

DINAMISMO Y LÍMITE TRASCENDENTAL DE LA «RAZÓN». REFLEXIONES EN TORNO A LA OBRA METAFÍSICA DE JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA

MIQUEL SEGURÓ MENDLEWICZ

Facultat de Filosofia
Universitat Ramon Llull, Barcelona

RESUMEN: El pensamiento metafísico de José Gómez Caffarena busca conciliar el despliegue de una razón metafísica crítica (Kant) con la demanda antropológica de Absoluto. Se trata de un tensionado desarrollo 'racional' donde el autor debe conciliar el dinamismo interno del hombre (Maréchal) con las restricciones trascendentales que el método asumido impone, sin renunciar en ningún caso a la 'lógica del sentido' que apriorísticamente toma como punto de partida. Así, a la restricción del pensar teórico responde con un primado de la razón práctica que obliga a toda reflexión metafísica de carácter trascendental a cuestionarse, en pos de su propia coherencia interna, por su límite.

PALABRAS CLAVE: sentido, ser, límite, interpretación, trascendentalismo, Maréchal.

Dynamism and Transcendental Limit of the «Reason». Reflections on the José Gómez Caffarena's Metaphysical Works

ABSTRACT: José Gómez Caffarena's metaphysical thought looks for reconciling the deployment of a critical metaphysical reason (Kant) with the anthropological demand of the Absolute. It is a strained 'rational' development where the author reconciles the internal dynamism of human thought (Maréchal) with transcendental restrictions that the assumed method imposes – without compromising the 'logic of sense' that is a priori taken as a starting point. Thus, in response to the restriction of theoretical thinking, in pursuit of the internal coherence of any transcendental metaphysics, he affirms the primacy of practical reason which requires reflection about his limit.

KEY WORDS: sense, being, limit, interpretation, transcendentalism, Maréchal.

PUNTO DE PARTIDA

Afirma Kant al inicio de su *Crítica de la Razón Pura* que la razón humana está asediada por una serie de cuestiones a las que no puede responder satisfactoriamente, siendo la Metafísica su campo de batalla¹. Pocos dudan de que la reflexión metafísica que posteriormente se llevó a cabo no puede entenderse sin el punto de inflexión que la crítica kantiana supuso para su reubicación dentro del 'programa' del pensar. De hecho, no pocas veces la propia aspiración especulativa se ha visto obligada a hacer frente a reiteradas crisis de legitimidad, llegando incluso a tener que justificar su propia posibilidad. Con todo, nunca se ha dejado de intentar hacer Metafísica, ya 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»².

El presente artículo tiene por objeto desentramar la estructura e implicaciones del pensamiento metafísico de José Gómez Caffarena (1925). La rica y prolongada obra espe-

¹ KANT, IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, A VII/A VIII (Hamburg, Felix Meiner, 1998, p. 5).

² *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Ed. / Fundación X. Zubiri, 1994, p. 17.

culativa de este referente de la más reciente filosofía española nos lega no solamente un considerable número de páginas de incuestionable calidad metafísica, sino sobre todo un planteamiento especulativo acorde con los 'límites' que la razón humana asume en su propio funcionamiento. A pesar del descrédito que la racionalidad hoy sufre, el pasado siglo fue testigo de una multiplicidad de sensibilidades filosóficas pocas veces antes vista. Seguramente el creciente valor de lo 'científico' y la crisis de los ideales ilustrados tengan mucho que ver con la explosión de tal diversidad, así como también con el (re)surgimiento de no pocas 'escuelas' de pensamiento *neo* que procuraron remitirse a algún tiempo pasado como motor de su propia reflexión (neokantismo, neomarxismo, neovitalismo...).

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, entre los cuales el 'Institut Supérieur de Philosophie' de Lovaina. A su estela irrumpió años más tarde 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 obra metafísica de José Gómez Caffarena (1925), por algunos considerado el decano de la Filosofía de la Religión en España³, tiene también por vocación compatibilizar la restricción crítica kantiana con una afirmación metafísica propositiva de inspiración cristiana. Su contacto directo 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 entonces cuando entró en contacto directo con algunos destacados representantes de esa lectura trascendental tomista —especialmente Joseph de Finance, Johannes B. Lotz, Bernard Lonergan o Frederick Copleston—⁴, llegando incluso a ejercer como profesor invitado en dicha universidad (1965-1973).

A pesar de esta prolongada y aparentemente fecunda relación con el neotomismo, se pregunta José Egido, autor de la primera tesis doctoral sobre el pensamiento de Caffarena, si más allá de la «extraordinaria vecindad de las ideas de Caffarena»⁵ y las de los tomistas trascendentales éste puede ser considerado un filósofo neoescolástico y más concretamente neotomista⁶. Es el objetivo de las páginas que siguen sopesar qué motivos secundan esta duda y, a partir de ahí, calibrar las implicaciones que su metafísica tiene para un despliegue especulativo de carácter trascendental. Para ello llevaremos a cabo, en primer lugar, una condensada reseña de la propuesta metafísica recogida en su trilogía metafísica⁷. Su proyecto, 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

³ GÓMEZ, C., «José Gómez Caffarena: una filosofía de la religión», *Isegoría*, 39 (2008), p. 359.

⁴ SANTIAGO-OTERO, H. - BLÁZQUEZ, F., *Panorama actual de la Teología en España*, Madrid, Fund. Universitaria Española, 1974, p. 179.

⁵ EGIDO SERRANO, J., *Fe e Ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, Madrid, UPCO, 1999, p. 83.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁷ *Metafísica Fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1983 (Madrid, Revista de Occidente, 1969); *Metafísica Trascendental*, Madrid, Revista de Occidente, 1970; «Metafísica Religiosa», en *Filosofía de la religión* (coautor con J. Martín Velasco), Madrid, Revista de Occidente, 1973. En este escrito nos referiremos a cada una de ellas con las siguientes siglas: MF, MT y MR.

que apoyan esa convicción: en un primer momento trata 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 siglo xx y sus consecuencias metafísicas (*Metafísica Fundamental*); desde ahí, lleva a cabo un análisis acerca de las posibilidades de prosperar metafísicamente en pos de una afirmación trascendental de lo Absoluto (*Metafísica Trascendental*); por último, una vez diseñada la matriz fundamental de una metafísica de lo Absoluto, despliega un análisis de las posibilidades de atribuir a tal Absoluto unas 'notas' de carácter más personal (*Metafísica Religiosa*).

A partir de esta somera exposición trataremos de explicitar en un segundo momento el porqué de la cuestionable identificación de Caffarena como un autor neotomista trascendental. Algo nos dice ya él mismo cuando en su postrera obra, *El Enigma y el Misterio* (2007), reconoce que su postura es más radicalmente kantiana, por lo que se expone a perder el «derecho» de «denominarme 'tomista'»⁸. No por ello deja de reconocerse, empero, en deuda con J. Maréchal, J. B. Lotz, E. Coreth y B. Lonergan⁹, así como con la circularidad puesta en boga por Karl Rahner en su *Oyente de la Palabra*¹⁰, autor en el que también subyace «una 'superación de Kant' de análogo estilo a la de Lotz y Lonergan»¹¹. Veremos por qué puede sostenerse que la obra de Caffarena es más 'kantiana' que la de otros pensadores trascendentales y qué consecuencias comporta para una concepción crítica de la Metafísica.

1. EL DESPLIGUE DE 'UNA METAFÍSICA DEL SENTIDO'

José Manzana publicó en 1976 una primera valoración global de la trilogía metafísica¹² del pensamiento metafísico de Caffarena que elocuentemente tituló 'una metafísica del sentido'¹³. Se trata de una brillante glosa que recoge muy fielmente el nudo espiritual de la reflexión caffareniana a través de la cual deja traslucir el propio Manzana alguna de sus convicciones metafísicas. Así, asumiendo que debe ser la estructura trascendental (antropológica) 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»—¹⁴. 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.

