demanda causal (eficiencia). Sobre ello dice que aunque Kant restringiera el alcance de la aspiración humana a estar fundamentado, no halló en la voluntad de que lo real esté últimamente fundamentado capricho alguno (EM, 438). Pero esta intuición, que no es meramente racional sino que brota de la radical experiencia de 'encontrarse arrojado' (EM, 438), exige como prerrogativa tener precisamente el *acto* de la criatura, su 'ser contingente', por algo que no sea mera posición, atendiendo a su principal nota ontológica: el ser 'energético' <sup>1105</sup>. Cualquier remoción eficiente apunta a la religación y ésta a la pregunta por el Origen del ser no-necesario, lo que presupone asumir una comprensión del ser sujeto y del ser mundo en tanto que 'creaciones originales'. Un modelo con el que obtenemos, por otro lado, un punto de referencia "*con el que intentar comprender —para evaluar la plausibilidad filosófica que ofrece— la vivencia ético-amorosa*" (EM, 443), que es precisamente el motivo de reflexión de la coherencia externa de la afirmación de lo Absoluto.

---

<sup>1105</sup> *Supra*, Capítulo 12, punto A-1.1.



**D) La cuestión de lo Absoluto y su 'lógica externa': el mal y la revelación.** Dice J. Masiá que la presente obra expresa “*un pensamiento que nunca presume de haber conquistado la cumbre*” aunque no por ello ceja “*de intentar una y otra vez la escalada*”<sup>1106</sup>. Así se aprecia cuando, a pesar de la frágil conquista de lo Absoluto obtenida, Caffarena se propone ‘intensificarlo’ (Fabro) y compatibilizar la afirmación de un Amor Originario personal con la existencia del mal y la posibilidad de su revelación.

Comencemos por lo primero. Si ‘persona’ significa “*sujeto autoconsciente y libre*” (EM, 468), y por lo tanto algo ‘finito’, es evidente que la analogía del límite no nos permitirá llevar a cabo un uso trascendente del ‘amor’ que no sea *simbólico* (EM, 483) para la afirmación de una ‘subjetividad absoluta benevolente que cabría llamar ‘Amor Originario’ (EM, 485). Es la misma afirmación mantenida en MR y que Caffarena encuentra todavía vigente en cuanto a su planteamiento (EM, 485 nota 67). Si acaso “*lo más nuevo*” sea aquí “*el acento en que lo que la reflexión filosófica hace es dar estructura a una ‘argumentación endógena’, presente en la experiencia del creyente*” (EM, 485), motivo por el cual prescinde del atributo ‘inteligencia’, que no es condición de la experiencia nuclear creyente (*Ídem.*). La búsqueda de la nota amorosa en lo Absoluto debe partir pues de una vía antropológica orientada hacia adelante, es decir, hacia el Fin que garantice la esperanza del proyecto ético-amoroso del hombre, ya que la vivencia de Fundamento “*no recurre tan expresamente a una confianza otorgada al deseo radical*” (EM, 486) –que es, precisamente, la ‘razón’ vital para afrontar la cuestión del mal (EM, 487). De este modo la reflexión metafísica de EM deviene si cabe más solidaria con la pretensión de ‘sentido’, proyectándose a un ‘Fin’ que da respuesta al proyecto esperado de la vivencia (práctica) humana. Cualquier atisbo de recuperación teórica del problema del ser, entendido como ser real de la criatura y como pregunta por su Origen, queda relegado a un segundo plano.

Si valor último del postulado simbólico reside en la vivencia antropológica y la “*fuertza de la esencial actitud invocativa que es la fe*” (EM, 501) que hacen que tal simbolización no devenga una mera cifra entre las cifras, no valen, para Caffarena, modelos como el tomista que deduzcan atributos concretos desde la infinitud de Dios. “*Mi queja en este capítulo va contra la facilidad con que se les asimilan nociones antropológicas, como inteligencia, amor, libertad...*” (EM, 490, nota 73), pues “*no cabe atribuir a lo Absoluto cualesquiera predicados finitos en virtud del por lo que* –refiriéndose a la expresión de causalidad eficiente de Zubiri<sup>1107</sup>–; *sólo puede razonarse cómo encontrar privilegiables ciertas simbolizaciones*” (EM, 495). Tal crisis del atribucionismo, o del

---

<sup>1106</sup> *Pensamiento*, vol. 64 (2008), p. 369.

<sup>1107</sup> “Ha de tenerse como *persona* aquello *por lo que* últimamente los humanos somos *personas*” (EM, 495).

valor intrínseco de su alcance ‘objetivo’, se traduce en un enfoque más ceñido al principio de ‘realidad’ en lo que respecta a la *omnipotencia*, en el sentido que “*más allá de la ‘posibilidad (o imposibilidad) lógica’, que surge por la confrontación con el principio de no-contradicción, hay que atender a la ‘posibilidad (o imposibilidad) real’*” (EM, 581). Asimismo, la jerarquizada relación ontológica que en MR se establecía entre el espíritu (“*lo propio de un sujeto autoconsciente, que se vive ‘persona en un reino de personas, capaz de amor y libertad’*”, EM, 566) y la materia debe quedar mejor matizada; Caffarena la retrotrae a un mero dualismo metodológico llevado a cabo por el hombre en su estudio de lo real (EM, 567).

Pero la restricción del alcance atributivo se evidencia ante todo en la cuestión del mal y el escándalo que supone para una concepción ‘creatural’ del mundo. Creer en un Dios *creador* es asumir que el universo depende últimamente de una iniciativa amorosa y libre (EM, 535), sin embargo esta planificación teleológica de lo real no tiene como única dificultad el alcance metasubjetivo de la misma, sino también la problemática afirmación de la trascendencia divina que de ello se derivaría. En efecto, la trascendencia fundante del Ser subsistente no se conforma con ser grande o muy grande, debe ser absoluta, con lo que viene a reincidir en la dificultad trascendental que supone, “*desde la finitud propia y del mundo, llegar a afirmar lo Absoluto como su fundamento último*” (EM, 549). En consecuencia “*tal concepción de la ‘trascendencia’ como absoluta (...)*” no tiene que “*plantearse en los habituales términos de alternativa*”; se debe asumir que “*lo Absoluto es ‘en’ el cosmos como lo arquetípico fundante en su ‘ejemplado’. Y, viceversa, todo lo cósmico es ‘en’ lo Absoluto como lo ‘ejemplado’ en el Arquetipo fundante ejemplar*” (EM, 552), esto es, como una ejemplaridad que incluiría la causalidad eficiente. De hecho, eso es lo que transmite para Caffarena el pasaje tomista que afirma la presencia íntima de Dios en la criatura <sup>1108</sup>, o como dice nuestro autor, “*la inmanencia en todo que atribuye a Dios*” (EM, 552 nota 87).

El mal continúa teniendo para Caffarena dos caras. Desde su vertiente física lo define como en MR, es decir, como una experiencia de frustración ‘paciente’ (EM, 571) donde queda in-satisfecho el deseo de poseer el objeto considerado como ‘bueno’, sea del hombre o de los procesos dinámicos cósmicos (EM, 575). También el principio de ‘solución’ de la

---

<sup>1108</sup> “Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere, unde in VII Physic. probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime” (*Summ Th.*, I, 8, 1c).

cuestión física la halla en la misma asunción de la imposibilidad de un mundo sin mal físico esbozada en MR (EM, 589), por eso vuelve a concluir que más allá de la considerable fuerza dialéctica que el mal físico supone para el creyente, ésta no es *“tal que le produzca una erosión evidentemente insuperable”* (EM, 588).

Cabe un matiz, empero. Dado que la jerarquía espíritu-materia ha desaparecido, la posibilidad de concebir la dinámica del dolor físico como el precio a pagar por el bien mayor de la Vida no impide que *“el debate de la teodicea (...) propio del tema(...)”* termine, *“hablando estrictamente, en tablas”* (Ídem.). No se trata de apostar por el ‘deísmo’ (EM, 589), sino de ser consciente del límite. Aun así, no menos cierto es que la actitud creyente aloja siempre una actitud invocativa, ‘personal’, de lo Absoluto, *“una actitud existencial que incluye constitutivamente la relación con el Cosmos y también con los humanos”* que se traduce en *“una toma de posición vital sobre el ‘sentido de la vida’, guía para toda una manera de vivir y actuar en el Cosmos”* (EM, 593). Porque el ingrediente esencial de la fe no es otro que el de la esperanza (EM, 594), precisamente lo que se pone en tela de juicio, entro otras cosas, en el mal moral.

La fe en la providencia interpreta que nada de lo que acontece es ajeno a Dios (EM, 599), por eso se dispone a buscar una *“conformidad con la voluntad de Dios”* (EM, 600). Se trata de una actitud coherente con la profesión monoteísta de fe que sin embargo debe someter el amor atribuido a lo Absoluto al régimen de la ‘analogía’, por eso la forma de concebir la ‘providencia’ no podrá ser contraria a la que ha permitido asumir la realidad como ‘creación’ (EM, 602). Pero más allá de discutir si es más correcta una tesis intervencionista o una deísta (EM, 603-603), el problema último debe remitir al alcance de esa afirmación, sobre todo en el seno del propio creyente: puesto que *“la fe no puede expresarse sin los recursos simbólicos”* y *“la reflexión pide pensar esos simbolismos”* (EM, 609), es en el interior del creyente que se dirime la batalla entre lo estrictamente teo-lógico y lo esperanzadamente creyente.

Una de las dificultades con las que puede topar esa afirmación creyente es la articulación de la libertad humana y el control divino de la historia. Su esfuerzo debe coordinar *“la ‘apertura a un horizonte valoral ilimitado’, no coartado por los condicionantes naturales (externos e internos)”* (EM, 613), con el control de su ejercicio por parte de ese Dios a través de *“una dependencia ‘no-oculta a Dios en lo que tenga de cognoscible’ (...) y que, ‘en lo realmente posible, no eluda simplemente el plan de Dios creador”* (EM, 615). Es la disputa entre (trans)molinismo y (trans)bañecismo explicitada en MR y que Caffarena, sin reasumirla totalmente (EM, 616 nota 26), tampoco rechaza. Lo que sí tiene por seguro es que si la dependencia se da por resuelta en el ámbito del ‘ser’, también debe darse por resuelta en el del ‘actuar’, pero *“ni en uno ni en otro caso cabe precisar más cómo eso ocurre”* (EM, 616). Al igual que sucede en la posibilidad que Dios no sea

selectivo (siendo nuestro amor, por el contrario, esencialmente discriminatorio), aquí se debe pasar a una dialéctica que supere tal restricción lógica a través del ‘paso al límite’ (EM, 618). Llegamos de nuevo a una perpleja afirmación de la ‘eminencia’ de la realidad divina que poco tiene que ver con el exceso propio de lo divino y la restricción del modo de significación del contenido atribuido expresado por la terna dialéctica de la atribución. Más bien parece referirse a la *agnosía*, como diría Caffarena <sup>1109</sup>, en la que se descubre el afirmante-creyente y la diferencia propia de la corrección de la proporcionalidad a la que coherentemente debe subsumir su discurso metafísico.

La modestia se reafirma tras comprobar la abundante presencia del mal moral en la historia (EM, 620) y el cuadro “*dolorosamente sombrío*” que traza, ante el cual se hace “*inevitable preguntarse por qué*” (EM, 621). Sobre esto podría considerarse que hay una realidad última más allá de la tendencia al bien que obstruye su expresión. El núcleo semántico de la doctrina del ‘pecado original’, de la cual también participa, homológamente, la cuestión kantiana del ‘mal radical’ (EM, 627), apunta a ello. Pero a Caffarena le parece un tanto excesivo culpabilizar la tendencia egocéntrica propia del hombre, algo “*prácticamente inevitable*” (EM, 628) y en todo caso enigmático. Sí sería denunciabile el deseo que amplifica tales rivalidades inicialmente inevitables y que pervierte el corazón haciéndole anteponer lo particular a lo universal (EM, 630). Sea como fuere, creer en Dios conlleva asumir que nada de eso tiene la palabra final, y no en tanto que huída alienante y enajenante del mal. “*El cristianismo tiene el inmenso acierto a su favor de presentarse como la tradición de un ser humano que afrontó el mal con enorme dolor pero con prevalente esperanza*” (EM, 679). Obviamente la convicción escatológica, entendida ante todo como “*la apuesta del creyente por Dios*” que “*tiene que ver con su actitud ético-religiosa, pero no en razón de la sanción, sino para la viabilidad del proyecto de humanidad*” (EM, 633), tiene en ello mucho que ver. También el Kant más escatológico, el del postulado ‘práctico’ de la inmortalidad del alma como exigencia de la progresión y perfección moral, apuntó a ello.

Pero por más que esto responda a una exigencia de ‘sentido’, tal fe se nutre de una realidad escatológica sólo fundamentable más allá de los límites de la razón humana. Es cierto que aquí Caffarena no nos habla de resurrección, aunque tampoco sería erróneo decir que se refiere a ella, al menos como símbolo. Una esperanza que exigiría, como dijimos en la tercera parte, llevar la analogía del límite a su límite (*analogia fidei*), por eso no nos parece accidental que tras estas reflexiones pase Caffarena a plantear la cuestión de la revelación, con la que, precisamente, cierra la obra.

---

<sup>1109</sup> Cf. *Supra*, nota 1094.

La cuestión de la revelación presenta de por sí una doble complejidad. Por un lado su misma apelación “*establece una frontera neta con el discurso filosófico*” que obliga a cuestionarse “*si tiene sentido, y cuál, el lenguaje mismo de ‘revelación’*” (EM, 596-597). Por otro, si bien “*la noción ‘revelación histórica singular’ no es adecuadamente comprensible sino desde la noción básica ‘Dios se revela en el Cosmos’ [...] existen en la historia humana tradiciones religiosas que atribuyen su origen a una ‘revelación singular de Dios’*” (EM, 642). Lo primero que debe hacerse, pues, es una aproximación a los datos concretos de tales revelaciones para ver de qué modo puede todo ello conjugarse con el marco y las posibilidades que una filosofía humanista ofrece. Por ejemplo, en lo que se refiere a la posibilidad de una elección predilecta de Dios mantiene Caffarena que, en todo caso, ésta debería tenerse por una especie de ‘pedagogía divina’ dirigida a la totalidad del género humano, en el sentido que “*resulta ella misma más plausible (...) si aquello en que la tradición que la vehicula cifra lo nuclear de su mensaje es muy cercano a lo que todos pueden ver como nuclear*” (EM, 649). La relación ‘razón/revelación’ quedaría de este modo substituida por la de ‘revelación básica/revelación’. Tanto es así que esta concepción pedagógica típicamente lessingniana podría perfectamente asumir la conocida relación concéntrica de los círculos de la religión de la razón y la religión relevada (Kant), en la que “*la ‘fe racional’ se supondría siempre –incluso sólo implícita– en toda ‘fe religiosa’ bien estructurada*” (EM, 657).

En todo caso el protagonismo debe ostentarlo siempre el sujeto. Sería erróneo olvidar que también en la revelación estamos ante “*una concepción dinámica en la que su término final es la fe personal vivida; en la que (mediando su interpretación personal) cada creyente hace suyo el ‘Dios se me revela’*” (EM, 666). Con ello se previenen sin duda algunos males típicos de la ‘dogmatización’ de esas experiencias que unilateralizan su posibilidad (fundamentalismo, literalismo de la ‘palabra’ de Dios). Pero también se obliga a comedir el mensaje mismo de un ‘proyecto’ esperanzado a partir del único soporte que lo valida: “*Dios mismo y su misterioso designio*” (EM, 672). Consecuentemente se pregunta Caffarena en su “Epílogo”: “*¿no puede la filosofía ir más allá de donde mi discurso ha ido?*” (EM, 675). Posiblemente, aunque “*al precio de aumentar el número de presupuestos con que se cuenta*” (EM, 676). Él se ‘conforma’ con hacer una propuesta, trascendental, que tiene su razón de ser en la proclama de *sentido*, que se sostiene por las exigencias del *sentido* y que edifica su esperanza en la fuerza de ese *sentido*, a pesar de saber

*“que la condición humana está sujeta a mucho dolor y a mucha incertidumbre. Pero hay, ulteriormente, otra constatación: ¡no es ésa la última palabra! Una intuición de la*

*humanidad, que cabe decir prácticamente universal, no se ha rendido, sino que ha buscado claves de esperanza, y, entre ellas, el Misterio, al que abrían las experiencias religiosas. Así, pues, no es ninguna necedad ni locura esperar. El enigma que somos puede tener en el Misterio al que abren las religiones una clave para una esperanza fundada’ (EM, 681).*







## SINTESI CONCLUSIVA

La critica posmoderna della Metafisica esige che un sistema speculativo mostri in primo luogo la propria legittimità. D'altronde, neanche essa può sottrarsi alle esigenze del discorso e deve dunque fissare una base, un fondamento, da cui poter decostruire i concetti ed articolare prospettive nuove, perciò esisterà sempre la possibilità di sollevare una questione metafisica. Considerazione che viene ribadita, inoltre, dal fatto che è sempre un uomo reale, in 'carne ed ossa', ad esprimere tale diffidenza per il discorso metafisico, cosa che fa supporre che per lui esiste se non altro una 'questione' vera e propria: il suo *proprio esser(c)*.

La trilogia metafisica di José Gómez Caffarena nasce dalla convinzione che 'la' questione è precisamente l'uomo in se stesso ('enigma') e il suo *sens*, per cui sempre esisterà la Metafisica, intesa come lo sforzo della ragione (sforzo vitale) per delucidare la portata 'ultima' di tale questione. Perciò, il primo compito della sua metafisica è quello di proporre una antropologia fenomenologica, giacché solo a partire da un'approssimazione all'uomo 'in se stesso', la realtà di base da cui comincia qualsiasi discorso, una speculazione metafisica trascendentale può trovare la propria giustificazione – ed è proprio ciò che pretende l'autore. Poiché il punto di partenza è l'uomo, questi dovrà essere inteso in modo integrale, per cui se ne dovrà affermare l'auto-coscienza, sempre aperta all'intersoggettività, anche nella sua dimensione fisica, riconoscendo che è essere incarnato, il che lo rende soggetto alla realtà fattica-contingente. Tale esperienza del limite, fondamentale per la nostra esperienza di *essere-nel-mondo*, sarà presente anche nelle possibilità conoscitive dell'uomo, una delle dimensioni più specifiche della sua soggettività.

Tra le diverse correnti (sensibilità) filosofiche sorte nel XX secolo all'interno della filosofia (d'ispirazione) cristiana, risalta quella di Maréchal, contraddistinta dalla volontà di conciliare il rigore speculativo della ragione umana –Kant– con lo sviluppo di una metafisica che si apra alla questione dell'Assoluto –Tommaso d'Aquino. Caffarena ebbe occasione di conoscerla direttamente durante la sua formazione, e si può dire che da allora essa divenne lo strumento con cui l'autore strutturò il proprio discorso; seppure non in modo unilaterale, perché certamente la sua proposta tiene in conto anche i grandi contributi del secolo scorso, come ad esempio la dimensione antropologica dell'esercizio linguistico.

Infatti, la comprensione profonda dei limiti della condizione umana fa in modo che il suo discorso diffidi da qualsiasi affermazione categorica a livello ontologico. Così, di fronte all'eccessivo realismo che a suo avviso comporta la metafisica trascendentale maréchaliana, Caffarena opta per un discorso antropologico inteso nel senso d'*interpretazione*. Tuttavia, benché il limite fenomenico kantiano è per il nostro autore la posizione filosofica che si commisura più strettamente al condizionamento umano in Metafisica, il linguaggio umano ha sempre la pretesa di fare delle affermazioni 'certe', di giungere la sostanza della realtà; in caso contrario, l'uomo dovrebbe considerarsi fatto in modo assurdo, perché in lui ci sarebbe qualcosa *fatto male* e, di conseguenza, non sarebbe possibile pensare filosoficamente. Perciò, di fronte a questo 'nodo trascendentale' Caffarena risponde con l'affermazione soggettiva *a priori* del 'senso' per così potere concedere valore di verità (*hoc est taliter*) ai processi cognitivi che si siano svolti in modo 'corretto', creando con esso la possibilità di una *certa* affermazione sulla realtà -sebbene sempre cauta e soggetta al dubbio fenomenico.