En efecto, la fundamentación metafísica que nuestro autor propone parte ineludiblemente del hombre, pero se proyecta más allá de él. Como hemos dicho al principio, su obra trata de acotarse al kantismo sin por ello dejar de sentirse legitimada a decir *algo* con propiedad de *aquello* a lo que el hombre tiende y le trasciende: el Absoluto. Veamos continuación de qué modo lo lleva a cabo.

⁸ *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007, p. 431, nota 73.

⁹ *Ibíd.*, p. 430, nota 73.

¹⁰ 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).

¹¹ *El Enigma y el Misterio...*, *op. cit.*, p. 349, nota 87.

¹² *Supra*, nota 7.

¹³ «Una metafísica del sentido (reflexiones sobre la obra metafísica de José Gómez Caffarena)», *Pensamiento*, vol. 32 (1976), pp. 181-204.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 185.

A) *Metafísica Fundamental*

La obra (¹1969; ²1983) viene planteada como un discurso del método, como un «planteamiento de lo metafísico desde el hombre y como problema del sentido»¹⁵ que exige un cierto afán de *totalidad*. Para ello, acomete la tarea de su fundamentación en dos episodios: un primero en el que afronta el desarrollo de una antropología metafísica, y un segundo en el que ensaya una filosofía del lenguaje.

Puede decirse que Gómez Caffarena propone, frente al escepticismo y desilusión posmodernas, una metafísica de carácter optimista que asume tácitamente el *sentido* positivo de la realidad como punto de partida. Con ello viene recuperado tanto el valor central del hombre ('realidad radical') como la necesidad de pensar siempre los problemas que nos acechan desde una visión de conjunto. Es en este sentido en el que nuestro autor hace una apelación reivindicativa a Kant como referencia indiscutible para toda la Metafísica. Y eso porque más allá de mantener una lealtad a la historia de la filosofía (no se puede hacer metafísica sin pasar inexcusablemente por la *Crítica de la Razón Pura*)¹⁶, está convencido de la relevancia que todavía hoy tiene la Ilustración para el hombre. Particularmente sugestiva es la recuperación del ser humano como eje de toda la Metafísica —hecha a partir de una lectura ontológica de la subjetividad kantiana—, justamente por lo cual debe asumir la fragilidad de los cimientos de sus discursos. De este modo su dimensión lingüística, la estructura a través de la cual da expresión a su vivencia, queda siempre relativizada al primado 'trascendental'. Para Caffarena *ser es interpretación* de la realidad¹⁷; interpretación, mas no arbitrariedad, pues la pretensión de verdad, es decir, de desnudar la realidad y adecuar lo que se dice a lo que es, a lo que de veras es, permanece intacta¹⁸.

En ello, sin embargo, se halla una de las mayores dificultades de su metafísica, porque esa finitud particular que es el hombre también da 'cabida' a *eso* que la trasciende. El 'ser', que en su propia estructura infinitiva brota como una posibilidad de trascender toda particularidad y cuestionarnos por un 'fundamento' transfenoménico de todo ente, nos ofrece esa apertura. Sin duda éste puede entenderse como lo hace Caffarena, como una estructura ideal de potencial in-concreción que asume en sí, en tanto que telón de fondo, las entificaciones particulares¹⁹. Pero dicho 'ser', al ser afirmado como interpretación de

¹⁵ MF, p. 8.

¹⁶ Cabe recordar al respecto la sugerente interpretación que de dicha obra hizo M. HEIDEGGER, en la que postula la *Crítica* como una reflexión fundamental sobre la Metafísica. De esta manera, Caffarena se sitúa en una corriente de similar opinión a la que Heidegger mantuvo en su conocido *Kant y el problema de la metafísica* (aquí citada según la versión de Roth/Frost en: Madrid, FCE, 1993), donde asume la *KrV* como una fundación de la Metafísica como Ontología (p. 23). Heidegger sostiene que la antropología —filosófica— 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 un preguntar —filosófico— por el hombre, precisamente lo que revela la obra kantiana (p. 174).

En lo que se refiere a nuestra afirmación, véase TORRALBA, F., *Els mestres de la sospita. Marx, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2007, pp. 7-8.

¹⁷ MF, p. 120 y *passim*.

¹⁸ Es decir, si bien la *interpretación* es una afirmación nunca plena y perfecta de la realidad, mantiene una cierta correspondencia con ella (MF, p. 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, p. 408). Se configura con ello 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 bien puede reconocerse también en la dinámica trascendental de Maréchal (cf. *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V. Le thomisme devant la philosophie critique*, Paris, Desclée de Brouwer, ²1949, pp. 342-346 y 412-416).

¹⁹ *Metafísica Trascendental*, *op. cit.*, p. 118. La relación entre *ente-ser* (para Caffarena una estructura nuestra; cf. *Ibid.*, p. 294) puede reconocerse también en la estructura *valor-valer*. Aunque el lenguaje valo-

la realidad, y a pesar de abrirnos a nuevas posibilidades hermenéuticas desde su estructura infinitiva (analogía y decibilidad de lo Absoluto, participación ontológica de lo finito en lo in-finito, etc.), reclamará, como toda afirmación ontológica (y de pretensión de vigencia en nuestras afirmaciones), una validez transfenoménica: a saber, el alcance real de lo que se *dice*. De este modo el intento de proponer una afirmación interpretacionista de la realidad, es decir, *fenoménica*, topa con el escollo que el trascendentalismo kantiano encuentra con la tesis de que *sólo* conocemos lo que nos aparece (fenómenos). Al afirmar nuestro límite cognoscitivo, Kant debe dar por supuesto que *sabe* de alguna manera que el fenómeno se agota en sí mismo, porque la *cosa en sí* —en principio allende a cualquier pretensión cognoscitiva positiva— permanece siempre ignota para nosotros. Dicho de otra forma, no es posible carecer ‘en ningún caso’ de un acceso a la realidad en sí, por muy mínimo, difuso y fugaz que éste sea. Si así no fuera, no podría darse afirmación alguna. Quizá sea por ello por lo que tanto Maréchal, E. Coreth o J. B. Lotz asumieron en sus propuestas una concepción más ontológica del alcance cognoscitivo humano, una característica (neo)escolástica que juzga Caffarena como un exceso de realismo²⁰.

Sin embargo, la solución que frente a ello propone Caffarena está sujeta a no poca tensión, pues si bien podría esgrimirse que la noción de ‘sentido’ permite transitar de lo fenoménico a lo en sí sin salir del trascendentalismo²¹, hay que tener en cuenta que, aun suponiéndolo como la última legitimidad de toda afirmación metafísica —‘dado que no puede ser que el hombre sea absurdo, su intelección *debe* tocar algo de la realidad’—, es de suyo ya una ‘interpretación’, luego se trata de una aseveración categórica subjetiva no apodíctica.

B) *Metafísica Trascendental*

Una vez establecidos los parámetros fundamentales y fundantes dentro de los cuales es posible la Metafísica, acomete Caffarena en su *Metafísica Trascendental* (1970), 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. El ‘telón de fondo’ e hilo conductor continúa sien-

rativo 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, p. 380), la cual, como tal, puede hallar asentada expresión en el sentido infinito del verbo ‘ser’.