D'altra parte, l'apertura potenziale e incoativa dell'essere affermato punta già sulla questione dell' 'infinito'. Si tratta di una dinamica del sapere simile a quella postulata da Maréchal, che scoprirebbe la presenza dell'Infinito in qualsiasi atto del pensiero, seppur nel caso del nostro autore limitatamente alla pura idealità. Perciò la Metafisica viene ad essere essenzialmente un costrutto umano (Suarez), uno sforzo antropologico soggetto ai limiti della propria capacità cognitiva (Kant), che si apre ad un Assoluto per potere rispondere alle due questioni che le stanno più a cuore: il fondamento della sua realtà e il suo senso ultimo. A questo punto, il nostro autore indaga sulla possibilità di una dinamica analogica, che battezza 'passo al limite', in cui alle restrizioni fenomeniche del sapere si combina il suo naturale carattere costruttivo per giungere ad una concezione metafisica dell'Assoluto inteso appunto così, come 'limite'. L'analogia d'attribuzione intrinseca a cui ricorre Caffarena è senza dubbio l'unica possibile in base ai presupposti fondamentali assunti, sebbene la sua portata debba concernere, per la sua stessa natura, unicamente un ambito di regolazione. Soltanto la presunzione di 'senso', e cioè che 'questa dinamica del volere non sia assurda', permetterà che l'ambito della sua applicazione divenga maggiore. Perciò per quanto riguarda la questione del *valore* ontologico degli attributi divini - soprattutto quello maggiormente privilegiato, 'l'amore'- dipenderà tutto dal 'senso'.

La filosofia di Caffarena toccherà così il 'limite', come conferma la sua ultima opera, *El Enigma y el Misterio*, in cui perdono forza i modesti risultati teorici della trilogia precedente. Si tratta di un esercizio di coerenza che non solo rafforza la sensazione di trasgressione del

limite kantiano che producono i risultati principali dell'analisi maréchaliana, ma che soprattutto contesta la pretesa possibilità di una riflessione metafisica sulla realtà in senso trascendentale. Perché ad una tale riduzione del valore teorico della ragione non si può rispondere se non alla kantiana, affermando il primato assoluto del suo uso pratico. In questo modo la questione del 'senso' e la domanda 'che cosa posso sperare?' divengono la spina dorsale dell'impostazione caffareniana della Metafisica, e di conseguenza il ricorso all' 'Infinito' sarà l'unica risposta *con senso* alla dinamica del volere, che è, sostanzialmente, la stessa pretesione sulla quale si basa la dinamica maréchaliana.

Tuttavia, se come sostiene Caffarena la Metafisica è pensare l'uomo e la sua realtà, essa sarà in primo luogo un 'pensare il *suo* essere', la sostanza ultima a partire dalla quale è possibile ogni ulteriore riflessione. Ma il nostro autore ritiene che 'essere' è l'interpretazione della realtà, perciò questa si mantiene sempre 'al di là'. Si può dire con certezza che egli abbia cercato in questo modo di proteggerla dalle inquisizioni concettualiste che hanno tentato di ridurla alla portata della comprensione umana (si pensi, per esempio, al realismo immediato). Nondimeno vi si può vedere anche un eccesso di astrattismo e, soprattutto, una disattenzione verso la realtà che rappresenta di per sé il soggetto umano. Se una delle differenze tra il pensiero di Caffarena e altri tentativi di recupero di una metafisica trascendentale è proprio quello di voler pensare l'uomo in senso integrale (razional-vitalismo)<sup>1110</sup>, allora il compito principale della Metafisica dovrebbe consistere nel centrare la propria attenzione sul *factum* del suo esser(c)i reale, poiché solo da tale premessa avrà ancora senso il discorso *sull'uomo*. Prendendo se stesso come *dato* della propria riflessione, il metafisico non potrà certo sperare di dire 'molto', ma forse è questo il suo destino. In ogni caso, avrà provato a pensare l'atto lottando "*contra el riesgo de pérdida del enraizamiento humano en lo real por el ansia dominadora de la inteligencia conceptual y su derivación técnica*" (EM, 435 nota 83).

"De cómo entienda Heidegger Sein no estoy seguro", postilla Caffarena. "*¿Es, quizá su filosofía una (¿la única?) fenomenología consecuente? 'Ser' sería, entonces, 'puro acontecer', presencialidad (Ereignis[?]). En ese sentido entiendo que J. Caputo pueda mantener (...) el fracaso del intento de J. B. Lotz de ver en la postura tomista una superación ante litteram de la postura heideggeriana. Mi defensa de la validez de la aportación tomista es muy diversa, como ha podido apreciarse. Y de una fenomenología consecuente' sólo sé decir que me parece un intento apreciable; pero que no veo deba ser la última palabra en filosofía -¡lo que sería muy estéril!-; ni que liquide las posibilidades de fundar fenomenológicamente una metafísica*" (EM, 435-436 nota 83).

---

<sup>1110</sup> EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 90.







## EPÍLOGO: SER (IM)PROPIO, ORIGEN Y ANALOGÍA

Si la obra de Caffarena muestra que el método trascendental encuentra su límite precisamente en la restricción *trascendental* del conocer -según la acepción antropológica especificada en la “Introducción”- es preciso sopesar otros posibles modos de pensar a la realidad. Porque se quiera o no, lo real, y su interpelación ontológica, está siempre ahí, por eso antes de poder erigir constructos hermenéuticos hay que atender antes lo que *ya* está dado. En este sentido, puesto que como dice Caffarena es el hombre la plataforma radical del pensar, tiene que ser la propia radicalidad de su ser, la evidencia primera que se le da, el punto de partida. Aunque no por diáfana resulta la tarea fácil; todo lo contrario, nada más incomprensible para el hombre que su ser dado.

Este “Epílogo” tiene su razón de ser en esta radicalidad. Evidentemente no pretende, ni puede, esbozar una programática completa de trabajo. Busca más bien señalar las cuestiones fundamentales que permitan un quehacer metafísico que dé cuenta de la ‘apertura al ser’. Entendemos que si, en efecto, es la realidad lo que en última instancia da que pensar, la exhortación husserliana de ir a las cosas *mismas* es perennemente vigente (dotándola, si acaso, de un sentido más propiamente ontológico), justificándose con ello la exigencia de una aproximación fenomenológica al dato primigenio del ‘protagonista’ del pensar: su propio ser efectivo, su radical actualidad.

Tanto en la obra de Caffarena como en la de Maréchal la presencia de *lo* actual es indiscutible. En el primero, a través del carácter ‘actual’ de la persona –piénsese en el primado de la razón práctica-; en el segundo, por medio de la relevancia epicentral otorgada al ‘acto’ de comprender como tal <sup>1111</sup> en tanto que ‘punto de partida’ -como análogamente hizo en su momento Kant (apercepción *synthetizadora*) <sup>1112</sup>. Pero en ambos la pregunta por la realidad contingente del sujeto moral y del sujeto cognoscente queda un tanto difuminada, cuando justamente lo que le preocupa al ‘protagonista’ de ese pensar es su propio ser y su

---

<sup>1111</sup> “Maréchal aperçoit donc, lui aussi, une coïncidence entre l’acte et la compréhension, notamment dans ce qu’il nomme la réflexion, et justement cette réflexion, phase privilégiée d’engagement dans l’être, révèle la nécessité de l’Acte pur et absolu” (DIRVEN, E., *De la forme à l’acte...*, op. cit., p. 286).

<sup>1112</sup> “Il n’y a donc pas de doute possible, le Père Maréchal, lui aussi, part de l’intuition réflexive du ‘je suis affirmant l’objet’” (DEFEVER, J., *La preuve réelle de Dieu. Etude critique*, Bruxelles/Paris, L’Edition Universelle/Desclée de B., 1953, p. 135).

*inquietante* contingencia. Sólo tras ello podrá esgrimirse la pregunta por la realidad como tal, esto es, por la posibilidad de pensar la contingencia de las otras conciencias y/u ‘objetos’, entrando así en los dominios de la analogía y su problemática, que como acertadamente se ha dicho, es el método propio de la Metafísica <sup>1113</sup>. Pensar lo real desde la *unidad* que permite hablar precisamente de ‘todo’ implica asumir antes la radical *diferencialidad* de cada actualidad, tomando como referencia, en primer lugar, la propia experiencia y su situación. Asimismo, este enfoque nos abre las puertas a la consideración ‘absoluta’ de la contingencia. Si resulta que *todo* ser ‘mundano’ se muestra como contingente, o al menos así sucede con ‘mi ser’, ¿no cabe una pregunta por su Origen? Constatar que *nada* tiene en sí mismo la potestad de su ser-dado nos sitúa ante la cuestión que vehicula el ‘principio de razón suficiente’. Sin duda existe el peligro de recaer en la onto(teo)logía, ¿pero estamos obligados a relegar definitivamente esta cuestión y reprimir la sensación de *enigma* (Caffarena) que representa para nosotros nuestro (im)propio ser? ¿No habría algún modo de afrontar esta cuestión tan radical e insoslayable sin incurrir, de nuevo, en excesos racionalistas?

## A- EL MISTERIO DEL SER (IM)PROPIO

“Cabe valorar la consciencia como clave de lo real; cabe también lo inverso”, dice Caffarena refiriéndose a las concepciones espiritualista y materialista (EM, 568). Extrapolando el sentido de esta proposición a los terrenos de la ontología fundamental y tomando como referencia la paradoja lonerganiana por la cual se asume que el ‘yo’ existe a pesar de que su existencia no sea para nada necesaria <sup>1114</sup>, parece del todo pertinente que la primera cuestión a plantear sea ese ‘ser actual’ del *saber-se* efectivo.

Lonergan sostiene que la conciencia como dato no es ni formulada ni afirmada, por eso ni se ve incrementada ni disminuida por su afirmación o negación. La conciencia, entendida como el saber inmanente de los actos cognitivos <sup>1115</sup>, es dada independientemente de su formulación o afirmación <sup>1116</sup>, ciertamente, pero no cabe duda que ante todo debe intentar dilucidarse el porqué de su realidad. Como dice Gilson, en el ‘yo pienso’ se vehicula la

---

<sup>1113</sup> Cf. SIEWERTH, G., *Die Analogie des Seienden*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1965, p. 41; BOFILL, J., “Fuentes, concepto y método de la Metafísica”, en *Obras Completas*, Barcelona, Ariel, 1967, pp. 55ss.; CANALS VIDAL, F., “Analogía y dialéctica”, art. cit., pp. 77ss.

<sup>1114</sup> “It is not that I exist necessarily, but merely that in fact I do” (*Insight*, op. cit., p. 343).

<sup>1115</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>1116</sup> “Consciousness is given independently of its being formulated or affirmed” (*Ibid.*, p. 350).



*esperienza* de *un* pensante consciente y no de un mero pensar <sup>1117</sup>. Es esta experiencia radical de *ser* ‘particular’ que pone en marcha la reflexión metafísica, obligando a rechazar cualquier justificación inteligible del ser a partir de un término anterior, pues es él lo ‘anterior’ <sup>1118</sup>.

Aun así, hay que insistir que el ‘acto’ del pensar que se dirige al acto mismo de ser es paradójico; nunca el cuestionador podrá subsumir el ser como tal, si bien aquél se *sabe* a sí mismo como efectivamente actual <sup>1119</sup>. Fijémonos si no en la autoconciencia: me sé existente, pero no me (re)conozco objetivamente como tal. Saber que se es no significa conocerse como tal. ‘¿Y entonces cómo se sabe?’, podrá preguntarse. Es difícil de precisar, porque se trata de un acceso a lo real, más restrictivo que propositivo, que no tiene que ver con el conocimiento (entendido kantianamente) <sup>1120</sup>. Algo parecido nos ha dicho Caffarena: lo real, en última instancia, no se conoce <sup>1121</sup>. La imposible reducción husserliana del yo trascendental podría ser, en este sentido, una semántica de esta ‘perplejidad’.

Precisamente al respecto habría que decir que si bien la conciencia trascendental reducida ‘es extraña’ a la subjetividad psicológica y a aquella interioridad que incesantemente busca el sentido de su propia actualidad, halla justamente en ésta última el ‘motor’ de su vida ‘subjetiva’ <sup>1122</sup>. Un acto hermenéutico no puede prescindir de un sujeto real y vivo que dé razón y sustento de *tal* proceso hermenéutico. La problemática de la unidad de acción humana <sup>1123</sup> debe tener en cuenta la multiplicidad de significaciones del ser <sup>1124</sup>, sin duda, pero si una ontología de la *ipseidad* es todavía posible, lo será solamente si tiene en cuenta el fondo a partir del cual el ‘sí mismo’ puede ser activo <sup>1125</sup>. Un fondo que me toca a ‘mí’ y me interpela -quizás por eso considera fecundo aquí Ricoeur retener la concepción spinoziana del *conatus* <sup>1126</sup>- y que indudablemente presupone que efectivamente *soy*.

---

<sup>1117</sup> *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, Vrin, 1983, p. 148.

<sup>1118</sup> “...car c’est lui qui est l’antérieur”, *Ibid.*, p. 161.

<sup>1119</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>1120</sup> J. B. LOTZ mantenía que la razón des-cubría el ser: el entendimiento, volcado y circunscrito al mundo fenoménico no puede tocar el corazón de lo real, por eso el hombre requiere de una ‘razón’ que sea capaz de ello. La diferencia más notable con lo que nosotros intentamos balbucear aquí residiría en que el acceso o saber del propio acto es *más restrictivo que propositivo*, pues el ser huye nada más se intenta aprehenderlo. Al *actus* no se lo puede reducir.

<sup>1121</sup> “*Ser y ser conocido últimamente coinciden*” (MR, 338), por eso solamente interpretamos cuando decimos *ser*. En esto viene asumida sin duda una cierta identidad de ser y conocer, pero se trata de una identidad relativa, porque esta afirmación tiene su reverso en la diferencia. Si el interpretacionismo es posible es porque, como dijimos, supone un acceso a lo real que lo diferencia del conocer. A partir de ahí sí es verdad que el acceso por medio del pensar a lo real solamente es por mediación, pero la identidad antropológica de ser y conocer en Caffarena se abre, de por sí y desde su límite ideal, a su rebasamiento.

<sup>1122</sup> RIGOBELLO, A., *L’estranietà interiore*, Roma, Studium, 2001, pp. 63-64.

<sup>1123</sup> RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 351.

<sup>1124</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>1125</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>1126</sup> “...relais entre la phénoménologie du soi agissant et souffrant et le fond effectif et puissant sur lequel se détache l’ipséité. Ce relais, c’est pour moi le conatus de Spinoza” (*Ibid.*, p. 365).

1) Bien diferente a la concepción spinoziana de inmanencia es, en cambio, la noción de M. Henry, más estrictamente fenomenológica <sup>1127</sup>. Su filosofía se mueve por los cauces de una inmanencia vitalista que desemboca en última instancia en un despliegue fenomenológico de lo real que asume que el método de la ontología debe ser, precisamente, ‘fenomenológico’ <sup>1128</sup>, una filosofía primera <sup>1129</sup> que tenga su verdadero punto de arranque en el ser del *ego* <sup>1130</sup>. El ego debe convertirse en su propio tema porque no estaba en el ‘Origen’ <sup>1131</sup>. Aunque deba reconocerse que el ‘ser’ se encuentra en todas las cosas realizando la esencia de la ‘presencia’ <sup>1132</sup>, y por ello se trate de un acontecimiento que el existente humano no puede reivindicar como suyo <sup>1133</sup>, el ser es siempre el ‘ser-de’, un ‘concreto’, de modo que es siempre una concreción el foco de la pregunta que busca descifrar su sentido <sup>1134</sup>. El ser de la realidad humana debe tomarse entonces como el punto de arranque de la problemática del ser en general, entendiendo por ‘realidad humana’ toda su condición, también la ‘carnal’ <sup>1135</sup>. Ahora bien, añade que “*la referencia de la ontología a la realidad de un existente singular no es otra cosa que la transposición metodológica de la atadura que une, en el origen, la trascendencia y la finitud*” <sup>1136</sup>. De este modo, si la trascendencia debe quedar atada a la inmanencia, la *vida* trascendental que se da en el ego debe ser el último fundamento <sup>1137</sup>, por eso a la ‘mismidad’ (*le Soi*) que Descartes llamaba alma la denomina él la ‘Vida misma’ <sup>1138</sup>.

Para Henry, empero, no puede hablarse del ‘cogito’ y de la ‘subjetividad’ como sinónimos. El ‘cogito’ designa en el aparecer puro aquello que se aparece inmediatamente a sí, mientras que por ‘subjetividad’ entiende la intermediación patética del aparecer como auto-aparecer, de tal modo que, si no se diera un ‘abrazar’ patético del aparecer en su aparecerse original, ningún aparecer aparecería jamás <sup>1139</sup>. Consecuentemente sitúa Henry la posibilidad última del pensamiento, es decir del aparecer, en la *afectividad* que reina sobre todos sus modos y

<sup>1127</sup> AUDI, P., *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 32.

<sup>1128</sup> *L’essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2003 <sup>3</sup>, p. 50.

<sup>1129</sup> “La philosophie première est l’ontologie universelle” (Ibíd., p. 3).

<sup>1130</sup> *Ídem*.

<sup>1131</sup> Ibíd., p. 7.

<sup>1132</sup> Ibíd., p. 14.

<sup>1133</sup> Ibíd., p. 28.

<sup>1134</sup> Ibíd., p. 41 y p. 58.

<sup>1135</sup> AUDI, P., *Michel Henry...*, op. cit., pp. 82-88.

<sup>1136</sup> “La référence de l’ontologie à la réalité d’un existant singulier n’est que la transposition méthodologique du lien qui unit, dans l’origine, la transcendance et la finitude” (*L’essence...*, op. cit., p. 44).

<sup>1137</sup> “...c’est la vie transcendantale de l’ego absolu en tant qu’elle est l’ultime fondement” (Ibíd., p. 53).

<sup>1138</sup> “Sur l’Ego du Cogito”, en *Phénoménologie de la Vie II. De la subjectivité* (Paris, PUF, 2003), p. 81.

La obra recopila una serie de trabajos independientes que Henry dedicó al tema de la subjetividad.

<sup>1139</sup> “La critique du sujet”, en *Phénoménologie...*, op. cit., pp. 22-23.

determinaciones <sup>1140</sup>, entendiendo por ella la esencia de la auto-afección cuya posibilidad no reside en ninguna generalidad teórica o especulativa <sup>1141</sup>. Así “*la ipseidad de la esencia, su auto-afección en la immanencia de la afectividad pura, es ahí el ser-sí del sujeto como Sí efectivo y concreto, el Sí original de la afección que como tal hace posible toda afección*” <sup>1142</sup>. Se entiende con ello por qué la filosofía de Henry constituye en esencia una fenomenología de la Vida subjetiva absoluta; ‘Vida’ tomada, en todo caso, en sentido inmanente <sup>1143</sup>. En consecuencia, entiende Henry que cualquier proyecto de filosofía primera debe pasar por una referencia a la Vida como tal, o mejor dicho, a la autodonación de la Vida <sup>1144</sup>, que es la que le permite explicar, postreramente, la afectividad del Sí singular <sup>1145</sup>.

2) Precisamente en torno a la cuestión del ‘don’ y de la ‘donación’ gira la obra de J-L. Marion. Una fenomenología del don que no trata de *observer (regarder)* lo que aparece como un ‘objeto’, sino que pretende *verlo* sin la necesidad de tener que subsumirlo, sobre todo porque cuando se refiere a un *fenómeno saturado* no parece tener otra opción <sup>1146</sup>.