²⁰ Sostenía Caffarena en un texto de 1959, en el cual reconoce su deuda con parte del tomismo trascendental, especialmente con Maréchal, Lotz y Lonergan, que los intentos de llevar a cabo una metafísica receptiva con la filosofía moderna y cercana a los grandes maestros escolásticos adolecen, en su compromiso para con sus referentes, de un exceso de fidelidad, «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» [«Implicaciones metafísicas de la afirmación humana», *Convivium*, 8 (1959), p. 19].

²¹ Es a partir de la propia asunción del ‘sentido’ como la realidad queda afirmada; al límite de la realidad fenoménica impuesta por el kantismo y su propia filosofía del lenguaje responde Caffarena con la aceptación de ‘sentido’ como fundamento del alcance con vigencia absoluta de *realidad* (cf. EGIDO, J., *Fe e ilustración...*, *op. cit.*, p. 161; THIEBAUT, CARLOS, «Un sujeto post-creencial y reflexivo», en FRALÓ, M. - MASÍA, J. (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, UPCO, 1995, pp. 166-167; MANZANA, J., «Una metafísica...», *art. cit.*, p. 185). Por eso puede decirse que la viabilidad de todo su sistema ontológico reside en el capítulo VI de MF, donde se acomete la necesidad de una opción por el ‘sentido’.

do la ascensión de la opción cristiana, una convicción que, sin embargo, no le impide el dialogar con aquellos que no la profesan, comparten, o ni siquiera conceden su posibilidad. Muestra de ello es la substitución del apelativo ‘Dios’ para designar esa realidad trascendente fundamental. Prefiere Caffarena referirse a ella como lo *Absoluto* 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— de ascendencia no ya solamente kantiana, sino para el caso también jaspersiana²².

En primer lugar recupera Caffarena dos de los existenciales antropológicos fundamentales señalados en su *Metafísica Fundamental*: la libertad y la admiración. En concreto se incide en la apertura y orientación final al Bien que indica la *libertad*, en tanto que horizonte del valer, y en la *admiración*, en cuanto semántica de la contingencia y finitud del hombre puestas en el horizonte del ser que vislumbra lo Necesario. Éste es asumido (interpretado), teniendo siempre en cuenta la crítica kantiana y la filosofía del lenguaje del siglo xx, como ‘concepto límite’, ‘trascendentalizándose’ con ello el valor semántico de la relación de dependencia expresada en la causalidad²³. Por su parte, desde la vivencia de la libertad se proyecta la problemática de la Infinitud por la necesidad de asumir la plenitud ideal que conlleva la concepción axiológica de lo real, expresada paradigmáticamente en la idealidad de horizonte que denota el vocablo ‘valer’ (en estrecha relación con el de ‘ser’)²⁴. Una reflexión sobre el valor argumental de las ‘pruebas’ en favor del *esse* de Dios cierra el primer ciclo de la obra. Para Caffarena no hay modo de dar ‘síntesis’ (hablando kantianamente) a un argumento que valide la existencia de Dios; si acaso cabe una radicación del discurso de la *metaphysica specialis* en la vivencia misma de ser hombre, en la experiencia de ser una entidad espiritual finita abierta a la cuestión de su sentido²⁵.

La segunda parte tiene su eje en la dilucidación de las posibilidades de un sistema metafísico. En el capítulo 5 de MT afronta las pautas metódicas y gnoseológicas para *decir* lo Absoluto, es decir, del uso plausible y crítico de la analogía del ser. Interpreta Caffarena el intento tomista como el establecimiento de una *dinámica* lingüística triádica (atribución, proporcionalidad, eminencia)²⁶ que desemboca en la afirmación de un ‘Absoluto límite’ (*Ipsum Esse Subsistens*) cercano a la *Idea* regulativa de Kant. Es éste, sin lugar a dudas, otro de los puntos controvertidos de su propuesta, sobre todo porque puede que en algún momento llegue a forzarse la hermenéutica de algún texto del Aquinate²⁷. Pero lo relevante de este capítulo es que en él debe conjugar Caffarena el método

²² MT, pp. 11-18.

²³ MT, pp. 57 y 69-70.

²⁴ MT, pp. 129-131.

²⁵ MT, p. 190.

²⁶ En *Metafísica Religiosa* hallamos una perfecta glosa del proceso: «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).

²⁷ Esta particular interpretación de la analogía del ser tomisiana se halla ya en el texto que Caffarena publicó en 1960 —y que le sirvió de base para el presente capítulo— bajo el título «‘Analogía del ser’ y dialéctica en la afirmación humana de Dios» [*Pensamiento*, vol. 16 (1960)]. La vecindad entre la concepción limítrofe tomista y la del filósofo de Königsberg es para nuestro autor notoria, de modo que *casi* se pueden identificar *Ipsum Esse Subsistens* e *Ideal* de la Razón Pura. Un ‘casi’ que se debe a que la dialéctica de Tomás parece solventar y superar las aporías que la teoría del conocimiento de Kant supone para el discurso sobre Dios. Con todo, y así concluye Caffarena su artículo, no hay que buscar ninguna superior-

crítico kantiano y los conceptos ontológicos básicos de la metafísica tomista en estricta coherencia con lo ya ensayado anteriormente: una ontología del lenguaje de neto carácter trascendental. De ello se deriva, como acabamos de decir, una cautela afirmativa respecto a lo Absoluto que colinda con la heurística kantiana²⁸, dando a entender que tal asunción trascendental y explicativa del pensar humano cae, en tanto que trascendental, en los dominios de la ‘explicación’ humana, luego no tiene por qué ser real. Por tanto, si lo pensado no tiene por qué ser efectivo, el problema de fondo se cierne sobre el alcance del pensar, sobre el alcance del *argumento ontológico*.

En segundo lugar, y 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. Dada la gran coherencia que guarda su obra con el punto de partida trascendental adoptado, ésta no puede resolverse sino como una interpretación de la relación ideal de lo absoluto ‘en’ lo finito, dando lugar así a una visión ‘pan-en-teísta’ del entramado de lo real²⁹. Con ello se invierte el tradicional sentido tomista de la participación (o sistema de lo real), que era la que fundamentaba la analogía del ser (o discurso sobre lo real)³⁰, incidiéndose claramente en que el hombre y el cosmos son ‘reflejantes’ de lo Absoluto, quedando así marcada la senda para una reflexión propiamente religiosa de la Metafísica: esto es, una interpretación de lo Absoluto en sentido ‘personal’ que, afianzada en el esquema de la analogía de atribución intrínseca como *paso al límite*, busca completar el desarrollo crítico (y tensionado) de ese ‘fondo’ de lo real³¹.

C) *Metafísica Religiosa*

La trilogía se cierra con una metafísica religiosa (1973) que se concibe como una progresión, una prolongación, del ritmo dialéctico trascendente y trascendental desplegado. Concretamente centra su interés Gómez Caffarena en las posibilidades de proyectar la atribución personal (tanto desde la dimensión teórica como desde la práctica) en busca

ridad de un sistema sobre otro, sino por el contrario aunar esfuerzos y entablar un mayor diálogo entre la tradición escolástica y la filosofía moderna.

Ahora bien, lo más problemático es precisamente reconocer en el Aquinate ese *concepto límite* que Caffarena atribuye al Ipsum Esse Subsistens. En su recensión sobre el libro de Cornelio Fabro *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* alaba nuestro autor el esfuerzo que hace su autor por destacar el papel predominante que tiene la noción platónica y neoplatónica de participación en la síntesis tomista [*Archivo teológico Granadino* (1959)]. Pues bien, cabe recordar que el propio Fabro dedicó en su obra de 1960, *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso D' Aquino*, unas ulteriores páginas a considerar la analogía como *semántica de la participación* [como así reseñó el propio Caffarena; cf. «La noción tomista de ser como ‘acto intensivo’», *Pensamiento*, vol. 18 (1962), p. 75], 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 (*Summa Theologiae*, I, 13, 11)— 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 parece deducirse que Dios sea un concepto límite en Tomás, y menos apoyándonos en el Ipsum Esse Subsistens.

²⁸ Recordemos que para 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», *KrV*, A 642/B 670 [trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2000 (17.ª ed.), p. 530].

²⁹ MT, p. 317.

³⁰ *Supra*, nota 27.

³¹ «El tema de la Metafísica Religiosa queda ya desde ahora anunciado como esa confrontación entre la ‘fe filosófica’ y la ‘fe religiosa’» (MT, p. 331).

de un anclaje 'transimbólico' inmanente a las propias imágenes evocadas, incidiendo en que la dimensión amorosa de lo Absoluto se dirime superlativamente *en/desde* la experiencia moral. Desarrollando trascendentalmente el modelo atributivo ya conocido, el hombre proyecta *en/desde* la ágape finita la noción misma de 'pureza agápica' a partir de la cual concluye dialécticamente la 'necesidad' (*lógica interna*) de un ideal máximo que se contraponga a la frustración última de lo humano (im-perfección) en su afán de hallar una ágape total³². Como corolario, la asunción de una metafísica de lo Absoluto desde estos tintes tan 'personales' obliga a replantear un esquema de la realidad que privilegie lo 'personal', en el sentido de que si a lo Absoluto es atribuible lo personal en grado sumo según una *lógica interna* incoativa al propio símbolo, *debe ser* porque la realidad así lo permite. Por eso propone Caffarena entender el mundo como un despliegue progresivo, continuo y dinámico de lo espiritual a través de diferentes eslabones (Teilhard de Chardin)³³ —aunque, en razón, del cerco trascendental de este modelo de pensamiento metafísico, cabría preguntarle si eso apunta a una consideración 'en sí' de lo real, o por el contrario se trata de un cotejo antropológico (trascendental) de lo que 'aparece'.

Pero el gran problema al que debe referirse aquí Caffarena, y que de algún modo está presente desde el inicio de su propuesta metafísica, es el de la realidad del mal. No cabe duda de que a una metafísica del sentido como la de Gómez Caffarena le sale al paso la ineludible vivencia del sufrimiento humano, tantas veces inocente. Desde su perspectiva el mal tiene una doble vertiente: una *física* y otra antropológica. Respecto de la primera Caffarena esgrime un razonamiento metafísico que tiene al mal por requisito indispensable de lo finito; dado que todo 'mundo' es finito, siempre habrá mal físico, y en todo caso en la gestión de las diferentes necesidades de las finitudes que lo componen debe prevalecer el 'bien mayor universal'³⁴. Por cuanto se refiere a la vertiente antropológica, *el mal moral*, debe buscarse otra respuesta que no sea la del 'bien del universo', ya que el hombre es un bien en sí mismo. La clave reside aquí en la libertad y el precio que su posibilidad conlleva, por eso la verdadera dificultad de la cuestión se halla en poder conjugar la libertad individual y el designio de Dios³⁵. Así las cosas, el planteamiento desem-

³² 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, p. 361), por eso «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, pp. 364-365). El proceso tiene aquí, empero, una peculiaridad: supone una imposibilidad antropológica de base. El tema se refiere directamente a la cuestión del mal y sus irradiaciones, especialmente por cuanto toca al egoísmo: «es la finitud la que impide al hombre ser pura 'agape', la que le hace ser eros» (MR, p. 358).

³³ MR, pp. 381-400.

³⁴ MR, pp. 436-441.

³⁵ 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 aún no estaban pre-dispuestas las circunstancias en que podrían *darse*, o incluso, ni siquiera que tales contextos fueran a *darse* efectivamente, Luis 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, p. 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, p. 465), quedando así a resguardo una libertad humana (interés por cierto muy común en el mundo *jesuítico* del siglo xvi) que ya no se siente amenazada por la invasión excesiva de la providencia. Para Caffarena, el 'transmolinismo' resultante se solidarizaría así con el sistema de la participación antes esbozado (pan-en-teísmo).

boca en última instancia en el *Misterio*³⁶, un vocablo que aparece inexorablemente como la única manera de expresar la situación en la que nos dejan estas disquisiciones que hacen del mal testigo de la necesidad de Trascendencia en tanto en cuanto nos recuerda la contingencia ontológica de este mundo y la anhelada posibilidad de una *salvación* más allá de él³⁷. Comparece de este modo el *dato* revelado, que para Caffarena, como cristiano, debe resumirse en la vida, muerte y, sobre todo, resurrección de Jesús de Nazaret³⁸, evento que en tanto que apunta a lo escatológico da sustento trascendente a la concepción de sentido. Ahora bien, ello comporta la necesidad de plantear una ulterior cuestión no menos misteriosa: precisamente la posibilidad de la ‘revelación’ y su papel en el discurso de la analogía (*analogia fidei*). Por ello puede decirse que toda concepción trascendental de la analogía debe desembocar, en pos de su coherencia, en la conciencia (y, por ende, respeto) del límite antropológico del pensar que se autoimpone; es decir, en la remisión de la razón catafática.

2. EL ‘CERCO TRASCENDENTAL’ DE LA METAFÍSICA

«¿Es Caffarena un filósofo neoescolástico y, más precisamente, neotomista?», se pregunta Egido al iniciar su investigación³⁹. Ciertamente en 1959 Caffarena reconocía su deuda

³⁶ «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, p. 474).

³⁷ PHILIPPE NEMO, en su *Job et l'excès du mal* (originalmente publicado en 1978; hay reedición aumentada y corregida de 2001, París, Éditions Albin Michel), propone entender el mal como lo ‘Otro’, como el ‘Maestro’ más fuerte que toda iniciativa humana. A partir de ahí puede reconocerse la desproporción última que existe entre el *pensar* humano y la *locura* del mundo, la imposibilidad de dominar y comprender el mal, que se muestra siempre como un *exceso*. De ello resulta 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*. Pero es que sólo así puede accederse a un nuevo ‘*contexto*’ que dé espacio a una confrontación directa entre Job y Dios en el cual la divinidad ya no puede ciertamente responder a los ‘esquemas’ de la Ley y del Orden (necesario), como, de hecho, lo hace 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’ (pp. 77-97). La ‘ciencia’ de Job equivale a una ‘revelación’ fulgurante, a una visión directa de Dios cuya última afirmación adorativa se 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 de haberse entregado durante tanto tiempo al lenguaje del mundo, al orden metafísico. 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 inesquematizable ‘Otro’ que le certificará, asimismo, que sólo de ‘otra’ parte puede advenirle la *salvación*, entendida desde ahora como un ‘exceso de don’ (pp. 135-140).

³⁸ Define Caffarena su propuesta como una ‘Religión dentro de los límites de la sola razón’ (MR, p. 494), en clara referencia a la apertura que al *círculo* más amplio de la religión revelada proponía el homónimo libro de Kant. 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 cognitivas, 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, p. 496). Ahora bien, si en su lucha contra el mal los dos momentos del modelo originario cristiano son insolubles —«no puede aceptar sin lucha este mundo, pero puede, tras la lucha, acabar en adoración» [«Creer ‘después de Auschwitz’», en *Jesucristo en la historia y en la fe* (ed. A. VARGAS-MACHUCA), Salamanca/Madrid, Sígueme/Fundación Juan March, 1977, p. 85]—, entonces la cuestión metafísica de éste se diluye, últimamente, en una cuestión de respuesta teológica, y se sabe que la teología de la creación no la puede aislar del designio salvífico del que procede y en el que culmina [ARMENDÁRIZ, L. M., *¿Pueden coexistir Dios y el mal?*, Cuadernos de Teología Deusto (19), Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, p. 33]. El ‘sentido’ cristiano de la vida es *esperante*, pero se trata de una esperanza que para no ser vana y adquirir dimensión trascendente debe afirmarse sobre una base cierta, la resurrección, que es donde se consuma definitivamente la victoria sobre el mal (EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, *op. cit.*, pp. 400-406).