Por ‘fenómeno saturado’ entiende Marion aquel fenómeno que se ‘describe’ como invisible según la cantidad, insoportable según la cualidad, absoluto según la relación e inmirable (*irregardable*) según la modalidad <sup>1147</sup>. Es decir, un fenómeno que desconcierta a la razón por exceso <sup>1148</sup>. Para Marion pueden establecerse cuatro tipos: el acontecimiento, el ídolo, la carne y el icono (rostro) <sup>1149</sup>. En el fondo todo fenómeno saturado tiene mucho que ver con el ‘yo’, porque tal fenómeno resulta irreductible <sup>1150</sup>. “*El fenómeno saturado contradice las condiciones subjetivas de la experiencia precisamente en el hecho de que no se deja constituer como un objeto*” <sup>1151</sup>, por eso, en cuanto se refiere a la categoría ‘relación’, el fenómeno saturado se presenta como un fenómeno incondicionado, independiente a todo horizonte y libre de

<sup>1140</sup> “Le cogito et l’idée de phénoménologie”, en *Phénoménologie...*, op. cit., p. 67.

<sup>1141</sup> *L’essence...*, op. cit., pp. 577ss.

<sup>1142</sup> “L’ipséité de l’essence, son auto-affection dans l’immanence de l’ affectivité pure, c’est là l’être-soi du sujet comme Soi effectif et concret, le Soi originel de l’ affection qui comme tel rend possible toute affection” (Ibid., p. 584).

<sup>1143</sup> AUDI, P., *Michel Henry...*, op. cit., p. 32.

<sup>1144</sup> “Autodotation où la vie se donne d’emblée à elle-même” (“Le cogito de Descartes et l’idée d’une phénoménologie idéale”, en *Phénoménologie...*, op. cit., p. 107).

<sup>1145</sup> “Le Soi singulier s’auto-affecte, il est l’identité de l’affectant et de l’affecté mais il n’a pas posé lui-même cette identité. Le Soi ne s’auto-affecte que pour autant que s’auto-affecte en lui la Vie absolue” (*C’est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 136).

<sup>1146</sup> *Étant donné*, Paris, PUF, 2005<sup>3</sup>, p. 299.

<sup>1147</sup> Ibid., pp. 280ss.

<sup>1148</sup> *Acerca de la donación*, Buenos Aires, José Baudino/USAM, 2005, p. 12. La obra recoge una serie de trabajos leídos por Marion en 2000 en la Universidad San Martín de Buenos Aires.

<sup>1149</sup> *Ídem*.

<sup>1150</sup> *Étant donné*, op. cit., p. 304.

<sup>1151</sup> *Acerca de la donación*, op. cit., p. 37.

toda analogía <sup>1152</sup>. He aquí entonces porqué la fenomenología del don se constituye como un nuevo modelo de aproximarse a tales fenómenos: lo dado es de tal modo no objetivable que se mantiene de algún modo ‘secreto’ *en el dato y del dato* <sup>1153</sup>, por eso puede decirse que de algún modo constituye el límite inefable de la fenomenicidad misma.

El ‘ente’ dado aparece así como el ente en cuya traza desaparece progresivamente el *esse* (entendido como *ousia*) en favor del *don* ‘sin más’ y sin un ‘detrás’ que lo fundamente <sup>1154</sup>. En consecuencia, tal filosofía del ‘don’ conlleva el advenimiento de una estructura de débito, ya que, en efecto, dar paso a la aparición del ‘don’ en el lugar del ‘ente’ implica recoger su imperativo de no querer ser ‘poseído’, ‘reducido’, y sí ser ‘recibido’ aceptando estar en débito respecto a ‘él’ <sup>1155</sup>.

Hay que subrayar que esta fenomenología de la donación no pretende destruir el sujeto –para Marion, una tentativa totalmente infructuosa,– sino invertirlo, redirigirlo, destituyéndolo solamente de la centralidad del proceso fenomenológico. Puede decirse que lo que nos propone es pensar el sujeto como un *prisma*, a la manera de un cuerpo reflectante <sup>1156</sup>, de modo que “*el ego, despojado de su púrpura trascendentalicia, debe admitirse como el que se recibe, como un donado: el que se recibe a sí mismo de lo que recibe, aquél a quien lo que se da de un sí mismo primero –todo fenómeno– da un yo segundo, el de la recepción o la respuesta. El ego conserva por cierto todos los privilegios de la subjetividad, salvo la pretensión trascendental de origen*” <sup>1157</sup>, por eso pasa a ser el ‘a-donado’ <sup>1158</sup> que revela él mismo la fenomenalidad de la donación <sup>1159</sup>. Por *adonado* entiende Marion un sujeto que acepta acoger el *dar-se* del fenómeno deviniendo el donador de lo dado sólo en la medida en que *se* entrega a ‘ello’, consagrándose por ello como el (a)donado al cual el fenómeno que le es dado <sup>1160</sup>.

3) Ahora bien, ¿cuál es el valor ontológico de esa Vida que Henry sitúa como último ‘fundamento’? ¿Qué se da, o nos es dado, a través del esquema de la donación de Marion? ¿Dónde reside la incondicionabilidad y ultimidad de lo uno y lo otro? ¿Y por qué?

---

<sup>1152</sup> *Étant donné*, op. cit., p. 296.

<sup>1153</sup> CALDARONE, R., *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, Pisa, Edizioni ETS, 2007, p. 30.

<sup>1154</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

<sup>1155</sup> *Étant donné*, op. cit., pp. 159ss.; CALDARONE, R., *Caecus Amor...*, op. cit., p. 146.

<sup>1156</sup> CALDARONE, R., *Caecus Amor...*, op. cit., p. 41.

<sup>1157</sup> *Acerca de la donación*, op. cit., p. 90.

<sup>1158</sup> *Étant donné*, op. cit., pp. 360-361.

<sup>1159</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>1160</sup> Parafraseamos la excelente síntesis de Rosaria CALDARONE (*Caecus Amor...*, op. cit., p. 64).

Estas y otras cuestiones derivadas evidencian que las propuestas fenomenológicas de Henry y Marion alojan una fuerte carga metafísica o, al menos, cuestiones relativas a ella. Precisamente por ello esgrimió D. Janicaud una serie de críticas, expuestas en su conocido *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1990) y retomadas en una conferencia celebrada en 1997, que inciden en el exceso *meta-físico* que según él suponen. La fenomenología, afirma, debe ser neutral en lo que respecta al problema teológico del ideal teleológico absoluto, ‘Dios’, porque su problemática apunta ‘más allá’ de la experiencia – recuerda que Husserl dejó de lado toda *meta-física* que pretendiera conocer las cosas en sí a través de las ideas de la razón-<sup>1161</sup>, por eso admitir como fenomenológico aquello que no lo es, dotando su programática de una amplitud que no le corresponde, es llevar a cabo una *captatio benevolentiae* que ensancha gratuitamente los dominios del ‘fenómeno’. Tanto el proceder de Henry con su archi-revelación de la Vida como el de Marion con su donación pura<sup>1162</sup>, dice, rompen la fenomenalidad inmanente exigible a toda fenomenología para abrirse a un ‘más allá’ que la desborda: precisamente el de tal archi-revelación y tal donación pura<sup>1163</sup>.

Sin querer entrar en una polémica que tendría mucho de discusión ‘metodológica’<sup>1164</sup>, hay que decir que la crítica a Marion es un tanto exagerada. En unas conferencias celebradas en el año 2000 éste deja bien claro que la “donación no significa evidentemente un nuevo refrito de la causalidad eficiente (un agente que produciría lo dado) sino el modo de fenomenalidad del fenómeno en tanto que él se da de sí mismo y por sí mismo”<sup>1165</sup>, de modo que “la donación no indica aquí tanto el origen de lo dado cuanto su estatuto fenomenológico”<sup>1166</sup>. Sí reconoce, en cambio, que el Principio constituye el fenómeno saturado por excelencia<sup>1167</sup>, sin acceder por ello a una interpretación causal y trascendente de la donación<sup>1168</sup>.

Dicho esto, a nosotros nos parece que la implicación ontológica de los planteamientos fenomenológicos descritos es evidente, por lo menos en lo que concierne a la ‘frágil’ –como diría Edith Stein<sup>1169</sup>- y única realidad contingente del *cogito*, apercepción, prisma, sí

<sup>1161</sup> *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, p. 21 y p. 29. Tal conferencia es retomada largamente en la ‘Introducción’ de este volumen que reedita la mencionada *Le tournant* junto a *La phénoménologie éclatée* (1998).

<sup>1162</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>1163</sup> *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, en *La phénoménologie dans...*, op. cit., p. 42.

<sup>1164</sup> “Introduction”, *La phénoménologie dans...*, op. cit., p. 24.

<sup>1165</sup> *Acerca de la donación*, op. cit., p. 11.

<sup>1166</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>1167</sup> *Étant donné*, op. cit., p. 294.

<sup>1168</sup> *Acerca de la donación*, op. cit., p. 51, nota 17.

<sup>1169</sup> Roberta De MONTICELLI define precisamente como ‘frágil’ el *esse* del ser humano que Edith Stein analiza en su *Endliches und ewiges Sein* (Cf. “Edith Stein e la fenomenologia della mistica”, en STEIN, E., *Vie delle conoscenze di Dio. “La teologia simbolica” dell’Areopagita e i suoi presupposti nella realtà*,

mismo, o como se le quiera llamar (*protagonista* hemos venido diciendo nosotros <sup>1170</sup>). En consecuencia, desde este mismo esquema puede perfectamente establecerse que “*el ente es finito porque no tiene la ‘razón’ de su acto de ser, o no es su fuente; en efecto, está en ‘deuda’ de sí*”. Con ello “*el tema de la ‘deuda’ se sustituye al de la diferencia real entre el existir y la esencia*” <sup>1171</sup>, quedando reconducida la cuestión última de la donación a la del acto del ser contingente. Aun así, podría objetarse que la simbólica del ‘don’ es meramente antropológica, luego inválida para este propósito, a lo cual “*se responde que el don, no menos que el acto de ser, es ontológico. La significación del ‘don’ es analógica*” <sup>1172</sup>.

## B- LA PREGUNTA POR EL ‘ORIGEN’: ANALOGÍA

Si es posible pensar el acto de ser (im)propio desde la óptica del ‘don’, ¿no es asimismo posible, sin salir de este mismo esquema, suponer que tal don conlleva un ‘donador’? <sup>1173</sup> Eso sin duda comportaría llevar al límite, a la *máxima saturación*, el proceder fenomenológico, con la lógica consecuencia de tener que atenerse a todo tipo de críticas metodológicas. Asimismo, parece que una aplicación de la causalidad como tal conlleva problemas, y no sólo porque Kant la retrotrajera al mundo de lo fenoménico, como una forma de comprenderlo, sino porque la causalidad supone un extremo inmóvil que “*es*

---

Bolonia, EDB, 2003, p. 89). Los análisis fenomenológicos que E. Stein llevó a cabo sobre la subjetividad en su magna obra serían de gran valía para un desarrollo más sistemático de lo que aquí nos proponemos. Sin querer entrar mucho en detalle, ya que ello nos introduciría en una problemática que nos exigiría desarrollar los múltiples y complejos resortes que dicha cuestión conlleva (tema, reiteramos, totalmente pertinente para desarrollos más ambiciosos del tema que aquí nos ocupa), hay que decir que la indagación del propio ser le ocasiona antes que nada tres preguntas: qué es el ser del que yo soy consciente, qué es ese ‘yo’ y cuál es el movimiento espiritual del cual soy consciente en ello (*Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg im B., Herder, 1950, p. 36).

Para Stein es imposible mirar directamente el *yo soy* porque el ser del que se es consciente es siempre temporal (Heidegger); es una actualidad puntiforme que se traduce en un ‘ahora’, entre lo que ‘ya no’ es y lo que ‘todavía no’ es. Sin embargo, en ese ‘ahora’, que asume de algún modo una división entre el ser y el no-ser, se revela una idea del ‘ser puro’ que no contiene ningún ‘no-ser’ para el que no hay un ‘ya no’ o un ‘todavía no’: el *ser eterno* (Ibíd., p. 37). Ciertamente el ‘yo’ se encuentra en la situación de ser, asimismo, un ‘siempre viviente’ (Ibíd., p. 47), en el sentido que ningún flujo de vivencia lo consume. Pero precisamente por no poder controlar ese flujo que lo atraviesa y que lo deja, su condición no es absoluta, sino caduca e impotente. De este modo concluye que “*el yo y su ser residen inevitablemente allí; el yo es una cosa arrojada en la existencia [...] Así no llega jamás realmente a poseerse a sí mismo. Por eso estamos obligados a designar al ser del yo, este presente continuamente cambiante, como una cosa recibida*” (Ibíd., p. 52. Trad. cast.: *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, México, F. C. E., 1996, p. 71).

<sup>1170</sup> En tanto que semántica ‘aséptica’ (o al menos esa es la intención) para referirnos a una temática cargada en exceso de connotación y sobre-significaciones previas.

<sup>1171</sup> GILBERT, P., “L’acte d’être: un don”, *Science et Esprit*, XLI/3 (1989), p. 284 [trad. cast. cit.: “El acto de ser: un don”, *Revista de Filosofía UIA*, 67 (1990), p. 50].

<sup>1172</sup> Ibíd., p. 285 (trad. cast. cit.: p. 51).

<sup>1173</sup> Cf. GILBERT, P., “El don, ¿con o sin donador?”, *Revista de Filosofía UIA*, 117 (2006), pp. 81-103.

*incapaz por razón de su inmovilidad de dar inteligibilidad al despliegue y movimiento de los múltiples*”<sup>1174</sup>. Con todo, ¿qué es la causalidad sino una preocupación por lo que ‘da apoyo’, lo ‘anterior’?<sup>1175</sup> Y, sobre todo, ¿acaso no es cierto que “*yo no me hice solo*”<sup>1176</sup>? Se destila así una pregunta por *aquello* a lo que apunta la contingencia actual del ‘protagonista’ del pensar que integre tanto la actualidad de *su* ser como el límite propio de *su* pensar [onto(teo)logía]. Una pregunta por el ‘Origen’, entendido como “*el acto primero, que se sitúa fuera de los bordes extremos de la serie*”<sup>1177</sup>, que respete tanto “*la diferencia entre los existentes en serie*”<sup>1178</sup> como la propia des-medida de ese ‘Origen’. Estamos abocados, pues, a la cuestión de la analogía y la posibilidad de un discurso sobre el ‘Origen’ desde la *diferencia* y la *apofática*.

### **B-1. La analogía de atribución, ¿modelo de ontologismo y de onto(teo)logía?**

Tanto la investigación realizada como las breves coordenadas ahora reseñadas arrojan la necesidad de pensar un modelo de discurso analógico que intente (o así lo pretenda) asumir intrínsecamente el *límite*. Nos proponemos ahora vehicular esta cuestión desde el análisis del proceso de atribución que la Cuarta Vía tomista, en tanto que modelo que atribuye a lo Máximo algo de lo ya presente en lo finito, supone. Hemos visto en el Capítulo 10, punto E (“La analogía de atribución y la problemática dinámica hacia la ‘plenitud’”) como la aplicación de la atribución en una Metafísica trascendental coherente desemboca en la asunción de una proposición heurística. Ahora damos un paso más y trataremos de averiguar si esa ilimitación ideal afecta solamente al modelo trascendental o si, por el contrario, tiene que ver con la atribución en cuanto tal.

Cabe decir de antemano que la viabilidad de la vía de los grados de Tomás de Aquino (4<sup>a</sup> Vía de *Summa Th.*<sup>1179</sup>) fue objeto de no poco debate a lo largo del siglo pasado<sup>1180</sup>. En

---

<sup>1174</sup> *Ibíd.*, p. 88.

<sup>1175</sup> *Ibíd.*, p. 98.

<sup>1176</sup> *Ibíd.*, p. 95.

<sup>1177</sup> *Ibíd.*, p. 100.

<sup>1178</sup> *Ídem.*

<sup>1179</sup> “Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod

concreto, se cuestionó si el hecho de asumir una metodología platónica <sup>1181</sup> conllevaba incurrir en el mismo esencialismo onto(teo)lógico que se encontraba, por ejemplo, en los comentaristas neoplatónicos de la obra aristotélica <sup>1182</sup>, extremo este que implicaría dos cosas: por un lado, que la Cuarta Vía arrastraría las mismas aporías del *ontologismo eidético* <sup>1183</sup> que tan duramente fue criticado por Kant y, por ende, el incurrir en una esencialización (intensificación) del Acto Puro divino; y segundo que, precisamente a causa de dicha metodología, la obra tomasiana podría quedar incluida en la larga historia de la *onto(teo)logía*.

### B-1.1. La triple razón de Tomás de Aquino

Sería difícil aportar algo nuevo en torno a la Cuarta Vía tomista según la versión de *Summa Theologiae* (I, 2, 3) tras los trabajos de V. Steenberghen <sup>1184</sup> y C. Fabro <sup>1185</sup>. Así pues, y dado que en *De Potentia* q. 3, a. 5 podemos encontrar un examen más explícito de la referencia por grados a un primero <sup>1186</sup>, parece razonable detenernos en dicho escrito, también de

---

omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum” (*Summa Th.*, I, 2, 3, co).

<sup>1180</sup> En un sentido crítico véase: VAN STEENBERGHEN, F., *Dieu caché*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1966; *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin* (Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980, p. 225) ; Ángel AMOR RUIBAL mantiene posiciones similares (Cf. *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, Madrid, s.n., 1933, Tomo VI).

Una interpretación más positiva del alcance de la Vía puede encontrarse en FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, Società Editrice Internazionale, 1950 y *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, Società Editrice Internazionale, 1960; y en GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1995 <sup>2</sup>.

<sup>1181</sup> Clásico al respecto es el estudio de B. MONTAGNES (Cf. *La doctrine de l'analogie...*, op. cit.) que muestra como en las obras de mayor síntesis (ambas *Summa*, *De Potentia* o el *Compendium Theologiae*) Tomás opta por una analogía de atribución de signo netamente platónico (pp. 80ss.). También el clásico estudio de L. B. GEIGER (*La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942, p. 451) incide en la influencia platónica.

<sup>1182</sup> AUBENQUE, P., “Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens”, *Les Études philosophiques*, 1 (1978), p. 12.

<sup>1183</sup> Se entiende por *ontologismo* aquella metodología que, después de haber probado la realidad de las ideas generales, establece que éstas no son formas ni modificaciones de nuestro alma, que no son nada creado, sino objetos necesarios, inmutables, eternos y absolutos que se concentran en el Ser simplemente dicho, y que este Ser Infinito es la primera idea asida por nuestro espíritu, el primer inteligible, la luz en la que vemos todas las verdades eternas, universales y absolutas (Cf. FABRE D'ENVIEU, J., *Défense de l'ontologisme contre les attaques récentes de quelques écrivains qui se disent disciples de saint Thomas*, Paris, H. Casterman, 1862).

<sup>1184</sup> *Le problème...*, op. cit., pp. 205-228.

<sup>1185</sup> Principalmente sus: “Sviluppo, significato e valore della ‘IV Via’”, en *Doctor Communis* (1954), pp. 71-109, e “Il fondamento metafisico della ‘IV Via’”, en *Doctor Communis* (1965), pp. 49-70.

<sup>1186</sup> “*Le rapport des degrés au premier est examiné plus explicitement au De Potentia*” (Cf. MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie de l'être...*, op. cit., p. 111). Cita, concretamente, la q. 3, a. 5.



madurez, en busca de claves hermenéuticas que nos ayuden a calibrar el posible ontologismo de la vía de los grados.

En dicho artículo plantea el Aquinate un triple modo (o ‘razón’, que no ‘vía’<sup>1187</sup>) de acceso directo de la criatura al Creador que responde, respectivamente, a una explicitación de tipo platónica, aristotélica y aviceniana.

Por el primer modo se resuelve que una perfección común no puede pertenecer a varios en virtud de su esencia, puesto que por su esencia se oponen y se dividen entre sí. Por lo tanto, se deduce que los sujetos que posean una perfección común la reciben de otro, y así hasta llegar a un Primero al cual dicha perfección sea esencial. Dado que el *esse* es una perfección común a todos los entes singulares (*ratione essendi*) se impone un principio común para todos ellos, es decir, una *causa essendi* perfecta (*Ipsum Esse*). Así, partiendo de la unidad de la perfección del ser común en todos los seres se alcanza una unidad absoluta y simple como primera causa del ser del ente: el Uno puro sin mezcla.

El segundo modo de argumentar, el aristotélico, asume como punto de partida que toda perfección común es participada (*ergo* graduada), luego no puede formar parte propiamente de la esencia de los sujetos que la poseen. Así, dado que todo lo que pertenece a un ente sin constituir su esencia es causado, la presencia de dicha perfección común graduada nos remite a una causa igualmente común que debe ser in-graduada. De este modo, por la vía de los grados llegamos a la existencia de una Causa Primera que es ‘el’ grado supremo y la medida de toda perfección y, por lo tanto, en sí misma Perfecta.

La tercera y última ‘razón’ (Avicena) también entiende que una perfección graduada significa que es poseída (recibida) por los sujetos de forma no plena, es decir, limitadamente. Así, puesto que una perfección limitada nos remite a un otro (causa), una perfección no-causada no acarreará limitación alguna. Por eso, dicha limitación se explicará solamente por causalidad eficiente de lo Perfecto, el cual, a su vez, medirá el grado de limitación de los entes. Se explica así por qué éstos dependerán de Aquél que es la plenitud de la perfección de ser, quedando asimismo explicado por qué los grados limitados de una perfección en los entes nos remiten a una causa primera de ser (precisamente la *plenitud* de ser). En suma, el principio aquí es la *Plenitudo essendi*.

Si bien para Tomás por este triple modo es (de)mostrado por la razón y ‘*aceptado por la fe*’ que Dios es creador de todo (*De Pot.*, q. 3, a. 5, co.) conviene puntualizar que:

---

<sup>1187</sup> En *Sent.*, I, I, 1 sí se habla de una triple vía para dilucidar la unicidad del primer principio (FABRO, C., “Il fondamento metafisico della ‘IV Via’”, en *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967, pp. 260-262). En cambio, en esta ocasión, se refiere a un triple modo de razonar, dando a entender con ello que se trata de tres maneras de ‘decir’ el mismo procedimiento ascendente.

- El texto aristotélico en el cual se inspira el Aquinate, y que es el que más netamente anuncia el posterior desarrollo de la Cuarta Vía en la *S. Th.* <sup>1188</sup>, es de clara inspiración platónica, como así hace notar el propio Cornelio Fabro <sup>1189</sup>.
- De la lectura del texto de Avicena “*nadie duda que el procedimiento aviceniano es netamente neoplatónico*”, por eso, “*la prueba aquí formulada gira completamente en torno a la noción de participación*” <sup>1190</sup>.

Se desprende entonces del texto tomista una íntima relación triádica entre el *esse* –intensivo-, la participación y la atribución. Veamos a continuación de qué modo ello se conjuga y qué consecuencias ‘procedimentales’ comportan para todo atribucionismo (ontologismo).

### B-1.2. ¿Ontologismo?

Dentro de ese contexto de sospecha vertida sobre la vía de los grados del ser destaca la subrayada vecindad metodológica del proceder tomista con el –también criticado por Tomás <sup>1191</sup>– argumento ontológico <sup>1192</sup>. En efecto, se ha dicho que el uso de la analogía de atribución como tal no nos lleva más allá de una gratuita postulación de la existencia de un ‘Máximo’ explicativo de todas las perfecciones de las criaturas <sup>1193</sup>. A ello se ha (contra)objetado que la vía de los grados escapa al lazo ontológico en virtud de la doctrina de la participación, pues dado que aquélla toma como punto de partida el hecho de la existencia *real* de las perfecciones en el ente –esto es, tenidas en ‘parte’-, la ‘totalidad’ a la

<sup>1188</sup> VAN STEENBERGHEN, F., *Le problème...*, op. cit., p. 140.

<sup>1189</sup> *La nozione metafisica...*, op. cit., p. 65.

<sup>1190</sup> Ambas sentencias son de Ángel Luis GONZÁLEZ (*Ser y participación...*, op. cit., p. 152).

<sup>1191</sup> *Summa Theologiae*, I, 2, 1. En *Summa contra Gentiles*, I, 12 niega que podamos conocer la esencia de Dios, un presupuesto indispensable para este modo de argumentar. Dice: “*Nec hoc debet movere quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia*”.

<sup>1192</sup> Por ejemplo, afirma Manuel CABADA CASTRO que “*desde la común precedencia neoplatónica no es difícil ver en este tipo de reflexión tomasiana un determinado parentesco sistemático con ideas presentes en Hegel, Descartes, Nicolás de Cusa o el propio Anselmo, de cuyo argumento ontológico, por otra parte, Tomás –como se ha indicado– se distanció explícitamente. De aquí que no estén desprovistos totalmente de razón determinados autores que sostuvieron que Tomás de Aquino no ha sido del todo coherente al rechazar, por un lado, el argumento ontológico y formular, por otro, su personal cuarta vía, cuya estructura neoplatónica básica no difiere esencialmente del desechado argumento anselmiano*” (Cf. *El Dios que da que pensar. Acceso antropológico-filosófico a la divinidad*, op. cit., p. 439).

<sup>1193</sup> FORMENT, E., “Problemática de la analogía”, en *Espíritu*, 33 (1984), p. 153.

que apunta debe ser también *real*<sup>1194</sup>. Con ello se pone, además, el orden causal de la eficiencia por delante de la ejemplaridad<sup>1195</sup>, es decir, la *real* dependencia última del ser finito del Infinito.

Sin embargo, a nuestro modo de ver existen razones para no ser tan optimista. Es sabido que en la doctrina tomista de la participación del *esse* se entremezclan elementos platónicos y aristotélicos. Así, lo que Aristóteles negaba (las perfecciones separadas platónicas) se contrarresta por la necesidad de mantener el acto en clara preeminencia, separación y riqueza respecto de la potencia. Por otro lado, reduciendo las perfecciones a una, y afirmando la trascendencia en sí del acto, llegamos a la conclusión del *esse* intensivo subsistente (Fabro)<sup>1196</sup>, noción que enriquece el *esse* indeterminado. De este modo se adjudica al *esse* en grado máximo las diversas perfecciones que el intelecto descubre en la realidad<sup>1197</sup>, pero dado que es trascendente respecto a los entes (subsistencia) se evita cualquier atisbo de panteísmo (*participación trascendental*)<sup>1198</sup>.

Ahora bien, lo dicho puede sugerir que Dios se circunscribe dentro del género 'ente', dado que es evidente que si es medida de lo finito de algún modo comparte con él especie, lo que nos abocaría, además, a la univocidad. Es importante, pues, que al mismo tiempo se afirme la palabra 'género' desde un sentido amplio, esto es, *análogo*<sup>1199</sup>, quedando así explicada la relación Dios-criatura en base al esquema de la atribución intrínseca. Pero con ello el proceder de la Cuarta Vía de Tomás se acerca tanto al esquema de atribución suareciano, que se sustenta también en la participación<sup>1200</sup>, como al desarrollo anselmiano de las pruebas de la existencia de Dios del *Monologion*, cuyas 'razones', como dice E. Coreth, "no argumentan (aristotélicamente) basándose en la causalidad, como lo hará más tarde Tomás de Aquino" –aunque no precisamente en esta Cuarta Vía, puntualizamos– "sino que lo hacen (en sentido platónico) basándose en la participación"<sup>1201</sup>. En consecuencia, creemos que aquéllos

---

<sup>1194</sup> GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación...*, op. cit., pp. 134-135.

<sup>1195</sup> *Ibid.*, p. 139. Lo cual da por supuesto que el Máximo es causa de los grados (platonismo), una asunción no siempre compartida por todos los autores de sensibilidad tomista (*Ibid.*, 185ss.).

<sup>1196</sup> *Ibid.*, pp. 163-175. Una noción que según dice C. Fabro asume tanto la relación de ejemplaridad real platónica como el principio de causalidad –acto/potencia aristotélico– (como sucede en general en toda su metafísica, cf. *La nozione metafisica...*, op. cit., p. 354) y composición real de todo lo finito. Por eso la metafísica de la participación se fundamenta en la noción de *esse* intensivo [véase sobre ello: "Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione", en *Divinitas*, 11 (1967), pp. 559-586; *Partecipazione...*, op. cit., pp. 640ss.].

<sup>1197</sup> UGARTE, F., *Metafísica de la esencia*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 189.

<sup>1198</sup> *Ibid.*, pp. 176-177; GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación...*, op. cit., pp. 204-205.

<sup>1199</sup> GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación...*, op. cit., p. 184.

<sup>1200</sup> ORTIZ IBARZ, J. M., *La participación como razón constitutiva del mundo. El constitutivo formal del ente finito según F. Suárez*, Barcelona, PPU, 1991, pp. 72-73.

<sup>1201</sup> *Gott im philosophischen...*, op. cit., p. 99 (trad. cast. cit.: p. 119).

que denuncien como ontologista el uso de la atribución en el Doctor Eximio deberían al menos sospechar también del presente proceder tomista <sup>1202</sup>.

Si entramos con más detalle en el proceder de la atribución por de pronto resultará que si el ser in-finito es medida de lo finito dicha infinitud en ningún caso puede ser *medida real* de lo finito, ya que el ‘más’ y el ‘menos’ se dicen por mutua referencia, presuponiendo así diferencia substancial (lo uno *no* es lo otro). De este modo, si lo máximo es medida de lo mínimo, no puede englobarlo, so pena de incurrir en el panteísmo y diluir, incluso formalmente, dicha diferencia <sup>1203</sup>. Consecuentemente, si bien desde la atribución estaríamos autorizados a hablar de una *súper* esencia determinadísima, en ningún caso puede ser esta infinita como tal. Se explica así el sentido sustantivo del vocablo ‘ente’ cuando hablamos *ente* infinito y *ente* finito, en los que ‘infinitud’ y ‘finitud’ se refieren al *modo* de ser de esos entes, esto es, a su esencia. Por eso “*Dios –término real de la prueba ‘aviceniana’ - es concebido como Puro Ser, la Plenitudo essendi, máxima delimitación alcanzable por el humano entendimiento*” <sup>1204</sup>, o como dice el suarista José Hellín, tomando como punto de partida precisamente a Suárez (DM XXX, V, 2,7), “*los atributos no son accidentes realmente distintos de la divina esencia; porque la esencia divina es actualidad pura, y la actualidad pura incluye la actualidad de toda perfección del mejor modo posible*” <sup>1205</sup>.

Pero además, el concepto de *esse* intensivo, más allá de esencializar genéricamente (atribución intrínseca) el Acto Puro, no asegura la identidad entre las perfecciones y el ser. Las perfecciones no se encuentran en todos los entes: algunos son ‘inteligentes’, algunos son ‘fuertes’, algunos son ‘humildes’..., y sin embargo todos ‘son’. ¿Cómo podría explicarse que el ser, siendo uno y la máxima realidad (intensificada) no *aporte* al ente todas las perfecciones que en él se hallan (posibles y actuales)? Podría decirse que “*la solución pasa por una consideración no meramente lógica, sino ontológica, de ‘lo que es’ o ‘no es’ y de la verdad. En efecto, desde un punto de vista lógico (...) no hay término medio*”. Pero “*lo que hace insuficientes estos modos de entender ‘lo que es’ o ‘no es’, tan claros y evidentes, es que son enteramente negativos y extrínsecos al ser*

---

<sup>1202</sup> Por contra, para J-F. COURTINE (*Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005) el sistema de la participación de Tomás remite a la eficiencia causal, de manera que la relación entre Dios-criatura se traduce en una dependencia ontológica que pone en primer plano la causalidad eficiente (p. 301), mientras que Suárez se centra más en la razón unívoca de lo ente (abstracción) y la separación del ente en finito e in-finito (pp. 302ss.). Dicho de otro modo, ser *ente* es para el Aquinate ser *causado*, mientras que Suárez parece incluir a Dios en el esquema del ente, de neto raigambre escotista –o cuasi-escotista - (p. 335). Con todo, ¿está de veras Suárez tan alejado de una afirmación implícita de una dependencia causal real? Otra cosa es la referencia explícita a la causalidad eficiente y a la incapacidad última de la Metafísica para hablar de Dios, que ciertamente no es un *ente*.

<sup>1203</sup> VAN STEENBERGHEN incide en la dificultad que supone concebir un Máximo Absoluto (*Le problème...*, op. cit., p. 222, nota 30), y más haciendo referencia al mundo empírico, donde lo ‘máximo’ siempre es relativo (Ibid., p. 216).

<sup>1204</sup> GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación...*, op. cit., p. 153.

<sup>1205</sup> *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, op. cit., p. 129 -el subrayado es nuestro.

*mismo, que queda definido por relaciones de razón*". Sin embargo "la doctrina de la analogía del ente, central en la filosofía de Aristóteles, hace posible precisamente, en su reformulación tomista, la comprensión del ente tanto en su diversidad de modos y grados como en su unidad"<sup>1206</sup>, de modo que la realidad no sería otra cosa que un despliegue graduado de seres según la porción de ser alojada en cada uno de ellos. Ahora bien, ¿no equivaldría eso a decir que la piedra es menos ser que el hombre? O más gravemente, ¿qué sucede cuando un sujeto pierde alguna facultad (por ejemplo, la *perfección* de la inteligencia)? ¿Es menos persona porque 'tiene' *menos* ser (la tendría en potencia, pero la perfección es acto)? Y es que, sobre todo, no parece viable mantener que el ser, como tal, tenga grados<sup>1207</sup>.

Por lo tanto, si podemos pensar *un* ente sin una determinada perfección, 'ser' y 'perfección' no se identifican realmente. O dicho kantianamente, el ser no añade mayor determinación a la perfección porque (en este sentido) el *esse* no se comporta como contenido 'esencial'. En cambio, la perfección, al no englobar toda la realidad (la piedra no es inteligente) -no así el ser, que es condición *sine qua non* (la piedra es)-, se prefigura un comportamiento ontológico al modo de la *esencia* y no como del acto.

Pero la perfección es *perfecta* (entiéndase como sinónimo de 'realizada') cuando está en acto, cuando 'es', con lo cual de algún modo queda remitida al ser. Por lo tanto, el ser es, más que la perfección, el *perfeccionador* (no en vano se ha dicho que el *esse* es acto de actos<sup>1208</sup>). De este modo, y dado que la perfección remitiría en última instancia a la esencia (determinación cualitativa y modal de 'ser'), cada perfección 'en sí' no agotaría toda la realidad porque su *ser* no excluiría la posibilidad de las otras, porque cada una es 'lo' que es *por* la especificidad de su 'determinación'. En conclusión, intensificar el ser es trasladar contenido esencial de lo concreto, condenándolo así a la tiranía de la esencia.

## B-2. ¿Onto(teo)logismo?

Una vez visto que efectivamente el proceder de la 'vía de los grados' puede inducir a un ontologismo esencializador, debemos ahora cuestionarnos si precisamente por ello el 'sistema' metafísico tomista debe ser incluido en la onto(teo)logía. Cabe recordar que la

---

<sup>1206</sup> ORREGO, S., *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico/Serie Universitaria nº 53), 1998, pp. 41-42.

<sup>1207</sup> "Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum", como dice TOMÁS DE AQUINO (*Summa contra Gentiles*, II, 52).

<sup>1208</sup> BECK, H., *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München, Hueber, 1965, pp. 49ss.

crítica heideggeriana a la historia del olvido ser (*Die Seinsvergessenheit*) se entiende sólo desde su análisis de la *constitución* (*Verfassung*) onto(teo)lógica de la Metafísica. Ésa se refiere a un marco global que supone el estudio del ente en tanto que ente, es decir, de la *entidad* del ente, en cuya generalidad se incluye todas las realidades. Dado que en dicha ‘programática’ se incluye también el sentido más alto del ente, el máximo ente, la *onto*-logía queda irremediamente asociada a la *teo*-logía, y así el análisis metafísico del ente deviene *onto(teo)logía*<sup>1209</sup>. De este modo, la filosofía primera (Aristóteles) concibe la cuestión del ente no solamente en cuanto a su entidad general, sino al mismo tiempo en cuanto al ente que le corresponde máximamente tal entidad, el ente ‘supremo’, el cual es además denominado, ambiguamente, ‘ser’<sup>1210</sup>.

Sin menoscabar la necesidad de calibrar las posibilidades reales de aplicar retroactivamente esta concepción de la Metafísica, es importante señalar que se han interpretado estos pasajes heideggerianos como una referencia directa a la obra de Tomás y su tránsito del *ens commune* al *ens summum* y de éste al *esse purum*, entendido en sí mismo *actus essendi*<sup>1211</sup>, aunque no han sido pocos los que, por el contrario, han notado cómo precisamente esta constitución onto(teo)lógica de la Metafísica no es aplicable a la Metafísica del Aquinate, pues ésta no incluye a Dios en su ‘programa’<sup>1212</sup>.

Efectivamente, la pregunta metafísica del Aquinate no puede incluir a Dios (*Ipsum Esse*) porque su labor se centra en el *esse commune*. Por otro lado, incluir a Dios en el horizonte especulativo de la Metafísica exigiría subsumirlo a la expresión de ‘lo ente’, algo que Tomás recusa fuertemente<sup>1213</sup>. Ahora bien, si eso es así, ¿cuál sería el valor último de la analogía? “La analogía del ser (...) no tiene otra función, para él, que la de ampliar la brecha que separa sus dos acepciones del *esse*”, ya que “ningún concepto ni ninguna determinación no debía decirse en el mismo

---

<sup>1209</sup> Cf. *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid, Alianza, 1992, p. 177 [ed. orig.: *Hegels Phänomenologie des Geistes. G.A. 32*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1988, p. 141]. La cuestión de tal constitución debe contextualizarse en los debates acaecidos a lo largo del siglo pasado en torno a la Metafísica de Aristóteles (polémica Natorp-Jaeger), concretamente en la comprensión ambigua que supone para Heidegger el término *katholon*. Cf. COURTINE, J-F., *Inventio analogiae...*, op. cit., pp. 56-69.

<sup>1210</sup> “El concepto de experiencia en Hegel”, en *Caminos del Bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 178 [ed. orig.: *Hegels Begriff der Erfahrung. G.A. 5 (Holzwege)*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977, p. 195].

<sup>1211</sup> Esta es la opinión de J-F. COURTINE (*Inventio analogiae...*, op. cit., p. 71).

<sup>1212</sup> Basten dos ejemplos de dispar procedencia y sensibilidad para dar cuenta de ello: BOULNOIS, O., “Quand commence l’ontothéologie? Aristote, Thomas d’Aquin et Duns Scot”, en *Revue Thomiste*, 95/1 (1995), pp. 99-101; WIPPEL, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, op. cit., pp. 122-123. Recordemos que en sentido diverso se manifiesta nuestro José GÓMEZ CAFFARENA al afirmar que “si ese sistema está hecho en función de la preocupación por Dios, parece lingüísticamente obvio denominarlo ‘onto-teo-lógico’” (EM, 415, nota 41).