³⁹ *Fe e Ilustración...*, *op. cit.*, p. 10.

intelectual con «Maréchal, Lotz y Lonergan»⁴⁰ —y, como se ha indicado ya, así lo continúa manteniendo en su última gran obra, *el Enigma y el Misterio*⁴¹—, aunque para Egido ya por entonces nuestro autor quería ser tenido en cuenta ‘como tal’ y no como el transmisor de ninguna escuela filosófica o grupo intelectual afín⁴², si bien es innegable «la extraordinaria vecindad de las ideas de Caffarena» con la de los tomistas trascendentales⁴³.

En efecto, los matices no son accidentales; baste tener en cuenta el progresivo abandono del realismo precrítico en las aspiraciones ontológicas del discurso humano llevado a cabo por Caffarena⁴⁴. En el fondo, lo que nuestro autor quería poner en cuestión era el modelo de ‘tomismo’. Siempre asumió la necesidad de llevar a cabo una revisión abierta de las posiciones del tomismo ‘oficial’, como bien lo ejemplifica 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 contraria a la doctrina católica⁴⁵. 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 una 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 respecto a los círculos neotomistas, ya que como dice Egido, «frente al más marcado intelectualismo de los neoescolásticos —incluidos los trascendentales—, y evocando la raciovitalista impostación de la filosofía de Ortega, pone Caffarena en la base de la metafísica, como realidad radical, al hombre entero»⁴⁶.

Teniendo en cuenta también esto, pasamos ya a analizar qué elementos nos permiten mantener que la metafísica de la trilogía de Caffarena constituye una auténtica piedra de toque para las aspiraciones del proyecto trascendental maréchaliano. Para ello hemos dividido este epígrafe en tres puntos: el fenomenismo de nuestro conocimiento (ser es interpretación), la unidad de conocer y querer (pretensión de ‘sentido’ y primado de la razón práctica) y la cuestión de la analogía (paso al límite).

A) Límites de una ontología trascendental

El clásico estudio de Édouard Dirven sobre la obra de Maréchal⁴⁷ 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 asegurada⁴⁸. Los recelos ‘escolares’

⁴⁰ «Implicaciones metafísicas de la afirmación humana», *Convivium*, 8 (1959), p. 10.

⁴¹ «... 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).

⁴² *Fe e Ilustración...*, *op. cit.*, p. 85.

⁴³ *Ibíd.*, p. 83.

⁴⁴ EGIDO SERRANO, J., «Tradición metafísica y criticismo ilustrado. La filosofía de José Gómez Caffarena», *Miscelánea Comillas*, 55 (1997), p. 501.

⁴⁵ *Fe e Ilustración...*, *op. cit.*, pp. 90-95. Nos referimos a la obra de RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset* (Barcelona, Herder, 1958).

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 90.

⁴⁷ *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal S.J.* (Paris, Desclée de Brouwer, 1965).

⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 279ss. Véase el Libro III, Capítulo II, § 3, de *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V. Le thomisme devant la philosophie critique* en el cual afronta Maréchal la cuestión de ‘la realidad noumenal como necesidad especulativa’; véase también *Le point de départ de la métaphysique. Cahier I*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964 (4.ª ed.), p. 11.

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 trascendental⁴⁹. 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 deben acompañar todo conocer hasta llegar al ser, dando cabida así al ‘gran olvidado’ por Kant⁵⁰.

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 intelectual⁵¹, lo que 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 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 fácil⁵², 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 deseo natural de *lo* verdadero la necesidad lógica de la noumenalidad⁵³. 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’ interno⁵⁴. 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 de una epistemología realista, ni siquiera para una consideración ‘inmediata’ de la evidencia⁵⁵.

Cabe preguntar, entonces: *¿es posible mantener el realismo desde una metodología trascendental?*⁵⁶. ¿Son conciliables una ontología ‘fuerte’ del ser, en tanto que expresión de *realidad*, que considere la posibilidad de acceder a él, y el fenomenismo?

⁴⁹ 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.

⁵⁰ 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. Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz, V. Styria, 1988, p. 458.

⁵¹ SGUEGLIA, G., *Il tentativo...*, *op. cit.*, p. 177.

⁵² DALLEUR, PHILIPPE, *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*, Roma, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis Facultas Philosophiae, 1997, pp. 283 y 291.

⁵³ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁴ SGUEGLIA, G., *Il tentativo...*, *op. cit.*, pp. 165-166.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁶ Hay que recordar aquí las dudas manifestadas por E. Gilson acerca de cualquier intento de fundamentar un realismo inmediato. Sostiene que el *realismo inmediato*, a cuya conclusión llega L. Noël en tanto que realismo neo-escolástico y crítico a la vez, es problemático en su intento de asegurar lo real. No hay duda para Gilson de que los precursores de tal realismo estuvieron convencidos de su *realismo*, 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 sucede por ejemplo en el caso del propio L. Noël; asimismo, también la dinámica del conocer maréchaliano parece pivotar en última instancia en una certeza subjetiva que, con tal de justificarse, acude a una ‘necesidad’ lógica para intentar salir de sus propios límites trascendentales (*Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Paris, Vrin, 1986, p. 146). Con todo, la disputa que se intuye se ciñe a una cuestión de método. Gilson halla 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’. 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, por ello propone una vuelta a la primera evi-

En este sentido, nos inclinamos a 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»⁵⁷, porque la realidad como tal no puede quedar plenamente agotada en el 'ser'. Un concepto no puede aplacar la admiración y misteriosidad que ella provoca, de ahí que comprenda la estructura *ente-ser* como la contraposición estructural de la finitud de todo lo afirmable real (ente) «frente a la infinitud ideal de un 'horizonte' desde el que y por el que todo es afirmable»⁵⁸ (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 humano⁵⁹.

Es cierto que Caffarena ha procurado que su interpretacionismo no quedara en una fantasmagórica relación con esa realidad a la que tiende. Hemos visto cómo en virtud del 'sentido' su propuesta epistemológica pretende ontologizarse, aunque el innato y natural realismo tradicionalmente asociado a la evidencia debiera quedar en todo caso superado⁶⁰. 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 anticipatoria en toda finitud del Ser, que revela la presencia de una dinámica intencional del conocer hacia ese Absoluto entendido como Fin último⁶¹. Ahora bien: ¿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 inadmisiblemente absurdo. Ahí, como recordamos, hicimos culminar la opción de sentido que presidía todo nuestro esfuerzo fundamentador de la Metafísica»⁶². Compárese ahora con lo que sigue de Maréchal, atendiendo no sólo a la convergencia en el planteamiento del deseo o tendencia natural (causalidad final)⁶³, sino sobre todo al valor postulativo del

dencia original —el *esse*— de la que se nutre el realismo, un retorno que pone la epistemología al servicio de la ontología, y no al revés, y que lleva por nombre 'realismo metódico' (cf. *Le réalisme méthodique*, París, Pierre Tequi, 1935, pp. 6-23, 30-31, 43-44, 75-77, 86 y 98).

⁵⁷ MF, p. 421.

⁵⁸ MT, p. 118.

⁵⁹ MF, p. 323.

⁶⁰ MF, p. 395.

⁶¹ *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V. Le thomisme devant la philosophie critique, op. cit.*, 1949, pp. 313-315.