<sup>1213</sup> Cf. MARION, J-L., “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Revue Thomiste*, 95/1 (1995), pp. 39-41.

sentido de la criatura y de Dios, incluyendo sobre todo el *esse*”, dice J-L. Marion <sup>1214</sup>. De este modo la analogía pasaría a ser una semántica no ya de la unidad última de lo real sino más bien lo contrario, la *diferencia* (ya presente de algún modo en Plotino y Dionisio) <sup>1215</sup> que subyace entre lo contingente y lo Increado <sup>1216</sup>. Eso conlleva que la analogía del ser deba poner de manifiesto en primera instancia la distancia entre el ser de la criatura y su Creador, algo de lo que la obra del Aquinate, precisamente, da suficiente noticia <sup>1217</sup>. Dado que la analogía de proporcionalidad es la analogía propia del acto de ser en la obra de Tomás <sup>1218</sup>, y dado que de lo que se trata es de poner de relieve la *diferencia*, ¿no sería precisamente el uso de la analogía de proporcionalidad lo más ‘propio’ para esta explicitación diferencial del *esse*?

Sabido es, sin embargo, que la obra de Tomás ha tenido en lo que respecta a la analogía una evolución que permite situarla a la estela de la metodología platónica de la atribución *ad unum* (B. Montagnes). En este sentido, puesto que “*en términos platónicos, la analogía de atribución, interpretada como analogía, per prius et posterius, expresa la participación gradual de los términos derivados a un término primero, participación que es gradual porque ella es proporcionada a la esencia*” <sup>1219</sup>, se resuelve que la participación y analogía *ad unum* convergen en su estructura esencial <sup>1220</sup>. Por lo tanto, sí que desde ahí se podría decir que el proceder de la vía de los grados es netamente onto(teo)lógico, dado que expresa la relación participada (análoga) de lo finito, siendo lo Primero la causa ejemplar, eficiente y final, el ‘parangón’ último en base al cual puede expresarse precisamente tal *finitud*. Sin embargo, hay en la Metafísica de Tomás dos elementos más que, además de reafirmar que Dios ciertamente no ‘participa’ de

<sup>1214</sup> “L’analogie de l’être (...) n’a jamais d’autre fonction, pour lui, que de creuser le gouffre qui sépare ces deux acceptions de l’esse (...) Aucun concept ni aucune détermination ne devait se dire au même sens de la créature et de Dieu, y compris et surtout l’esse”. *Ibid.*, pp. 43-44.

<sup>1215</sup> Cf. BEIERWALTES, W., *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, V. Klostermann Verlag, 1980, pp. 24-56. Quizás sea por tal diferencia ontológica que asevere Beierwaltes que si el neoplatonismo es interpretado como ‘onto-logía’ (en tanto que lo Uno es ‘algo’) también el ser heideggeriano debe ser interpretado así, lo que significa, dicho de otra forma, que puede que el neoplatonismo no caiga en la historia del olvido del ser precisamente porque mantiene una diferencia última y radical entre lo óntico y lo Uno (Cf. *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1972, p. 8, nota 14).

<sup>1216</sup> La reciente ‘historia’ de la Metafísica lega una fecunda interpretación de los famosos pasajes del *De Potentia* tomasiano en los que se afirmaba enigmáticamente “*esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens*” (q.1, a.1) y “*esse non est subsistens sed inhaerens*” (q.7, a.2, ad 7), que entendía el *esse* creatural como semejanza de Dios y, por ende, de valor mediato (Cf. SIEWERTH, G., *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg, F.H. Kerle, 1958).

<sup>1217</sup> *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, co.; *De Veritate*, q. 2, a.11; *De Potentia*, q. 7, a. 7, co.

<sup>1218</sup> “L’analogie de proportionnalité, chez l’Aquinat, concerne la réalité des étants en leur acte d’être” (Cf. GILBERT, P., *La patience d’être. Métaphysique*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996, p. 104).

<sup>1219</sup> “En termes platoniciens, l’analogie d’attribution, interprétée comme analogie *per prius et posterius*, exprime la participation graduelle des termes dérivés à un terme premier, participation qui n’est graduelle que parce qu’elle est proportionnée à l’essence” (Cf. AUBENQUE, P., “Les origines...”, art. cit., pp. 8-9).

<sup>1220</sup> Pasándose así de una problemática lingüístico-semántica (la aristotélica) a una fundamentación ontológica de lo real (perspectiva neoplatónica). Cf. COURTINE, J-F., *Inventio analogiae...*, op. cit., pp. 174-175.

la cuestión metafísica como tal, rompen la unidad ontológica última que presupone el *ad unum* de lo real, sorteando así la onto(teo)logía. En primer lugar, lo Primero como causalidad eficiente de lo finito <sup>1221</sup>, ‘el participante’, cuya realidad última substancial es realmente ‘ser’ y por lo tanto *actualmente* contingente (pero *actual* a fin de cuentas). Ese dato revela que se trata de una participación de lo otro a lo otro, participación de lo absoluto creado a lo Absoluto creador y no de lo mismo a lo mismo dentro de lo mismo <sup>1222</sup>, una concepción (aristotélica) de la participación que manifiesta y garantiza la autonomía última de lo creado <sup>1223</sup>. En segundo lugar, la participación, que es para el Aquinate una realidad de lo finito, no siempre significa lo mismo, pues unas veces es entendida como participación en el *esse commune* mientras que en otras es afirmada como una participación del mismo *esse* divino <sup>1224</sup>. Con todo, es este segundo sentido el que parece ser la última fundación metafísica del primero, pues aquél depende de éste, aunque precisamente por ser dos modos diversos, queda claro que uno y otro *esse* no son lo mismo <sup>1225</sup>.

El Aquinate observa que “*el ser divino no coincide de ninguna manera con el ser común de todas las cosas*”, reconoce también Lotz <sup>1226</sup>. También observa según Lotz que “*el ser divino excluye toda adición de ulteriores determinaciones al estar determinado como el subsistente, mientras que el ser-mismo, aunque representa la plenitud absoluta que prescinde de toda determinación ulterior y, por tanto, es*

<sup>1221</sup> “...quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit” (*Summa Th.*, I, 44, 1).

<sup>1222</sup> “...participation de l’autre à l’autre, participation de l’absolu créé à l’absolu créateur, et non pas du même au même dans le même Un absolu”. MURALT, A. de, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale: analogie, causalité, participation*, Paris, Vrin, 1995, p. 150.

<sup>1223</sup> *Ibid.*, pp. 149.

<sup>1224</sup> WIPPEL, J. F., *The Metaphysical...*, op. cit., pp. 120-121 y pp. 590-591.

<sup>1225</sup> “...quod esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente” (*De Pot.*, q.7, a. 2, ad 4).

<sup>1226</sup> *Transzendente Erfahrung*, op. cit., p. 106 (trad. cast. cit.: p. 102). Cuando hicimos referencia a los tres puntos de vista que Lotz esgrimía para hablar de la experiencia metafísica (Capítulo 10, Punto E, Apartado C), obviamos el primero de ellos, el del ser, porque se refiere, precisamente, a la diferencia de *esse commune* y *esse subsistens*. Es ahora un buen momento para detenernos en ello.

Que la experiencia ontológica avance hasta alcanzar un ulterior grado de saber no cabe interpretarlo, según Lotz, como un artilugio conceptual para llegar a Dios (prueba ontológica). Más bien se trata de un enriquecimiento de lo real manifestado que en ningún caso, empero, debe llevar a una identificación del ser-mismo con el Ser Subsistente, como hace el panteísmo (*Transzendente Erfahrung*, op. cit., p. 179). El ser-mismo queda siempre referido al Subsistente, es decir, más allá de sí mismo y en dirección a su fundamento (*Ibid.*, pp. 180-181). Por eso el ser-mismo es entendido como lo único capaz de mediar entre el ente finito y el Ser Subsistente (*Ibid.*, p. 184) permitiendo que la experiencia trascendental conduzca a la experiencia metafísica del ser subsistente (*Ibid.*, p. 192).

Que Lotz entienda que dicho ascenso escapa a la vaciedad del juego conceptual porque se basa en una experiencia (*Ídem.*) no significa que ese salto sea tan evidente. De hecho, es más bien lo contrario, pues *supone* asumir que el ser-mismo, indeterminado, debe estar ulteriormente fundado en un ‘sí mismo’ con tal de que haya dicho ‘ser-mismo’. Es decir, se pretende poder llevar a cabo un proceso de intensificación (determinación) proyectiva real de lo efectivamente dado (finito) en una ‘infinitud’ subsistente trascendente. Pero lo que más nos llama la atención aquí es la diferencia entre uno y otro ser, ya que se trata de una afirmación que conlleva sostener la *diferencia* (en este contexto modal) dentro del *esse* que pone como problema el ‘Origen’ mismo de tal *ser-mismo* y su entidad última.



*indeterminado, permite ulteriores determinaciones para la subsistencia o para los diversos modos del ente participante*<sup>1227</sup>. A partir de ahí lo importante es dilucidar la realidad última del *esse commune*<sup>1228</sup>, pues si éste constituye en sí mismo una realidad las puertas para una analogía de la proporcionalidad de la diferencia (*ad alium*) quedan abiertas (y con ello la explicitación real de la diferencia última entre Creador y criatura). De lo contrario, no parece fácil hacer escapar al Aquinate de los lazos de la onto(teo)logía, sobre todo atendiendo a la vía de los grados.

En suma, si bien podemos decir que el proceder de la Cuarta Vía –tomada en sí misma e independientemente de las tres precedentes– sí permite pensar que su estructura responde a los parámetros de la onto(teo)logía heideggeriana, la obra de Tomás debe comprenderse como una propuesta compleja y poliédrica que ofrece muchos otros elementos que permiten igualmente pensar que no es posible, en su globalidad, circunscribirla a la trayectoria onto(teo)lógica de la Metafísica (piénsese, por ejemplo, en la diferencia *esse/essentia*). Porque al articular ‘la’ metafísica del Aquinate un discurso especulativo sobre el ‘Origen’ del mundo –algo por otra parte inherente a todo auténtico ejercicio filosófico que busque la *sophia*–, su última ‘palabra’ no puede ser otra que la del adagio aristotélico *finiti ad infinitum nulla est proportio*<sup>1229</sup>.

## C- HORIZONTES DE TRABAJO

No cabe duda que el término ‘saber’ referido al acto de ser (im)propio está preñado de imprecisión<sup>1230</sup>. Por eso, una primera tarea sería la de aumentar, en la medida de lo posible, la clarificación semántica de lo denotado. Pero la pregunta *real* por el acto de ser *real* no

---

<sup>1227</sup> *Transzendente Erfahrung*, op. cit., p. 106 (trad. cast. cit.: p. 102).

<sup>1228</sup> Dice LOTZ en este mismo pasaje, donde habla del ser común, que “*el ser-mismo es original y necesariamente real como ser subsistente*” (*Ídem.*). De ahí parece posible interpretar el intento de G. SIEWERTH como una fundamentación ontológica del *esse commune* en tanto que ‘mediato’, si bien para Joseph DE VRIES [“Das ‘esse commune’ bei Thomas von Aquin”, en *Scholastik*, 39 (1964)] no es posible hablar de una con-creación o emanación del *esse (commune)* en el Aquinate. En cualquier caso, hay que tener en cuenta, como señala WIPPEL, que Tomás también sostiene que el “*esse commune does not exist as such apart from individual existents, except in the order of thought*” (*The Metaphysical...*, op. cit., p. 121).

<sup>1229</sup> Cf. MONTAGNES, B., *La doctrine de l’analogie...*, op. cit., p. 84. Asimismo, asevera J-L. MARION que “*la transcendance méta-ontologique de l’esse sans essence ni concept l’affranchirait –même sous ce nom- de toute appartenance à l’onto-théo-logie*” (“Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, art. cit., p. 64).

<sup>1230</sup> “Entendido en un sentido muy amplio, el saber es un ‘contacto con la realidad’ con el fin de discriminarla; el término ‘saber’ está relacionado con ‘sabor’, y este último indica que se trata de ‘probar’ las cosas y ver a lo que ‘saben’. Pero este sentido de ‘saber’ no es preciso” (FERRATER MORA, J., “Saber”, en *Diccionario de Filosofía*, Vol. 4, Madrid, Alianza, 1979, p. 2906).

queda empañada. De ahí que la cuestión de la analogía, que vehicula la pregunta por el Origen, no sea arbitraria, ya que, como hemos dicho, expresa la forma en que se conciben los problemas de la Metafísica <sup>1231</sup>, porque de hecho constituye su propio método.

“*La discusión real es la del método*” (MT, 235), asevera Caffarena. Sin embargo, hemos constatado que la atribución intrínseca como modelo explicativo de lo real considera la universalidad conmensurándola a la formalidad del predicado <sup>1232</sup>, por lo que se hace difícil no incurrir en el esencialismo. Ello no significa, como es lógico, que la proporcionalidad no arrastre también problemas. Podría ser que el modelo de Cayetano, que busca escapar del peligro de univocidad que acarrea el modelo atributivo <sup>1233</sup>, incurriese precisamente en la sutil problemática del análogo trascendental <sup>1234</sup> (el término medio de la ecuación). Una concesión al conceptualismo que, además, permitiría reconocer en el corazón mismo de la proporcionalidad una *cierta* relación de finito a infinito en tanto que *modo* de referencia establecida entre uno y otro extremo de la relación de proporciones <sup>1235</sup>. Por todo ello se impone repensar en primera instancia el método en Metafísica, para lo cual, y más allá de que ningún modelo de analogía escape a complejidades de difícil solución, tenemos un dato fundamental del que partir: en la metafísica del ‘padre’ reclamado por ambas interpretaciones de la analogía (Tomás de Aquino) <sup>1236</sup> es la proporcionalidad la que se refiere a la realidad de los entes más en su *acto* de ser que en su *esencia* <sup>1237</sup>.

A) Si de lo que se trata es de llevar a cabo una reflexión metafísica más sobre la ‘contingencia’ que de la ‘finitud’ del acto de ser del ‘protagonista’ del pensar, la pregunta por el ‘Origen’ de tal contingencia debe realizarse desde la asunción de su *diferencia original*.

---

<sup>1231</sup> Reiteramos una vez más la cita de B. MONTAGNES: “*Etant donné la place que tient l’analogie de l’être en métaphysique, chaque doctrine de l’analogie traduit une certaine conception de l’être, de la causalité, de la participation, de l’unité des êtres dans l’être*” (*La doctrine de l’analogie...*, op. cit., p. 12).

<sup>1232</sup> “*L’attribution intrinsèque convient à l’essence et la proportionnalité à l’exister en acte. L’attribution considère l’universalité en la mesurant à la formalité du prédicat. La proportionnalité considère l’acte qui anime à chaque fois les existants*”, dice P. GILBERT, (*La simplicité du principe*, op. cit., p. 266).

<sup>1233</sup> BOULNOIS, O., “A propos du livre de Bruno Pinchard, *Métaphysique et sémantique*. Autour de Cajetan, Etude (texte) et traduction du ‘De Nominum Analogia’, Paris, 1987”, *Les Études Philosophiques*, 3/4 (1989), p. 526.

<sup>1234</sup> Cf. BOUILLARD, H., *Connaissance de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 152; MARTÍNEZ PORCELL, J., “La magia cayetanista en la analogía y en la mediación del ser”, en *Actas del Studiorum Universitatum Docentium Congressus Iubilaeum* (Roma, 2000).

<sup>1235</sup> AUBENQUE, P., “Les origines de la doctrine...”, art. cit., p. 11. De manera similar se manifiesta también S. RAMÍREZ (Cf. *Opera Omnia*, tomos II, vol. 2, 3, Madrid, CSIC, 1970-1972, pp. 1453-1454).

<sup>1236</sup> Para COURTINE es difícilmente atribuible a la obra del Aquinate algo así como una ‘doctrina de la analogía del ser’ sistemática y derivada de una determinada concepción de la *analogia entis* (Cf. *Inventio analogiae...*, op. cit., p. 154 y pp. 259ss.).

<sup>1237</sup> “*L’analogie de proportionnalité, chez l’Aquinat, concerne la réalité des étants en leur acte d’être*” (Cf. GILBERT, P., *La patience...*, op. cit., p. 104).

De lo contrario volveríamos al esquema de la causalidad y de la ‘participación’, que denota una *comunidad* de elementos segundos fundados en un elemento ‘Primero’ que asegura su identidad originaria (mientras que el concepto ‘emanación’, por el contrario, sí permite una ruptura con el elemento ‘originario’) <sup>1238</sup>. La pregunta por el ‘Origen’ pone a éste en un ‘más allá’ real a toda categorización, a todo ascenso, a toda elongación conceptual o ‘paso al límite’ de la medición humana del pensar, como si se estuviera hablando de dos elementos en paralelo con un ínfimo punto de contacto: que *son*.

¿En qué quedaría, pues, la analogía? Sin duda ahí reside una de las dificultades máximas, porque de algún modo tal *diferencia original* rompe, precisamente, el cerco de la analogía. Si acaso podría decirse que puesto que me reconozco ‘dado’, hay un ‘donador’, cuyo acto lo revela precisamente como eso, *activo, actual*. Pero es aquí donde se aprecia el peligro univocista de la proporcionalidad (en este caso la *actualidad*), pues todo discurso conlleva una cierta sumisión a una unidad, por lo menos conceptual. Por otro lado, en base a tal unidad conceptual podría argüirse que el discurso de la diferencia asume saber ya algo de ‘eso’ tan diferente, por lo que éste también quedaría subsumido a un cierto patrón. Si antes dijimos que negar todo conocimiento positivo de la cosa en sí comporta saber de algún modo que es para decir lo que no es, también ahora debemos reconocer que el discurso acerca de un ‘Origen’ diferencial lo supone.

B) Precisamente por ello hay que tener en cuenta otros textos de Tomás que inciden en eso. Como se ha puesto de relieve, el estudio de los atributos de Dios arranca en la *Summa Theologiae* de la constatación de la simplicidad de Dios (q. 3), lo cual, si bien resalta el aspecto negativo de nuestro conocimiento de la realidad divina <sup>1239</sup>, no significa que el conocimiento de lo divino sea ‘puramente’ restrictivo. Eliminar de Dios toda imperfección posible es concederle implícitamente toda perfección concebible, dice Gilson, y aunque la razón humana no pueda ir más allá en el conocimiento de lo divino, al menos debe llegar hasta ahí <sup>1240</sup>. En consecuencia, aplicando este discurso al modelo ontológico causal sonsaca que: 1) hay un Acto Puro de existir que es infinito con pleno derecho y en el

---

<sup>1238</sup> GILBERT, P., “Écoute et passivité originaire”, en *Philosophie et Théologie. Festschrift Emilio Brito* (ed. GAZIAUX, E.), Louvain, Louvain Univ. Press/Peeters, 2007, p. 560.

<sup>1239</sup> WIPPEL, John F., *The Metaphysical Thought...*, op. cit., pp. 529ss.; GILSON, Étienne, *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas D’Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989 (6 ed. rev.), p. 114.

<sup>1240</sup> GILSON, É., *Le Thomisme...*, op. cit., p. 114.

sentido más positivo del término <sup>1241</sup>; 2) si el universo (también el tomista) da cuenta de Dios por su mismo acto de existir <sup>1242</sup>, se debe seguir que apoyándonos en el ‘efecto’ podemos conocer indirectamente algo de la ‘causa’ <sup>1243</sup>.

Ciertamente Tomás sostiene que Dios, en tanto que principio <sup>1244</sup>, no pertenece a ningún género por reducción porque todo principio reducido a un género jamás va más allá de éste <sup>1245</sup>; pero asimismo asevera, y no con menos firmeza, que lo que proviene de Dios lo imita como lo causado hace con la primera causa <sup>1246</sup>. Es decir, no es que Tomás no haya considerado los nombres dados a Dios como equívocos, sino que quizás éstos no sean *puramente* equívocos <sup>1247</sup>.

No cabe duda que hablar de Dios por analogía es atribuir un cierto contenido de un *modo* que no se encuentra en la criatura, pero es tan inexacto hacer decir a Tomás que tenemos un conocimiento de la esencia divina como negar que para él el efecto sea análogo a su Causa, Dios <sup>1248</sup>, por eso concluye Gilson que según dónde se ponga el acento (si en el sentido agnóstico que esta afirmación supone o en el valor garantizado del discurso sobre Dios) se presentarán como aval unos u otros textos, “*todos auténticamente tomistas*” <sup>1249</sup>. En todo caso, sí es una obligación para ambos puntos de vista considerar, por coherencia y rigor histórico, las razones propiamente tomistas que sustentan a la otra.

C) Ahora bien, sí parece que el esquema de la atribución puede llevar fácilmente a una entificación e intensificación proyectiva de lo ‘Infinito’. No en vano Caffarena pide recuperar el valor de lo simbólico como tal y, de algún modo, la *diferencia*, puesto que los nombres simbólicos quedan doblemente distanciados (en cuanto a la *res significata* como al *modus significandi*) de la esfera de lo divino y encerrados en su propia onticidad <sup>1250</sup>. La clave

---

<sup>1241</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>1242</sup> *Ídem.*

<sup>1243</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>1244</sup> *Summa Th.*, I, 44, 1.

<sup>1245</sup> “Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud, sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae, et unitas quantitatis discretarum. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur. Unde non continetur in aliquo genere sicut principium”. Cf. *Summa Th.*, I, 3, 5.

<sup>1246</sup> “Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt a Deo, imitantur Deum sicut causata primam causam”. Cf. *Summa Th.*, I, 3, 7, ad 1.

<sup>1247</sup> GILSON, É., *Le Thomisme...*, op. cit., p. 123. En *Summa Th.* (I, 13, 5, co.) afirma el Aquinate: “*unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur. Sed nec etiam pure aequivoce...*”.

<sup>1248</sup> *Ibid.*, pp. 126-129.

<sup>1249</sup> “Tous authentiquement thomistes”. Cf. *Ibid.*, p. 125.

<sup>1250</sup> Dice V. MELCHIORRE: “...i nomi simbolici (...) sono doppiamente distanti dalla verità del divino, doppiamente trattenuti nella propria onticità” [“Proporzione e proporzionalità in Tommaso d’Aquino”, *La via analogica* (ed. MELCHIORRE, V.), Milán, Vita e Pensiero, 1996, p. 288].

está, de nuevo, en el valor que ostenta la ‘semejanza’. En este sentido, cualquier tentativa de recuperar un valor ontológico para la atribución (y la analogía en general) debería tener en cuenta la polémica acaecida a lo largo del siglo pasado entre los partidarios de la *analogia entis* y los de la *analogia fidei* sobre el modo con el que debía llevarse a cabo un habla análoga sobre Dios. Digamos brevemente algo sobre ello.

En su *Dios como misterio del mundo* (1977) afirma E. Jünger que cualquier afirmación de la incognoscibilidad de Dios comporta ya decir algo sobre Dios. Por eso la analogía, que sirve para llevar al lenguaje el Dios incognoscible, afirma la *misteriosidad* divina en base a nuestro límite cognoscitivo <sup>1251</sup>. En consecuencia propone una estructura formal de analogía que desbloquee ontológicamente el habla sobre Dios que no recurra a principios generales del pensamiento (como por ejemplo el principio de no-contradicción, puntualiza <sup>1252</sup>), sino a un habla de Dios de algún modo ya acontecida. Dicha ‘Palabra’, ‘evangélica’, se convertiría así en el epicentro de la cuestión, y su concreción máxima, la cristología, la expresión última de la diferencia entre lo divino y lo humano <sup>1253</sup>. Solamente desde esta distancia, mantiene Jünger, se podrá afirmar a Jesús como semejanza o *parábola* de Dios, dando así con una afirmación cristológica que funda una nueva ‘decibilidad’ de Dios y que es “*el punto de arranque de una doctrina de la analogía que haga valer el evangelio como co-respondencia*” <sup>1254</sup>.

¿Y qué es una *parábola*? Para Jünger es el lenguaje de la fe por antonomasia, un *acontecimiento* -en sí mismo- que hace que acontezca *algo* <sup>1255</sup>, de modo que aun hablando con el lenguaje del mundo, lo hace con verdad y propiedad sobre Dios <sup>1256</sup>. A pesar de la posible ‘mundanización’ del discurso evangélico que ello parece suponer, concluye que la *parábola* preserva la ‘distintibilidad’ entre Dios y el hombre, no por medio de una prolongación ideal lejana, sino a través de una forma concreta y un mismo ‘acontecimiento’ <sup>1257</sup>. Porque en resumidas cuentas “*nada puede presentarse como origen de Dios fuera de Dios mismo. Ni el ser. Ni la nada. Dios es origen de sí mismo*” <sup>1258</sup>.

La vuelta de Jünger hacia la cristología como vía para salvar la heterogeneidad de Dios y el hombre, y así referirse a Dios como un Dios que *habla*, que se comunica, conlleva asumir la

---

<sup>1251</sup> *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Sibeck), 1977, p. 386.

<sup>1252</sup> *Ibid.*, p. 391. La alusión a E. Przywara parece más que posible.

<sup>1253</sup> *Ibid.*, pp. 391-393.

<sup>1254</sup> *Ibid.*, p. 394 (seguimos aquí la versión castellana: *Dios como el misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984, p. 372).

<sup>1255</sup> *Ibid.*, pp. 400-401.

<sup>1256</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>1257</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>1258</sup> *Ibid.*, p. 522 (trad. cast. cit.: p. 484).

Revelación como punto de partida <sup>1259</sup>. Una concepción que nace del recelo hacia la posibilidad de esgrimir un discurso estrictamente filosófico (humano) sobre Dios y que hace que la analogía sólo sea posible porque Dios así lo permite <sup>1260</sup>. Sin embargo, como bien advierte G. Lafont, “*la ontoteología es en realidad una forma de discurso que puede conservar su carácter cambiando de ‘matriz’; lo mismo que funciona con la matriz ser, puede funcionar también con las matrices historia, cruz, amor...*” <sup>1261</sup>, de modo que también una absolutización del lenguaje ‘divino’ puede comportar subsumir a Dios en *un* discurso. En efecto, cabe preguntar si la posibilidad de recibir, y sobre todo reconocer, una revelación de Dios como tal, no presupone compartir algo en sí con Dios. ¿O es que decir que es Dios el que se rebaja humanamente para darse a *comprender* no conlleva asumir que la forma ‘humanidad’ puede dar a conocer a Dios como es en sí? Podría ser, pues, que alguna suerte de *analogia entis* estuviera presupuesta e implícita en la afirmación de la *analogia fidei*.

Pero asimismo parece que también el espíritu de la *analogia fidei* podría hallarse presente en el desarrollo de la *analogia entis*, porque si bien para Przywara toda analogía de atribución va reconducida a una inaferrable analogía fluctuante, a una *analogia proportionis* <sup>1262</sup>, la analogía de la semejanza abraza una terna de momentos que desemboca en una postrera afirmación atributiva de carácter ‘descendente’. Entiende Przywara que tras un primer momento en el que se da una analogía atributiva que se corrige, en un segundo momento, por una alteridad negativa, se lleva a cabo un tercer episodio también de carácter atributivo, aunque descendente: de parte del *Deus semper maior* viene atribuido a la criatura su ámbito de servicio, entendido éste como positividad activa <sup>1263</sup>; es decir, “*el ‘anhelo’ (en la analogia attributionis ascendente) deviene ‘éxtasis deslumbrante’ (en la analogia proportionis) para luego “devenir ‘servicio’ (en la analogia attributionis descendente)”*” <sup>1264</sup>.

D) En todo caso, y con esto finalizamos, vimos en el primer capítulo que la posibilidad de hacer Metafísica debe lidiar en primer lugar con las voces que la acusan de racionalismo anacrónico. En este sentido, podría ser que ‘la’ posmodernidad fuera un grito radical de protesta contra toda racionalización y sumisión a la ‘univocidad’ de la experiencia vital. De

<sup>1259</sup> REMY, G., “L’analogie selon E. Jünger. Remarques critiques. L’enjeu d’un débat”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses*, 66 (1986), pp. 151-153.

<sup>1260</sup> *Ibid.*, pp. 169-171.

<sup>1261</sup> *Dieu, le temps et l’être*, Paris, Ed. du Cerf, 1986, pp. 294-295 (trad. cast. cit.: *Dios, el tiempo y el ser*, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 294).

<sup>1262</sup> *Analogia entis*, op. cit., p. 135.

<sup>1263</sup> *Ibid.*, pp. 139-140.

<sup>1264</sup> “‘Sehnsucht’ (in der ansteigenden analogia attributionis) wird ‘blendende Entrückung’ (in der analogia proportionis), um ‘Dienst’ zu werden (in der absteigenden analogia attributionis)” (*Ibid.*, p. 140).

ser así, su razón de ser no sería otra que la de salvaguardar el valor último de la libertad, que es a lo que tiende en última instancia la analogía <sup>1265</sup>, pues el principio primero, el ser, no es algo que quede a la disposición de una regulación cognitivo-especulativa <sup>1266</sup>. El ser es mucho más que lo humano, por eso tampoco es reducible a una simple praxis, ya que si bien el ser es acto, es acto *fundacional*, y por lo tanto, *diferencia* ontológica. En otras palabras, ‘creación’ entendida como ‘donación’ <sup>1267</sup>.

Si la posmodernidad (si es que existe como tal, es decir, como ‘la’ posmodernidad) afirma la diferencia como punto de partida probablemente lo haga porque busca mantener intacta la *sacralidad* de la concreción de cada cosa, es decir, su irreductibilidad. Es evidente, reiteramos, que la diferencia sólo es posible presuponiendo una cierta identidad en la cual diferenciarse <sup>1268</sup>. Pero esa identidad debería entenderse como una metáfora, como una predicación ‘juguetona’ hecha desde el lenguaje <sup>1269</sup> que tienda a una unidad formal que no ahogue nunca la actualidad diferencial de cada ser, es decir, de cada realidad. De esta manera, si bien la diferencia no es concebible sin una identidad que la atraviese, tampoco es afirmable una identidad absoluta del ser <sup>1270</sup> que subsuma en una jerarquía los seres ‘inferiores’ o derivados.

Si de algo podemos estar seguros es de la necesidad de ser siempre cautos. Es probable que la pregunta por el ser desemboque siempre en el reconocimiento de nuestra incapacidad para aclarar ‘de una vez por todas’ su misteriosa efectividad, por eso dijimos que el excursus aquí esbozado no buscaba en ningún caso agotar las posibilidades de un pensamiento metafísico sobre la *realitas*. Ni tan siquiera lo podría pretender. Si acaso pretende mostrar *una* senda repleta de cuestiones que, como todo filosofar, no está exenta de severas complejidades, para aventurarse en la inextinguible tarea de pensar lo real más allá de toda sistemática y corsé prefigurados. Un camino que nace, sin duda, del estudio de una de las más importantes y rigurosas propuestas metafísicas de la filosofía española contemporánea y que recoge, o así lo espera, aquello más preciado que nos lega: no cejar en la búsqueda. “*Caminante no hay camino...*”.

---

<sup>1265</sup> GILBERT, P., “La postmodernità e l’analogia”, a *Provocazioni del pensiero post-moderno* (ed. MARCOLUNGO, F.L.), Turín, Ed. Rosenberg & Sellier, 2000, p. 103.

<sup>1266</sup> *Ibíd.*, p. 102.

<sup>1267</sup> Sugerente es la conclusión de Edith STEIN cuando se refiere al silencio heideggeriano sobre el origen de ser del hombre. Por más que se la relegue o se la considere insensata, “*no queda eliminada la cuestión del origen*”; antes bien se “*exige un ser fundado en sí y que sea fundamento de éste y, a la vez, sin fundamento; exige a alguien que arroje lo ‘arrojado’*”. Así se revela el ‘ser arrojado’ como ser creado” Cf. *Endliches...*, op. cit., p. 52 nota 40 (trad. cast. cit.: p. 71 nota 40).

<sup>1268</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, X, 3.

<sup>1269</sup> MELCHIORRE, V., “La differenza e l’origine: alle sorgenti dell’analogia”, en *La differenza e l’origine* (ed. MELCHIORRE, V.), Milán, Vita e Pensiero, 1987, pp. 7-9.

<sup>1270</sup> *Ibíd.*, pp. 12-18.









## **BIBLIOGRAFIA**



## 1) JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA

### A- LIBROS DE JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA

**A-1.** *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma, Analecta Gregoriana (B.92), 1958.

**A-2.** *Hacia el verdadero cristianismo. Curso universitario de teología I*, Madrid, Razón y Fe, 1966 (2ª edición revisada, 1968; 3ª edición, 1972).

**A-3.** *La audacia de creer. Curso universitario de teología II*, Madrid, Razón y Fe, 1969 (2ª edición, 1971).

**A-4.** *Metafísica Fundamental*, Madrid, Revista de Occidente, 1969 (2ª edición corregida y aumentada: Madrid, Cristiandad, 1983).

**A-5.** *Metafísica Trascendental*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

**A-6.** *¿Cristianos hoy?*, Madrid-Salamanca, Anaya, 1971 [reedición corregida y ampliada bajo el título *¿Cristianos hoy? Diagnóstico y perspectivas de una crisis*, Madrid, Cristiandad, 1976 (2ª edición, 1979)].

**A-7.** *Metafísica Religiosa*, en la obra conjunta con Juan MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 277-496.

**A-8.** *La filosofía en una universidad eclesiástica. Lección inaugural del curso 1973-1974*, Madrid, UPCO, 1973.

**A-9.** *Condiciones del encuentro auténtico del creyente actual con Jesucristo*, Madrid, Cátedra de Teología Contemporánea Chaminade/Fundación Santa María, 1982.

**A-10.** *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983.

**A-11.** *La entraña humanista del Cristianismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1984 [2ª edición, Estella, Verbo Divino, 1987 (3ª edición, *Ibíd.*, 1988)].

**A-12.** *Razón y Dios*, Madrid, Cátedra de Teología Contemporánea Chaminade/ Fundación Santa María, 1985.

**A-13.** *Lenguaje sobre Dios*, Madrid, Cátedra de Teología Contemporánea Chaminade/ Fundación Santa María, 1985.

**A-14.** *Raíces culturales de la increencia. Cuadernos Fe y Secularidad núm. 1*, Madrid/Santander, Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1988.

**A-15.** *Aproximación al misterio cristiano. Cuadernos Fe y Secularidad núm. 11*, Madrid/Santander, Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1990.

**A-16.** *¿Qué aporta el Cristianismo a la ética?*, Madrid, Cátedra de Teología Contemporánea Chaminade/Fundación Santa María, 1991.

**A-17.** *Materiales para una filosofía de la religión* (coordinación compartida con José M. MARDONES), Barcelona, CSIC/Anthropos:

- *Volumen 1. Cuestiones epistemológicas*, 1992.

- *Volumen 2. La tradición analítica*, 1992.

- *Volumen 3. Estudiar la Religión*, 1993.

**A-18.** “Estudio Preliminar”, en I. KANT, *La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología*, Madrid, Debate/CSIC, Clásicos del pensamiento, 1992.

**A-19.** Editor de *Religión (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 3)*, Madrid, Trotta/CSIC, 1993.

**A-20.** Edición, estudio preliminar y complementos de I. KANT, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (La disertación de 1770)*, Madrid, CSIC “Clásicos del Pensamiento”, 1996.

**A-21.** *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007.

## **B- ARTICULOS Y RESCENSIONES DE JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA**

**B-1.** “Implicaciones metafísicas de la afirmación humana”, *Convivium*, 8 (1959), pp. 5-20.

**B-2.** “Lonergan, B.: *Insight: a study of human understanding*”, *Pensamiento*, vol. 15 (1959), pp. 624-627.

**B-3.** “Analogía del ser’ y dialéctica en la afirmación humana de Dios”, *Pensamiento*, vol. 16 (1960), pp. 143-174.

**B-4.** “Lotz, J. B.: *Das Urteil und das Sein*”, *Pensamiento*, vol. 16 (1960), pp. 103-107.

**B-5.** “La noción metafísica de libertad en la tradición cristiana”, *Pensamiento*, vol. 17 (1961), pp. 523-531.

**B-6.** “La noción tomista de ser como ‘acto intensivo’”, *Pensamiento*, vol. 18 (1962), pp. 63-76.

**B-7.** “Tradición y modernidad en la síntesis metafísica de Santo Tomás”, *Razón y Fe*, 167 (1963), pp. 493-504.

**B-8.** “Argumento ontológico’ y Metafísica de lo Absoluto”, *Pensamiento*, vol. 19 (1963), pp. 301-332.

**B-9.** “El hombre como centro de la Metafísica postcrítica”, *Razón y Fe*, 169 (1964), pp. 117-130.

**B-10.** “Panorama del problema de Dios en la filosofía contemporánea”, *Revista de filosofía* (1966), pp. 205-220.

**B-11.** “Algunos aspectos actuales del problema de Dios”, *Pensamiento*, vol. 23 (1967), pp. 195-210.

**B-12.** “La tradicional preeminencia metafísica del ‘ser’, vista desde una filosofía del lenguaje de base actual”, *Man and World*, 4 (1968), pp. 618-625.

**B-13.** “Metafísica en el horizonte actual de las Ciencias del Hombre”, *Pensamiento*, vol. 29 (1973), pp. 331-346.

**B-14.** “Fe racional y existencia de Dios”, *Revista Española de Filosofía* (1981), pp. 179-195.

- B-15.** “Conciencia moral absoluta y afirmación de Dios”, en *Scriptorium Victoriense*, XXVIII (*In memoriam: José Manzanera Mz. de Marañón*) (1981), pp. 418-434.
- B-16.** “Creer o no creer en el hombre, ¿no es esta la cuestión?”, *Razón y Fe*, 206 (1982) pp. 269-281.
- B-17.** “Raíces culturales de la increencia, I: La mentalidad empirista”, *Razón y Fe*, 209 (1984), pp. 273-285.
- B-18.** “Raíces culturales de la increencia, II: Vaivenes de la sensibilidad humanista”, *Ibíd.*, pp. 401-415.
- B-19.** “Raíces culturales de la increencia, III: Pragmatismo e indiferencia”, *Razón y Fe*, 210 (1985), pp. 17-29.
- B-20.** “Pensamiento y religión ante el nuevo siglo”, *Memoria Académica del Instituto Fe y Secularidad*, (1984), pp. 26-33.
- B-21.** “La lección de un agnóstico: Enrique Tierno Galván”, *Sal Terrae*, (1986), pp. 195-203.
- B-22.** “Filosofía y religión: ¿puede la razón decirnos algo sobre Dios?”, *Lumen*, 38 (1989), pp. 97-145 (exposición y debate con José M. Aguirre, J. A. Artamendi y A. Ortiz-Osés).
- B-23.** “Sobre el método de la Antropología filosófica” en ‘Fides quae per caritatem operatur. Homenaje a Juan Alfaro en su 75 cumpleaños’, *Estudios eclesiósticos*, 64 (1989), pp. 173-192.
- B-24.** “Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual”, *Isegoría*, 1 (1990), pp. 104-130.
- B-25.** “Metafísica y cristianismo”, *El Ciervo*, 530 (1995), pp. 6-7.
- B-26.** “La religión como universo simbólico”, *Revista de filosofía ULA México*, 29 (1996), pp. 62-87.
- B-27.** “Filosofía de la Religión”, *Boletín informativo de la Fundación Juan March*, 270 (1997), pp. 3-12.



- B-28.** “Antropología filosófica radical”, *Razón y Fe*, 237 (1998), pp. 437-438.
- B-29.** “Religión y Filosofía”, *Aldebarán*, 10 (1998), pp. 9-11.
- B-30.** “La ‘agnosía’ del creyente”, *Arbor*, CLXXI (2002), pp. 833-839.
- B-31.** “Dignidad humana y fe en Dios”, *Iglesia Viva*, 211 (2002), pp. 93-99.
- B-32.** “Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana”, *Isegoría*, 30 (2004), pp. 41-53.