⁶² MT, p. 131.

⁶³ 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

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 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»⁶⁴. ¿Y cómo pasar de lo posible a lo efectivo sin recurrir al argumento ontológico?⁶⁵ 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 recurriendo al ‘sentido’ podría sortearse el cerco de la alargada sombra del subjetivismo trascendental.

B) *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 controversia⁶⁶, 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 realidad⁶⁷. Maréchal siempre estuvo convencido de que la superación 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 cuan-

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 proyectivamente la existencia humana (recuérdese en esto a Heidegger también como modelo antropológico de pensar, reparando que para Maréchal y Caffarena el destino último del hombre no lo constituye la muerte).

⁶⁴ «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).

⁶⁵ 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).

⁶⁶ DALLEUR, PH., *Maréchal: Interprète de Saint Thomas, op. cit.*, p. 217.

⁶⁷ DIRVEN, E., *De la forme à l’acte... op. cit.*, p. 283.

to al aspecto de la determinación. Es decir, no *en tanto* que dos dinámicas en paralelo, sino *en cuanto* dos aspectos de una misma dinamicidad⁶⁸.

Eso significa que para él ya en el saber teórico hay una tendencia inmanente que hace posible el camino a lo en-sí, quedando unidas, como dice Lotz, las funciones de complemento y de profundización de las condiciones *a priori* que posibilitan el conocimiento en el sujeto humano⁶⁹. 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, por lo que tiene acceso a la razón ontológica que para Kant era coto del uso práctico de la razón. De este modo la razón para Maréchal queda abierta al ser, una facultad que según Kant solamente ‘contenía’ las ideas del ‘mundo’, del ‘alma’, y de ‘Dios’⁷⁰. 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)⁷¹, ¿no se infiere que es en virtud del *deseo* natural, del *querer* natural, como puede una metodología trascendental pretender lo ‘objetivamente’ en-sí?⁷² 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 conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas» (canon)⁷³. 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 dialéctica⁷⁴, 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 disponibles. 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 Dios⁷⁵. No es de extrañar que sean

⁶⁸ 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.

⁶⁹ 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.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 456-457.

⁷¹ MUCK, O., *Die Transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck, Felizian Rauch, 1964, p. 70.

⁷² «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. Hacia una metafísica de la existencia*, Barcelona, Herder, 1970, 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 objetual sería una especie de ‘previa’ del conocimiento (dinámico) de lo últimamente en-sí.

⁷³ Según traduce la edición de Pedro Ribas (ed. cit., p. 625) el pasaje A 796/B 824.

⁷⁴ *KrV*, A 797/B 825.

⁷⁵ *KrV*, A 798/B 826.

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»⁷⁶.

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*?⁷⁷. 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»⁷⁸. 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, a la cual, «en la medida en que ésta va estrechamente ligada a la moralidad (en cuanto dignidad de ser feliz), la llamo ideal del bien supremo»⁷⁹, 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»⁸⁰. Es decir, que es solamente por medio de «la interna necesidad práctica» de las leyes morales como puede llegarse trascendentalmente «al supuesto de una causa necesaria o de un sabio gobernador del mundo»⁸¹.

Por tanto, si el dinamismo de Maréchal parte de la ‘necesaria’ afirmación de un Absoluto real que satisfaga su *querer* especulativo, ello significa que hay una lógica del ‘sentido’, un primado del ‘interés’ práctico de la razón, incuestionable. Lo primero se deriva de lo segundo. 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 Dios⁸². 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 hombre⁸³. He aquí, pues, la clave de la dinámica maréchaliana. El dinamismo nace de una profunda y *esperanzada* aspiración humana de encontrarse

⁷⁶ Traducción de Pedro Ribas (ed. cit., p. 627) del pasaje A 801/B 829.

⁷⁷ *KrV*, A 805/B 833.

⁷⁸ *KrV*, A 806/B 834. Trad. cit., p. 630.

⁷⁹ *KrV*, A 811/B 839. Trad. cit., p. 633.

⁸⁰ *KrV*, A 815/B 843. Trad. cit., p. 636.

⁸¹ *KrV*, A 819/B 847. Trad. cit., p. 638.

⁸² LIVERZIANI, FILIPPO, *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*, Roma, Liber, 1974, pp. 218ss.

⁸³ «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 Néoscolastique de Philosophie*, 41 (1938), p. 261].

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.

C) *La analogía como semántica del límite ideal del pensamiento*

Con lo dicho 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. Hemos podido comprobar que la doctrina de Maréchal⁸⁴ integra dentro de la razón teórica el Acto puro como condición *a priori* de toda existencia actual y la objetividad real de cada afirmación⁸⁵, 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 puro⁸⁶, dando pie a un despliegue noético que pretende dirigirnos, a través de los objetos reales, a un Fin igualmente real⁸⁷. 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 sín-

⁸⁴ Por cuanto se refiere a su concepción de la analogía, cabe decir que, partiendo del dinamismo radical (finalidad) objetivo de nuestro conocimiento, Maréchal 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. Así, lleva a cabo una *postulación* anticipatoria meta-empírica, expresión de la capacidad dilatadora de nuestra inteligencia, en 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) (cf. *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V, op. cit.*, p. 259; p. 448). En consecuencia, la Metafísica, si es posible, debe tomar necesariamente como punto de partida una afirmación objetiva de carácter absoluto, lo que '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* (Ibíd., pp. 252-254). De este modo, y si tenemos en cuenta tanto esa dinámica del conocer como la necesidad de una afirmación absoluta y objetiva última —repetimos la cita antes mencionada—, «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» de manera que tal dinámica no puede dirigirse sino a un «absoluto inteligible en cuanto tal, es decir, 'en sí inteligible'» (ALEU, JOSÉ, *De Kant a Maréchal, op. cit.*, pp. 202-204).

También para Maréchal, pues, es la dinámica del conocer la última semántica de la 'analogía', por eso viene afirmada, además, una necesaria participación estable del cognoscente finito (participación en los primeros principios del ser) en la Inteligencia pura (*Le point de départ de la métaphysique. Cahier V, op. cit.*, p. 434) 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 actu' (Ibíd., p. 433) que permite entender el dinamismo propio del conocer en tanto que 'huella' de un ejemplarismo ontologista dinámico (Ibíd., p. 437).

⁸⁵ DIRVEN, E., *De la forme à l'acte...*, op. cit., p. 277.

⁸⁶ Ibíd., pp. 273-275.

⁸⁷ «A travers des objets réels, en partant d'une origine réelle nous marchons vers une Fin réelle», Ibíd., p. 276.

tesis entre inteligencia y voluntad⁸⁸; 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 determina⁸⁹.

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 Absoluto⁹⁰, 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 de que Tomás plantea el conocimiento analógico de Dios en el orden cognitivo *a posteriori*, desde los efectos⁹¹. 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 conocimiento⁹². Prevalecería con ello el peligro de fondo ya detectado (ontologismo)⁹³, 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 Aquino⁹⁴. Solo posteriormente 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)⁹⁵. 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»⁹⁶. Y si eso es así, ¿por qué se afirma como efectivamente *dado* un elemento necesario del cual sólo podemos afirmar que es una condición de posibilidad para el pensamiento?

⁸⁸ 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).

⁸⁹ «Maréchal crítico di Kant», en MELCHIORRE, V. (ed.), *Studi di filosofia trascendentale*, Milán, Vita e Pensiero, 1993, p. 47.

⁹⁰ DALLEUR, PHILIPPE, *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*, op. cit., p. 210.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 212-213.

⁹² MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2008 (1963), p. 119. El autor tiene muy presente el estudio de Caffarena sobre la obra del de Gante (*Ibid.*, p. 116, nota 2).