### **C- OBRAS COLECTIVAS DE JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA**

- C-1.** “La inmanencia de la absoluta trascendencia”, en *De Deo apud Sanctum Thomam et in Philosophia moderna* (VI Cong. Internacional), Roma, Officium libri cath., 1965, vol.1, pp. 273-277.
- C-2.** “Ateísmo existencialista”, en *El ateísmo moderno*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1967, pp. 59-94.
- C-3.** “El Dios de la fe cristiana”, en *Dios-Ateísmo (3ª semana de Teología de la Universidad de Deusto)*, Bilbao, Mensajero, 1968, pp. 495-521.
- C-4.** “Concepto de Dios en un mundo secularizado”, en *El hombre al encuentro de Dios*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1970, pp. 181-211.
- C-5.** “‘Ser’ como interpretación de la realidad”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Moneda y Crédito, 1970, pp. 691-711.
- C-6.** “Personalismo y autorresponsabilidad”, en *Antropología y Vocación*, Madrid, Confer, 1971, pp. 35-51.
- C-7.** “El logos interno de la afirmación cristiana del Amor Originario”, en *Convicción de fe y crítica racional*, Instituto Fe y Secularidad, Salamanca, Sígueme, 1973, pp. 369-391 y también pp. 393-401 (“Debate”).

- C-8.** “La teología criticada desde la filosofía del lenguaje”, en *Ciencia y Humanismo (1ª reunión interdisciplinar de jesuitas españoles)*, Madrid, UPCO, 1975, pp. 231-254.
- C-9.** “Creer ‘después de Auschwitz’”, en *Jesucristo en la historia y en la fe*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 80-85.
- C-10.** “Lenguaje, símbolo y verdad”, en VV. AA., *Simbolismo, sentido y realidad*, Madrid, CSIC, 1979, pp. 119-139.
- C-11.** “El ‘Principio y fundamento’ y el tema de la Trascendencia”, en *Curso de aportaciones sobre el Principio y Fundamento*, Madrid, Secretariado de Ejercicios, 1980, pp. 17-31.
- C-12.** “Fe religiosa y filosofía”, en *Papeles del seminario ‘Racionalidad científica y convicción creyente’*, Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1980, pp. 131-143.
- C-13.** “Filosofía de la Religión”, en REYES, R. (ed.), *Terminología científico-social. Aproximaciones críticas*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 868-871.
- C-14.** “Conciencia crítica moderna y autocrítica cristiana”, en *Desafíos cristianos*, Salamanca, Ed. Lóguez, 1988, pp. 265-273.
- C-15.** “Contextos actuales para la cuestión de Dios”, en VV. AA., *Dios como problema en la cultura contemporánea*, Bilbao, Ega, 1989, pp. 123-152.
- C-16.** “Notas en torno al pensamiento personalista”, en AGUIRRE, J. M., e INSAUSTI, X. (eds.), *Pensamiento crítico, ética y Absoluto. Homenaje a José Manzanera (1928-1978)*, Vitoria, Eset, 1990, pp. 273-290.
- C-17.** “Sobre la significatividad de Dios en teología filosófica”, en GÓMEZ CAFFARENA, J., y MARDONES, J. M. (coordinadores), *Materiales para una filosofía de la religión. Vol. II, La tradición analítica* (op. cit., A-17 de este elenco), pp. 107-133.
- C-18.** “Ateísmo”, en FLORISTÁN, C., y TAMAYO, J. J. (eds.), *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 65-79.
- C-19.** “Lenguaje religioso”, *Ibíd.*, pp. 682-690.
- C-20.** “Trascendencia/Inmanencia”, *Ibíd.*, pp. 1404-1416.

**C-21.** “La nueva racionalidad teológica. Réplica” (a Olegario González de Cardedal), en *La fe interpelada*, UPSA-UPCO, Colegio Español de Roma, 1993, pp. 335-339.

**C-22.** “Dios en la filosofía de la religión”, en MARTÍN VELASCO, J., SAVATER, F. y GÓMEZ CAFFARENA, J., *Interrogante: Dios. Cuadernos Fe y Secularidad núm. 35/36*, Santander/Madrid, Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1996, pp. 59-85.

**C-23.** “Reflexiones sobre el primado de la razón práctica”, en CARVAJAL, J. (ed.), *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Cuenca, Ed. Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp. 15-28.

**C-24.** “Todavía un retorno más a *Honest to God*”, en QUINZÁ LLEÓ, X. y ALEMANY, J. J. (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S.J.*, Madrid, UPCO, 1999, pp. 223-236.

**C-25.** “Una interpretación filosófica de la religión”, en VV. AA., *Pensar la Religión (Cuaderno del VI Seminario Público)*, Madrid, Cuadernos del Seminario Público de la Fundación J. March, 2000, pp. 19-40.

**C-26.** “Filosofía de la religión”, en MUGUERZA, J., CEREZO, P. (eds.), *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 337-346.

**C-27.** “Actitud ética y fe en Dios”, en ÁVILA, A. (ed.), *Nostalgia de Infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios. Homenaje a Juan Martín Velasco*, Estella, ed. Verbo Divino, 2005, pp. 213-227.

## **D- OTROS ESCRITOS DE JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA**

**D-1.** “Presentación”, en *Materiales para una filosofía de la religión. Vol 1. Cuestiones epistemológicas*, op. cit. (A-17 de este elenco), pp. 7-9.

**D-2.** “Presentación”, en *Materiales para una filosofía de la religión. Vol 2. La tradición analítica*, op. cit. (A-17 de este elenco), pp. 7-8.

**D-3.** “Introducción”, en *Religión (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 3)*, op. cit. (A-19 de este elenco), pp. 13-23.

D-4. “Epílogo”, en EGIDO, J., *Fe e Ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, Madrid, UPCO, 1999, pp. 515-520.

## E- ESCRITOS SOBRE J. GÓMEZ CAFFARENA

BOSCH, J., “Gómez Caffarena, José”, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, pp. 423-428.

DÍAZ, Carlos, “Gómez Caffarena ante la Metafísica (curso de filosofía personalista)”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 6 (1971), pp. 111-118.

DOMÍNGUEZ, J., “Hacia una fe lúcida. Entrevista con J. Gómez Caffarena”, *Misión Abierta*, (1994), pp. 22-25.

EGIDO SERRANO, J., *Fe e Ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, Madrid, UPCO, 1999.

EGIDO SERRANO, J., “Tradición metafísica y criticismo ilustrado. La filosofía de José Gómez Caffarena”, *Miscelánea Comillas*, 55 (1997), pp. 489-508.

FINANCE, J. DE, “Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante”, *Gregorianum*, 40 (1959), pp. 559-562.

FRAIJÓ, M. “El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión”, *Sal Terrae. Revista de teología pastoral*, (2009), pp. 245-248.

FRAIJÓ, M. y MASIÁ, J. (eds), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al Profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, UPCO, 1995.

GÓMEZ, C., “José Gómez Caffarena: una filosofía de la religión”, *Isegoría*, 39 (2008), pp. 359-365.

GÓMEZ SÁNCHEZ, C., “Por una fe religiosa razonable (entrevista a José Gómez Caffarena)”, *Iglesia Viva*, 192 (1997), pp. 119-131.

MANZANA MARTÍNEZ DE MARAÑÓN, J., “Una metafísica del sentido (reflexiones sobre la obra metafísica de José Gómez Caffarena)”, *Pensamiento*, vol. 32 (1976), pp. 181-204.

MASIÁ, J., “El Enigma y el Misterio”, *Pensamiento*, vol. 64 (2008), pp. 368-369.

MONSERRAT, Javier, “El problema metodológico en la actual filosofía Escolástica”, en *Existencia, Mundanidad, Cristianismo. Introducción filosófico-antropológica a la teología fundamental*, Madrid, CSIC, 1974, pp. 257-262 y pp. 277-278.

QUINTANILLA, M. A., “Sobre ‘La metafísica en el horizonte actual de las ciencias del hombre’ de J. Gómez Caffarena”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, I (1974), pp. 185-192.

SANCHEZ CARAZO, José I., “Una invitación a creer: Reflexión desde la obra de José Gómez Caffarena”, *Mayéutica*, 74 (2006), pp. 321-391.

TORRES QUEIRUGA, A., “Un coraje inactual: Dios en perspectiva metafísica”, *Miscelánea Comillas*, 62 (1975), pp. 99-107.

- La bibliografía aquí citada es necesariamente selectiva. Puede hallarse un completo elenco de la obra de José Gómez Caffarena en la tesis doctoral de José EGIDO titulada *Fe e Ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, (pp. 521-535), además de otras referencias de escritos sobre el propio Gómez Caffarena (pp. 536-537). De hecho, el formato de nuestra bibliografía sigue el de Egido.

## **2) BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA**

### **a) (Neo)tomismo trascendental**

ALEU, José, *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*, Barcelona, Herder, 1970.

BRUGGER, Walter, *Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie*, München, Johannes Berchmans Verlag, 1984.

CASULA, Mario, *Maréchal e Kant*, Roma, Bocca, 1955.

COLOMER, Eusebi, “La nueva metafísica del conocimiento y de la acción”, *Pensamiento*, vol. 15 (1959).

CORETH, E., NEIDL, W. y PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo 1, Nuevos enfoques en el siglo XIX*, Madrid, Encuentro, 1993.

CORETH E., NEIDL, W. y PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo 2, Vuelta a la herencia escolástica*, Madrid, Encuentro, 1994.

CORETH, Emerich, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart, Kohlhammer, 2001.  
(trad. cast. cit.: *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2006).

CORETH, Emerich, *Gottesfrage heute*, Münster, Butzon & Bercker, 1969.

CORETH, Emerich, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg im B., Herder, 1969.

CORETH, Emerich, *Grundriss der Metaphysik*, Innsbruck, Tyrolia, 1994.

CORETH, Emerich, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1961.  
(trad. cast. cit.: *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Barcelona, Ed. Ariel, 1964<sup>2</sup>).

CORETH, Emerich, *Was ist der mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1973.

CORETH, Emerich (ed.), *Metaphysik in Un-metaphysischer Zeit*, Düsseldorf, Patmos, 1989.

CRUZ, Roberto, *El Hombre pregunta: hacia una antropología metafísica*, México D. F., Universidad Iberoamericana, 1994.

DALLEUR, Philippe, *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*, Roma, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis Facultas Philosophiae, 1997.

DARÓS, William R., “Lo a-priori en la teoría tomista del conocimiento según J. Maréchal”, *Pensamiento*, vol. 36 (1980).

DEFEVER, J., *La preuve réelle de Dieu. Etude critique*, Bruxelles/Paris, L'Édition Universelle/Desclée de B., 1953.

DIRVEN, Édouard, *De la forme à l'acte: essai sur le thomisme de Joseph Maréchal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

FABRO, Cornelio, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milán, Rusconi, 1974.

GILBERT, Paul, “Maréchal, Lonergan et le désir de connaître”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 63 (2007).

GILBERT, Paul (ed.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles, Ed. Lessius, 2000.

GILSON, Étienne, *Le réalisme méthodique*, Paris, Pierre Tequi, 1935.

GILSON, Étienne, *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Paris, Vrin, 1986<sup>2</sup>.

HAYA SEGOVIA, Fernando, *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, EUNSA, 1992.

HAYEN, André, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Paris/Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1954<sup>2</sup>.

HOLZ, Harald, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1966.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1998.  
[trad. cast. cit.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2000 (17<sup>a</sup> ed.)].

KANT, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, ed. K. Vorländer, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1920.  
(trad. cast. cit.: *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999).

LIVERZIANI, Filippo, *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*, Roma, Liber, 1974.

LOTZ, Johannes B., *Das Urteil und das Sein*, Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1957.

LOTZ, Johannes B., *Der Mensch im Sein*, Freiburg im B., Herder, 1967.

LOTZ, Johannes B., *Hacia una aclaración de la experiencia religiosa*, Santander, Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, 1962.

LOTZ, Johannes B., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin: Mensch-Zeit-Sein*, Pfullingen, Neske, 1975.

LOTZ, Johannes B., *Transzendente Erfahrung*, Freiburg im B., Herder, 1978.  
(trad. cast. cit.: *La experiencia trascendental*, Madrid, B. A. C., 1982).

LOTZ, Johannes B., *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Frankfurt, Josef Knecht, 1990.

LOTZ, Johannes B., “Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers”, *Scholastik*, 15 (1940).

LOTZ, Johannes B., “Joseph Maréchal (1878-1944)”, en CORETH, E., NEIDL, W. y PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 2. Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz, V. Styria, 1988.

LOTZ, Johannes B., “Zur Frage nach Gott in der Seinsphilosophie nach Martin Heidegger”, *Stimmen der Zeit*, 204 (1986).

MARASSI, Massimo, *Metafisica e metodo trascendentale. Johannes B. Lotz e la struttura dell'esperienza*, Milán, Ed. Vita e Pensiero, 2004.

MARECHAL, Joseph, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance (5 cahiers)*, Paris/Bruxelles, Desclée de Brouwer / Edition Universelle, 1942-1949.  
(trad. cast. cit.: *El punto de partida de la metafísica (5 vols.)*, Madrid, Gredos, 1957-1959).

MARECHAL, Joseph, *Mélanges Joseph Maréchal [2 vol] I: Oeuvres, II: Hommages*, Bruxelles/Paris, L'édition Universelle/ Desclée de Brouwer, 1950.



MARECHAL, Joseph, "A propos du 'Point de départ de la métaphysique'", *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 41 (1938).

MARECHAL, Joseph, "Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective", *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 29 (1927).

MARTÍN GARCÍA-ALÓS, José L., *El 'Existencial Sobrenatural': clave interpretativa de la antropoteología de Karl Rahner*, Barcelona, Santandreu Editor, 1993.

MARTÍNEZ PORCELL, Joan, "El Neotomismo", *Comprendre*, IV/2 (2002).

MELCHIORRE, V. (ed.), *Studi di filosofia trascendentale*, Milán, Vita e Pensiero, 1993.

MORETTO, Daniele, *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero: la questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal*, Roma/Milán, Pontificio Seminario Lombardo/Glossa, 2001.

MUCK, Otto, *Die Transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck, Felizian Rauch, 1964.

MUCK, Otto, "Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60 (2004).

PARK, Luis Byoung Jung, *Anthropologie und Ontologie. Ontologische Grundlegung der transzendental-anthropologischen Philosophie bei Emerich Coreth*, Roma, Editrice Pontificia Gregoriana, 1999.

PENZO, Giorgio, "Johannes B. Lotz, filosofo e teologo della esistenza", en LOTZ, J. B., *Dall' essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Brescia, Ed. Queriniana, 1993.

PRZYWARA, Erich, "Kantischer und thomistischer Apriorismus", *Philosophisches Jahrbuch*, 42 (1929).

RAHNER, Karl, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Sämtliche Werke, Band 2*, Freiburg im B./Sulthurn-Düsseldorf, Herder/Benziger, 1996. (trad. cast. cit.: *Espíritu en el mundo*, Barcelona, Herder, 1963).

RAHNER, Karl, *Gotteserfahrung heute*, Freiburg im B., Herder, 2009.

RAHNER, Karl, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Sämtliche Werke, Band 26*, Freiburg im B./Zürich-Düsseldorf, Herder/Benziger, 1999.  
(trad. cast. cit.: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder, 1999).

RAHNER, Karl, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Sämtliche Werke, Band 4*, Freiburg im B./Solothurn-Düsseldorf, Herder/Benziger, 1997.  
(trad. cast. cit.: *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 1967).

RAHNER, Karl, *Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen*, Freiburg im B., Herder, 2006 (2004').  
(trad. cast. cit.: *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, Barcelona, Herder, 2005).

RAHNER, Karl, "Frömmigkeit früher und heute", en *Schriften zur Theologie. Band VII*, Einsiedeln, Benzinger, 1966.

RUÍZ DE SANTIAGO, Jaime, "La experiencia trascendental en la obra de Johannes B. Lotz", *Revista de Filosofía ULA*, 53 (1985).

SALVATIERRA, Ángel María, "Último principio metafísico de la prueba de Dios según Emérico Coreth SJ", *Scriptorium Victoriense*, XV (1968).

SGUEGLIA, Giuseppina, *Il tentativo di J. Maréchal di conciliare la metafisica tomista con la filosofia trascendentale di Kant*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2008.

URDÁNOZ, Teófilo, *Historia de la Filosofía. Vol. VIII: Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana*, Madrid, B. A. C., 1998<sup>2</sup>, pp. 416-514.

VERTIN, Michael, "The finality of human spirit: from Maréchal to Lonergan", *Lonergan Workshop*, 19 (2006).

## **b) Metafísica y Fenomenología (miscelánea)**

AUDI, Paul, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

BEIERWALTES, Werner, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, V. Klostermann Verlag, 1980.

CALDARONE, Rosaria, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, Pisa, Edizioni ETS, 2007.

COURTINE, Jean-François, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005.

DE VRIES, Joseph, “Das ‘esse commune’ bei Thomas von Aquin”, *Scholastik*, 39 (1964).

FABRO, Cornelio, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967.

FABRO, Cornelio, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, Società Editrice Internazionale, 1960.

GILBERT, Paul, *La patience d'être. Métaphysique*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996.

GILBERT, Paul, *La simplicité du principe. Prolégomènes à la métaphysique*, Namur, Culture et Vérité, 1994.

GILBERT, Paul, “El don, ¿con o sin donador?”, *Revista de Filosofía ULA*, 117 (2006).

GILBERT, Paul, “L'acte d'être: un don”, *Science et Esprit*, XLI/3 (1989).  
[trad. cast. cit.: “El acto de ser: un don”, *Revista de Filosofía ULA*, 67 (1990)].

GILSON, Étienne, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, Vrin, 1983.

GILSON, Étienne, *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989 (6 ed. rev.).

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ángel, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid, CSIC, 1945.

GONZÁLEZ, Ángel L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1995<sup>2</sup>.

HENRY, Michel, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

- HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2003 <sup>3</sup>.
- HENRY, Michel, *Phénoménologie de la Vie II. De la subjectivité*, Paris, PUF, 2003.
- JASPERS, Karl, *Der philosophische Glaube*, München, Fischer Bücherei, 1958.
- JASPERS, Karl, *Philosophie III. Metaphysik*, Berlin-Heidelberg-N.York, Springer, 1973 (4a ed.).
- JÜNGEL, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Sibeck), 1977.
- MARION, Jean-Luc, *Acerca de la donación*, Buenos Aires, José Baudino/USAM, 2005.
- MARION, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991 <sup>2</sup>.
- MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, Paris, PUF, 2005 <sup>3</sup>.
- MELCHIORRE, Virgilio, “La differenza e l'origine: alle sorgenti dell'analogia”, en *La differenza e l'origine* (ed. MELCHIORRE, V.), Milán, Vita e Pensiero, 1987.
- MELCHIORRE, Virgilio, “Proporzione e proporzionalità in Tommaso d'Aquino”, en *La via analogica* (ed. MELCHIORRE, V.), Milán, Vita e Pensiero, 1996.
- MONTAGNES, Bernard, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2008 <sup>2</sup> (1963<sup>1</sup>).
- MUGA, J., *El Dios de Jaspers*, Madrid, Razón y Fe, 1966.
- MURALT, André de, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale: analogie, causalité, participation*, Paris, Vrin, 1995.
- PRZYWARA, Erich, *Schriften. Band III: Analogia Entis. Metaphysik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962.
- REMY, G., “L'analogie selon E. Jünger. Remarques critiques. L'enjeu d'un débat”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 66 (1986).

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. Seuil, 1990.

RIGOBELLO, Armando, *L'estranietà interiore*, Roma, Studium, 2001.

STEIN, Edith, *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg im B., Herder, 1950.  
(trad. cast. cit.: *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, México, F. C. E, 1996).

TERÁN DUTARI, Julio, *Christentum und Metaphysik: das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras*, München, Berchmanskolleg, 1973.

VAN STEENBERGHEN, Fernand, *Dieu caché*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1966.

VAN STEENBERGHEN, Fernand, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980.

VV. AA., *Les Études Philosophiques*, 3/4. 'L'analogie' (1989).

VV. AA., *Revue Thomiste*, 95/1. 'Saint Thomas et l'Onto-Théologie: Actes du Colloque à l'Institut Catholique de Toulouse les 3-4 juin 1994' (1995).

WELTE, Bernhard, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, en: *Symposion. Jahrbuch für Philosophie*, Bd. 2 (1949).

WIPPEL, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, Catholic Univ. of America Press, 2000.

### **3) BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA**

ABELLÁN, José L., *Historia crítica del pensamiento español (7 vols.)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1992.

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Las confesiones. Obras completas de San Agustín, II*, Madrid, B. A. C., 1998 (9ª ed.).
- ALCORTA, José Ignacio, *El ser. Pensar Trascendental*, Madrid, Ediciones Fax, 1961.
- ALFARO, Juan, *Cristología y Antropología*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1973.
- ALFARO, Juan, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1997.
- ÁLVAREZ GARCÍA, Antonio, *Las pruebas de la existencia de Dios en el 'Proslógio' de San Anselmo*, Almería, Universidad de Almería, 2001.
- ANTISERI, Darío, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid, Cristiandad, 1976.
- ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- ARIAS AZPIAZU, José María, *La certeza del Yo Dubitante en la filosofía prekantiana*, Madrid, Publ. Fund. Juan March, 1971.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Ed. Gredos (ed. trilingüe de García Yebra), 1982.
- ÁVILA, Antonio (ed.), *Nostalgia de Infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios. Homenaje a Juan Martín Velasco*, Estella, Verbo Divino, 2005.
- BALMES, Jaume, *El Criterio*, Barcelona, Ed. Balmes, 1996 (11a ed.).
- BASAVE, Agustín, *Filosofía del Hombre*, México, Espasa Calpe, 1963.
- BATAILLE, Georges, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1973.
- BENZO MESTRE, Miguel, *Sobre el sentido de la vida*, Madrid, B. A. C., 1986 (5ª ed.).
- BIVORT DE LA SAUDEÉ, Jacques (dir.), *Dios, el Hombre y el Cosmos*, Madrid, Guadarrama, 1959.
- BLUMENBERG, Hans, *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Ed. Herder, 2004.
- BOFILL, Jaume, *Obras Completas*, Barcelona, Ariel, 1967.
- BRENTANO, Franz, *Sobre la existencia de Dios*, Madrid, Rialp, 1979.
- BUBER, Martin, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, México, F. C. E., 1995<sup>2</sup>.
- CABADA CASTRO, Manuel, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid, B. A. C., 1999.

CABADA CASTRO, Manuel, *El Humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid, B. A. C., 1975.

CABADA CASTRO, Manuel, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Barcelona, Herder, 1994.

CABADA CASTRO, Manuel, “Frontera entre finitud e infinitud y acceso filosófico a la divinidad”, *Pensamiento*, vol. 60 (2004).

CABADA CASTRO, Manuel, “La interioridad básica humana como lugar de encuentro con la divinidad”, *Pensamiento*, vol. 59 (2003).

CABADA CASTRO, Manuel, “La vivencia previa del Absoluto como presupuesto del acceso teórico a Dios”, en VV. AA., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid, Cristiandad, 1975.

CABRIA, J. L. y SÁNCHEZ-GEY, J., *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 2002.

CANALS, Francisco, “Analogía y dialéctica”, *Convivium*, 24-25, (1967).

CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Madrid, F. C. E., 1997.

CASTAÑEDA, J. e INOUE, H. (eds.), *Ser Humano. Antropología filosófica en el encuentro Oriente-Occidente*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1984.

CASTELAO, Pedro F., *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.

CASTIÑEIRA, Àngel, *L'experiència de Déu en la postmodernitat*, Barcelona, Ed. Cruïlla, 1991.

CERCÓS SOTO, José, “El asunto del yo en la filosofía española del siglo XX (con algunas variaciones)”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXVII (2000).

COLOMER, Eusebi (dir.), *Ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona, Ed. Nova Terra, 1967.

COLOMER, Eusebi, *La qüestió de Déu en el pensament de Martin Heidegger*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya / Facultat Eclesiàstica de Filosofia de Catalunya, 1990.

COLL, Josep M., *Syntesis fidei. La teologia i la filosofia a la recerca de llur unitat*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1988.

CONILL, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

CORTINA, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, UPSA, 1981.

- DASTUR, Françoise, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve / Éditions Peeters, 2003.
- DAVIDSON, Donald, *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*, Madrid, Cátedra, 2003.
- DERRIDA, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- DESCARTES, René, *Oeuvres. Vol VI, Discours de la Méthode et Essais* (ed. ADAM, Ch. y TANNERY, P.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.
- DESCARTES, René, *Oeuvres. Vol. IX/1, Meditations* (ed. ADAM, Ch. y TANNERY, P.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.
- DÍAZ, Carlos, *El puesto del hombre en la filosofía contemporánea*, Madrid, Narcea, 1981.
- DIAZ, Carlos, *La persona como don*, Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 2001.
- DIAZ, Carlos, *Preguntarse por Dios es razonable*, Madrid, Ed. Encuentro, 1989.
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Creer después de Freud*, Madrid, Paulinas, 1992.
- DONDEYNE, Albert, *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, Madrid, Guadarrama, 1963.
- DOU, A (ed.), *Experiencia religiosa. Actas interdisciplinarias: Actas de las reuniones de la Asociación Interdisciplinar "José de Acosta", vol. XV*, Madrid, UPCO, 1989.
- DUPRÉ, Louis, *El simbolismo religioso*, Barcelona, Ed. Herder, 1999.
- EGIDO SERRANO, José, *¿Dios? Un asunto no resuelto*, Madrid, Ed. Acento, 2003.
- ESTRADA, Juan Antonio, *Dios en las tradiciones filosóficas. Vol 1. Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid, Trotta, 1994.
- ESTRADA, Juan Antonio, *Dios en las tradiciones filosóficas. Vol 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Madrid, Trotta, 1996.
- ESTRADA, Juan Antonio, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Trotta, 1997.
- ESTRADA, Juan Antonio, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta, 2001.
- FERRY, Luc, *El Hombre-Dios o El sentido de la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997.
- FERRY, Luc, *Qu'est-ce que l'homme?*, Paris, Odile Jacob, 2001.
- FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2002<sup>3</sup>.
- FINANCE, Joseph De, *Conocimiento del ser. Tratado de Ontología*, Madrid, Gredos, 1971.



- FONT, Pere Lluís (ed.), *Història del Pensament Cristià. Quaranta figures*, Barcelona, Proa, 2002.
- FORMENT, Eudald, *El problema de Dios en la metafísica*, Barcelona, PPU, 1986 <sup>2</sup>.
- FORMENT, Eudald, *Lecciones de Metafísica*, Madrid, Rialp, 1992.
- FOUCAULT, Michel, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-82*, Paris, Gallimard -Le Seuil, 2001.
- FRAIJÓ, Manuel, *A vueltas con la religión*, Estella, Verbo Divino, 1998.
- FRAIJÓ, Manuel, *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trotta, 2006<sup>2</sup>.
- FRAIJÓ, Manuel (ed.), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994.
- FRANK, Manfred, *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderna*, Barcelona, Ed. Herder, 1995.
- FRANKL, Víctor E., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Barcelona, Ed. Herder, 1994 <sup>3</sup>.
- FRANKL, Víctor E., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Ed. Herder, 2001 (21<sup>a</sup> ed.).
- FREUD, Sigmund, *Obras completas (3 vols.)*, ed. López-Ballesteros/Numhauser, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973 <sup>3</sup>.
- GABILONDO, Ángel, *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad*, Madrid, Trotta, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2000.
- GALINDO, José Antonio, *El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnosticista y el optimismo racionalista*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2001.
- GARCÍA ASTRADA, Arturo, *Existencia y culpa*, Buenos Aires, Ed. Troquel, 1966.
- GARCIA BACCA, Juan David, *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1982.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Ensayos sobre lo Absoluto*, Madrid, Caparrós Editores, 1993.
- GARCÍA-VALDECASAS, Miguel, *El Sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*, Pamplona, EUNSA, 2003.
- GEHLEN, Arnold, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1987.
- GEVAERT, Joseph, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976.

- GILSON, Étienne, *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951.
- GILSON, Étienne, *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA, 1985 <sup>2</sup>.
- GIRARDI, Giulio (dir.), *El ateísmo contemporáneo (5 vols.)*, Madrid, Cristiandad, 1971-1973.
- GONZÁLEZ ALVÁREZ, Ángel, *Tratado de Metafísica. Vol 1. Ontología*, Madrid, Gredos, 1967 <sup>2</sup>.
- GONZÁLEZ, Agustín, *Antropología filosófica: del 'subjectum' al sujeto*, Barcelona, Montesinos, 1988.
- GONZÁLEZ, Agustín, *La pregunta por el hombre*, Barcelona, PPU, 1993.
- GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *Dios: ¿Problema o Misterio?*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1995.
- GONZÁLEZ, Juliana y TRÍAS, Eugenio (eds.), *Cuestiones metafísicas*, Madrid, Trotta/CSIC, 2003.
- GROETHUYSEN, Bernhard, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1952.
- GRONDIN, Jean, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona, Ed. Herder, 2005.
- GUERRA GÓMEZ, Manuel, *Antropologías y teología: antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1976.
- HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Ed. Taurus, 1990.
- HAEFFNER, Gerd, *Antropología filosófica*, Barcelona, Ed. Herder, 1986.
- HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza Ed., 2000.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, Madrid, F. C. E., 2000.
- HEIDEGGER, Martin, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, F. C. E., 1993.
- HEIMSOETH, Heinz, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Ed., 1990.
- HELLÍN, José, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, Editora Nacional, 1947.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001.

- HORKHEIMER, M., *Historia, Metafísica y Escepticismo*, Madrid, Alianza Ed., 1982.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid, FCE., 1993.
- HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenología*, Madrid, F. C. E., 1985.
- JASPERS, Karl, *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, Gredos, 1968.
- JIMÉNEZ, Emiliano, *¿Quién soy yo? Preguntas sobre el sentido de la vida*, Madrid, Caparrós Editores, 1999.
- JONES, L.G. & FOWL, S.E. (eds.), *Rethinking Metaphysics*, Oxford, Blackwell Publishers, 1995.
- JULIA, Didier, *La Question de l'homme et le fondement de la philosophie (réflexion sur la philosophie pratique de Kant et la philosophie speculative de Fichte)*, Paris, Aubier, 1964.
- KANT, Immanuel, *Antropología*, Madrid, Alianza Ed., 2004.
- KANT, Immanuel, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, Barcelona, PPU, 1989.
- KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Ed., 1995.
- KENNY, Anthony, *La Metafísica de la mente. Filosofía, psicología, lingüística*, Barcelona, Paidós, 2000.
- KÜNG, Hans, *¿Existe Dios?*, Madrid, Cristiandad, 1980 (5ª ed.).
- LAFONT, Ghislant, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Ed. du Cerf, 1986.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro. Vol I. El otro como otro yo; Nosotros, tú y yo*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro. Vol. II. Otredad y proximidad*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- LAVELLE, Louis, *Introducción a la Ontología*, México, F. C. E., 1966<sup>2</sup>.
- LEVINAS, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1998.
- LIPOVETSKY, Gilles, *Les temps hypermodernes*, Paris, ed. Grasset, 2004.

- LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama (Compactos), 2003.
- LLANO, Alejandro, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona, EUNSA, 1973.
- LLANO, Alejandro, *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, EUNSA, 1997 <sup>2</sup>.
- LOWE, E. J., *The possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time*, Oxford, Oxford University Press, 2001 <sup>2</sup>.
- LYOTARD, Jean-F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.
- MACQUARRIE, John, *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976.
- MANZANA, José, “La vida de la razón y la afirmación de Dios”, en *Dios-Atéismo. III Semana de Teología de la Universidad de Deusto*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1968.
- MARCEL, Gabriel, *El misterio del ser*, Barcelona, EDHASA, 1971.
- MARCEL, Gabriel, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1958 (17ème ed.).
- MARCUSE, H., POPPER, K. y HORKHEIMER, M., *A la búsqueda de sentido*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1998 <sup>3</sup>.
- MARIAS, Julián, *Antropología metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- MARÍAS, Julián, *El tema del hombre*, Madrid, Espasa Calpe, 1996 (9ª ed.).
- MARITAIN, Jacques et Raïssa, *Court traité de l'existence et de l'existent*, en *Oeuvres complètes, vol. V*, Fribourg-Paris, Ed. Universitaires Fribourg (Suisse)/Ed. Saint-Paul, 1982.
- MARITAIN, Jacques et Raïssa, *Sept leçons sur l'Être et les Premiers Principes de la raison Spéculative*, en *Ibíd., vol. IX*, (1990).
- MARTÍN VELASCO, Juan, *El encuentro con Dios*, Madrid, Caparrós Eds., 1997 <sup>2</sup>.
- MARTÍN VELASCO, Juan, *Fenomenología de la religión*, en GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la Religión*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.
- MARTÍNEZ PORCELL, Joan, *Dios, persona y conocimiento. Cuestiones selectas de Metafísica*, Barcelona, Ed. Balmes, 2008.
- MARTÍNEZ PORCELL, Joan, *El començament de l'ésser i l'ésser del pensar*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1996.
- MARTÍNEZ PORCELL, Joan, *Metafísica de la persona*, Barcelona, PPU, 1992.

MARTÍNEZ SANTAMARTA, Ceferino, *El Hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca/Ediciones Universidad de Salamanca, 1981.

MÈLICH, Joan Carles, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 2000.

MEYER, Michael, *Por una historia de la ontología*, Barcelona, Idea Books, 2000.

MILLÁN PUELLES, Antonio, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967.

MONTERO, Fernando, *Mente y sentido interno en la Crítica de la Razón Pura*, Barcelona, Ed. Crítica, 1989.

MONTERO, Fernando, *Retorno a la Fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987.

MOUNIER, Emmanuel, *Le Personalisme*, Paris, PUF, 1951<sup>2</sup>.

MURALT, André de, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale: analogie, causalité, participation*, Paris, Vrin, 1995.

NEMO, Philippe, *Job et l'excès du mal*, Paris, Éditions Albin Michel, 2001.

OLASAGASTI, Manuel, *Estado de la cuestión de Dios*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.

ORTEGA Y GASSET, José, *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Ed. Alianza, 1999.

PANNENBERG, Wolfhart, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

PANNENBERG, Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2001.

PARDO, José Luis, *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Barcelona, Montesinos, 1989.

PEÑA, Lorenzo, *El ente y su ser*, León, Secretariado de Publicaciones, 1985.

PÉREZ DE LABORDA, Alfonso, *La razón y las razones. De la racionalidad científica a la racionalidad creyente*, Madrid, Tecnos, 1991.

PÉREZ DE LABORDA, Alfonso, *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica*, Madrid, Ed. Encuentro, 2000.

POLO, Leonardo, *El acceso al ser*, Pamplona, EUNSA, 2004<sup>2</sup>.

POLO, Leonardo, *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico n° 170, Pamplona, EUNSA, 2004.

- POLO, Leonardo, *La crítica kantiana del conocimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico n° 175, Pamplona, EUNSA, 2005.
- POLO, Leonardo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, EUNSA, 2001<sup>2</sup>.
- POLO, Leonardo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Madrid, Rialp, 1998<sup>3</sup>.
- PSEUDO DIONISIO, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, B. A. C., 1995.
- RENARD, Jean-Claude, *L'expérience intérieure de Georges Bataille ou la négation du Mystère*, Paris, Seuil, 1987.
- RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
- RIVERA DE VENTOSA, Enrique, *Unamuno y Dios*, Madrid, Ed. Encuentro, 1985.
- ROBINSON, John A.T, *Exploració a l'interior de Déu*, Barcelona, Ariel/Nopal, 1969.
- ROBINSON, John A.T., *Sincer envers Déu*, Barcelona, Ariel/Nopal, 1966.
- RODRÍGUEZ ROSADO, J. J., *La aventura de existir*, Pamplona, EUNSA, 1976.
- SÁDABA, Javier, *Lecciones de filosofía de la religión*, Barcelona, Mondadori, 1989.
- SAHAGÚN LUCAS, Juan de (dir.), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1994.
- SAN MARTÍN, Javier, *El Sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- SANFÉLIX VIDARTE, Vicente (ed.), *Las Identidades del sujeto*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
- SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, en *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, Barcelona, Alba Editorial, 2000.
- SCHELER, Max, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, La Pléyade Ed., 1974.
- SCHELER, Max, *Los ídolos del autoconocimiento*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2003.
- SCHELLING, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 2000.
- SCIACCA, Michele F., *Existencia de Dios y ateísmo*, Buenos Aires, Troquel, 1963.
- SÈVE, Bernard, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 2000<sup>2</sup>.

- SIEWERTH, Gustav, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959.
- SIEWERTH, Gustav, *Die Analogie des Seienden*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1965.
- SWINBURNE, Richard, *Is there a God?*, Oxford/N. York, Oxford U. Press, 1996.
- THIELICKE, Helmut, *Esencia del hombre: ensayo de antropología cristiana*, Barcelona, Ed. Herder, 1985.
- TILLICH, Paul, *El coraje de existir*, Barcelona, Estela, 1968.
- TILLICH, Paul, *Teología Sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1982<sup>3</sup>.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* (edición bilingüe, texto de la Edic. Leonina y versión castellana, PP. Dominicos, 16 vols.), Madrid, B.A.C., 1947-1960.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Estella, Verbo Divino, 2000<sup>2</sup>.
- TRESMONTANT, Claude, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris, Seuil, 1966.
- UNAMUNO, Miguel De, *La agonía del cristianismo*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1964<sup>2</sup>.
- UNAMUNO, Miguel De, *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1964.
- VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- VATTIMO, Gianni, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1989.
- VATTIMO, G., ROVATTI, P.A. (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988.
- VEGA, Amador (ed.), *El Déu de les religions, el Déu dels filòsofs*, Barcelona, Ed. Cruïlla, 1992.
- VERNEAUX, Roger, *Crítica de la 'Crítica de la Razón Pura'*, Madrid, Rialp, 1978.
- VILANOVA, Evangelista, *Història de la teologia cristiana (3 vols.)*, Barcelona, Facultat de Teologia de Barcelona/Ed. Herder, 1984-1989.
- VILLALBA SÁNCHEZ, Teresa, *La Eternidad del sujeto: crítica del postestructuralismo*, Málaga, Universidad de Málaga/Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1998.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Gloria, vol 5. Metafísica. Edad Moderna*, Madrid, Encuentro, 1988.
- VV. AA., *Antropología y Teología*, Madrid, CSIC, 1978.

- VV. AA., *Cristianismo y modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1993.
- VV. AA., *Dios-ateísmo. III Semana de Teología de la Universidad de Deusto*, Bilbao, Mensajero, 1968.
- VV. AA., *Lenguaje científico, mítico y religioso*, Bilbao, Mensajero, 1980.
- VV. AA., *Utopía y posmodernidad*, Salamanca, Ed. UPSA, 1986.
- WAHL, Jean, *La experiencia metafísica*, Alcoy, ed. Marfil, 1966.
- WAHL, Jean, *Tratado de Metafísica*, México, F. C. E., 1960.
- WEISSMAHR, Béla, *Ontología*, Barcelona, Herder, 1986.
- WELTE, Bernhard, *Filosofía de la religión*, Barcelona, Ed. Herder, 1982.
- WELTE, Bernhard, *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung*, Freiburg im B., Herder, 1986.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Ed. Alianza, 1999.
- ZARKA, Y.Ch. y PINCHARD, B. (dirs.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique?*, Paris, PUF, 2005.
- ZUBIRI, Xavier, *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, 1998 (6ª ed.).
- ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1964<sup>2</sup>.
- ZUBIRI, Xavier, *Sobre el Hombre*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, 1998 (1ª reimp.).