⁹³ 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).

⁹⁴ DALLEUR, PHILIPPE, *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*, op. cit., pp. 276-277 y 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 un Tomás genuinos (*Maréchal e Kant*, Roma, Bocca, 1955, pp. 101-102).

⁹⁵ DIRVEN, E., *De la forme à l'acte...*, op. cit., p. 256.

⁹⁶ «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).

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).

Comienza Kant la sección del § 57 poniendo de relieve el extraño contexto en el que se desarrollan 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!) ⁹⁷ 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, lo que juzga a todas luces insuficiente para sus aspiraciones (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 trascendentales, precisamente porque no se puede eludirlas, y porque, a pesar de ello, jamás se pueden realizar» ⁹⁸. 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» ⁹⁹ —repárese en 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 la efectividad meramente ‘ideal’ de 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* ¹⁰⁰.

De este modo, toda metafísica que asuma una metodología trascendental deberá tratar de evitar cualquier exceso metafísico que le hiciera rebasar los límites que ella misma ha decidido asumir. Haciéndonos eco de la justa acotación que W. Pannenberg reclama 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 arrojan, precisamente por rebasar su propio sistema —dudas de *principio*—, o bien plantearnos transferir dicha

⁹⁷ «... 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).

⁹⁸ Seguimos la edición castellana de Mario Caimi: Madrid, Istmo, 1999, p. 257.

⁹⁹ Trad. cast. cit., p. 261.

¹⁰⁰ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, op. cit., 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.

metodología a otras esferas del pensamiento)¹⁰¹, podemos decir que la asunción caffareniana de la analogía de atribución como un ‘paso al límite’ se acota mucho más a los límites cognoscitivos que el trascendentalismo kantiano impone. Es cierto que el proyecto maréchaliano no se entiende sin la vocación a lo sobrenatural y su relación con lo natural de la que parte¹⁰²: 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 sobrenatural¹⁰³. 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’)¹⁰⁴, ya que el *dinamismo* no deja de ser, como tal, un principio trascendental ontológico del movimiento cognoscitivo¹⁰⁵ y por eso puede apuntar, y nada más que eso, la posibilidad de una Grandeza¹⁰⁶.

Como contrapartida, Caffarena propone 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 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»¹⁰⁷. Desde ahí tendría que verse 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 refiere¹⁰⁸. Ni siquiera la idea del hombre como *imago Dei*, cuyo origen es precisamente la misma *idea* de Dios¹⁰⁹, haría que dicho antropomorfismo no fuese una expresión más del valor operativo de la idea de Dios¹¹⁰. En este sentido, tiene razón Caffarena cuando afirma que solamente el *sentido* dota de privilegio simbólico el entender y el amor; su coherencia (y límite) trascendental así se lo impone.

¹⁰¹ *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, pp. 8-9.

¹⁰² MORETTO, D., *Il dinamismo intellettuale...*, op. cit., p. 377.

¹⁰³ Jamás tuvo Maréchal por objeto de discusión real la existencia y gratitud de ese sobrenatural, como tampoco la objetividad de las ciencias empíricas y el valor de los primeros principios (Ibíd., p. 370).

¹⁰⁴ Cf. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, Johannes V., 1959, pp. 237-238.

¹⁰⁵ 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*).

¹⁰⁶ Ibíd., p. 250. El autor se hace eco de la crítica esgrimida por G. Siewerth.

¹⁰⁷ *Prolegomena...*, trad. cast. cit., p. 265.

¹⁰⁸ MARTY, FRANÇOIS, *La naissance de la Métaphysique chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 188.

¹⁰⁹ Ibíd., p. 190.

¹¹⁰ Ibíd., p. 197.

3. *EL ENIGMA Y EL MISTERIO: METAFÍSICA Y APOFATISMO*

Tras un largo tiempo de gestación y casi cuatro décadas de lapso, en 2007 apareció una nueva obra de Caffarena titulada *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*. Se trata ésta de un magno proyecto que responde a una ambiciosa filosofía de la religión que, como no podría ser de otra forma, tiene mucho de metafísico¹¹¹. 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»¹¹²; pero precisamente porque entiende por Metafísica la construcción de una hermenéutica con ‘sentido’ de la estructura de lo real, cuya senda no puede ser otra que la autoclarificación¹¹³ y su cima otra que la neblina del ‘no-saber’, la crítica y el rigor en el pensar no pueden estar ajenos a ella.

También aquí hace referencia Caffarena a Maréchal. Concretamente en el epígrafe que dedica a los neotranscendentalismos cristianos y que inicia con una referencia a Blondel, en cuya obra encontraron las filosofías neotranscendentales que se sucedieron su punto de arranque¹¹⁴. Tanto a la filosofía de Maréchal como a la de sus seguidores (Lotz y Lonergan, específica) les es común buscar un acceso metafísico a Dios en el plano de la razón teórica a través de un dinamismo análogo al de *L'Action* de Blondel que les permite desembocar en una apertura humana al Ser Subsistente. «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’»¹¹⁵. ¿Dónde radica la distancia caffareniana respecto a este modelo (neo)tomista trascendental? Sin lugar a dudas en la propia trascendentalidad¹¹⁶. Caffarena mantiene totalmente vigentes tanto su concepción fenoménica —con pretensión de verdad— del conocimiento ontológico (interpretacionismo)¹¹⁷ como 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»¹¹⁸, sugiriendo que uno se está «confrontando idealmente con un ‘absoluto’» al que no se llega¹¹⁹.

¹¹¹ Podemos decir 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 acompañar la edición de la tesis de José Egido (*Fe e Ilustración...*, *op. cit.*) 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 partir de su estela, 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 ello. 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).

¹¹² Según se dice en la reseña de J. MASÍÀ a la obra [cf. *Pensamiento*, vol. 64 (2008), p. 368].

¹¹³ *Ídem*.

¹¹⁴ *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión* (a partir de ahora, EM), *op. cit.*, p. 347.

¹¹⁵ EM, p. 348.

¹¹⁶ Sostiene atinadamente Caffarena que su 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, p. 431, nota 73).

¹¹⁷ La misma que se expone en MF y de cuya exposición, en lo fundamental, no se distancia (EM, p. 428, nota 68).

¹¹⁸ EM, p. 424.

¹¹⁹ EM, p. 430.

Una cautela respecto al alcance ontológico del *Ipsum Esse Subsistens*, ese límite ideal, que asimismo se deja notar en 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 sistema lógico de construcción nocional y salir de sí mismo para no incurrir, precisamente, en los lazos del argumento ontológico¹²⁰ —tan imbricado con el dinamismo tendiente al ‘semper maior’ del pensar—.

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. Hay que buscar, pues, otros caminos que permitan colmar las expectativas de sentido del hombre. Para Caffarena la asunción en este contexto de una comprensión del ser del sujeto y del ser del mundo como ‘creaciones originales’ constituye un importante ‘punto de partida’, un modo de acercarse a lo real «con el que intentar comprender —para evaluar la plausibilidad filosófica que ofrece— la vivencia ético-amorosa»¹²¹ que sitúa el primado del interés práctico de la razón como punto centrífugo del discurso metafísico.

Ahora bien, es evidente que por más que esto responda a una exigencia de ‘sentido’, tal *esperar* debe confrontarse con las no pocas frustraciones que el ‘mundo’ nos brinda, unitariamente representadas en el problema del mal. El mal continúa teniendo para Caffarena dos caras: desde su vertiente física lo define como en *Metafísica Religiosa*, es decir, como una experiencia de frustración ‘paciente’ donde queda in-satisfecho el deseo de poseer totalmente el objeto considerado como ‘bueno’, sea del hombre o de los procesos dinámicos cósmicos. Dado que el principio de ‘solución’ de la cuestión física la halla en la misma asunción de la imposibilidad de un mundo sin mal físico, 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»¹²². Por cuanto se refiere a la articulación creyente de la libertad humana y el control divino de la historia —el mal moral—, recurre al núcleo de la disputa entre (trans)molinismo y (trans)bañecismo¹²³ sin perder de vista que la ‘eminencia’ de la realidad divina apunta cada vez más a una especie de *agnosía*¹²⁴ que incide en la ‘diferencia’ propia de la corrección de la proporcionalidad.

Con todo, se da una apertura esperanzada a que no todo acabe en el absurdo, a que haya una ‘guía providente’ en el despliegue de los acontecimientos. Se trata de una ‘fe’ que si bien debe ser sometida a la criba del lenguaje, y por ende consciente del límite simbólico al que remite, apunta a un ‘más allá’ que la sostiene. 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 parece referirse a ella, al menos como símbolo; una esperanza que exigiría, como dijimos, llevar a la analogía del límite a su ‘límite’ (*analogia fidei*), por eso no es accidental que cierre Caffarena la obra con la cuestión de la ‘revelación’. ‘Revelación’ que debe también concebirse dinámicamente, pues dado que todo este discurrir metafísico tiene su punto de arranque en el sujeto, su término final no debe ser otro que la fe personal vivida en la que cada creyente hace suyo el discurso ‘revelado’¹²⁵. De este modo se

¹²⁰ EM, p. 434.

¹²¹ EM, p. 443.

¹²² EM, pp. 588 y 571-587.

¹²³ *Supra*, nota 35.

¹²⁴ Cf. «La ‘agnosía’ del creyente», *Arbor* CLXXI, 676 (2002).

¹²⁵ EM, p. 666.

previenen algunos males típicos de la ‘dogmatización’ de esas experiencias que unilateralizan su posibilidad (fundamentalismo, literalismo de la ‘palabra’ de Dios), al tiempo que se obliga al creyente a comedir el mensaje mismo de su ‘proyecto’ esperanzado a partir del único soporte que lo valida: «Dios mismo y su misterioso designio»¹²⁶.

A partir de todo lo dicho se pregunta Caffarena en su «Epílogo» si no puede la filosofía ir más allá de lo que su discurso ha ido. Posiblemente sí, concede, pero al precio de aumentar el número de presupuestos. 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*. Para nuestro autor «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»¹²⁷.

4. BALANCE FINAL

La trilogía metafísica de José Gómez Caffarena nace de la convicción de que la gran cuestión para el hombre es su mismo ‘ser-en-el-mundo’ y el ‘enigma’ de su *sentido*, por eso siempre hay que hacer Metafísica, entendida como el esfuerzo racional (vital) que busca aclarar el alcance ‘último’ de la cuestión. Sostiene que la primera tarea metafísica debe ser siempre el ensayo de una antropología fenomenológica, ya que sólo desde un acercamiento al hombre ‘mismo’, la realidad radical del que parte todo discurso, puede justificarse una especulación metafísica trascendental, que es lo que en el fondo, desde su convicción cristiana, nuestro autor pretende. Puesto que el hombre debe entenderse como punto de partida, tiene que asumirse integralmente, y así su autoconciencia, siempre dada en el contexto de la intersubjetividad, debe aceptarse también en su dimensión física, asumiendo su condición encarnada y, por lo tanto, sujeta a la propia realidad fáctico-contingente. Tal experiencia del límite, fundamental en la experiencia propia de ser-en-el-mundo, se trasluce también en las posibilidades cognoscitivas del hombre, una de las dimensiones más particulares de su ‘ser-sujeto’.

Entre las diferentes sensibilidades filosóficas que a lo largo del siglo xx se dieron en el seno de la filosofía (de inspiración) cristiana destaca la impulsada por Maréchal y su búsqueda de conciliar el rigor especulativo ceñido a lo estrictamente humano, representado por Kant, y el despliegue de una metafísica (tomista) que se abriera a la cuestión del Absoluto. Como se ha indicado, Caffarena convivió con ella en sus años de formación, y de hecho puede decirse que la asumió como modelo fundamental para vehicular su propio discurso. Aunque no unilateralmente, ya que su propuesta busca asimismo nutrirse de las grandes aportaciones que el pasado siglo nos legó: por ejemplo, la que incide en la dimensión antropológica de todo ejercicio lingüístico. De hecho, la aguda comprensión de lo humano como piedra de toque última hace que su discurso ontológico se muestre receloso ante cualquier absolutización de su alcance, y así frente al excesivo realismo de la recuperación trascendental de la Metafísica operada por la sensibili-

¹²⁶ EM, p. 672.

¹²⁷ EM, p. 681.

dad maréchaliana, opta por el *interpretacionismo* como común denominador de todo discurso antropológico.

En otras palabras, el límite fenoménico kantiano es, para nuestro autor, la postura filosófica más estrictamente razonable en Metafísica. Decimos *estrictamente* porque la pretensión del discurso humano es siempre la de ser ‘verdadero’, la de tocar el fondo de lo real; de lo contrario el hombre debería tenerse por absurdo en su constitución, pues habría algo en él que estaría *mal hecho*, y, en consecuencia, no se podría ni siquiera filosofar. Por ello al cerco trascendental del pensar responde con una previa y subjetiva asunción del *sentido* por el cual puede conceder vigencia de verdad al resultado cognoscitivo (*hoc est taliter*) que ha operado correctamente, haciéndose posible una *cierta* afirmación realista, en todo caso moderada y sometida siempre a la duda fenoménica.

Por otro lado, la apertura potencial e incoativa del ‘ser’ que se afirma apunta a la cuestión de la ‘infinitud’, de modo que puede reconocerse para nuestro autor una dinámica del conocer similar a la postulada por Maréchal que descubre la presencia de lo Infinito en todo acto del pensar, si bien él la restringe a la idealidad. Para Caffarena la Metafísica es sobre todo un constructo humano (Suárez), un esfuerzo antropológico sometido al límite de su alcance cognoscitivo (Kant) que apunta a un Absoluto que da respuesta a las dos cuestiones que realmente ‘interesan’: la fundamentación de nuestra realidad y su sentido. Ello sumerge el discurso metafísico en una dinámica analógica que Caffarena denomina *paso al límite*, en la que se conjugan las restricciones fenoménicas del conocer y el sentido constructivo del discurso metafísico, que desemboca en una concepción de lo Absoluto como eso, un ‘límite’. La analogía de atribución intrínseca que Caffarena pone en práctica es sin duda la única viable desde los presupuestos fundamentales asumidos, aunque su alcance deba ser, justamente por ello, meramente regulativo. Solamente la pretensión de sentido, esto es, de que ‘tal dinámica de deseo no sea absurda’, permitirá que su alcance se vea ampliado. Por eso en lo que concierne a la cuestión del valor ontológico de los atributos divinos —sobre todo el que mayormente se ha privilegiado, el ‘amor’— todo queda en manos del ‘sentido’.

La filosofía de Caffarena debe colindar, pues, con lo ‘límitrofe’, como se corrobora en su postrera obra, *El Enigma y el Misterio*, que viene a revisar ‘a la baja’ los modestos logros teóricos alcanzados en la trilogía anterior. Es un ejercicio de coherencia que no solamente sirve para reforzar la sensación de trasgresión del límite kantiano que dejan los resultados fundamentales a los que pretende llegar la sensibilidad maréchaliana, sino que sobre todo pone coto a la pretensión de llevar a cabo un pensar metafísico sobre lo real de corte trascendental. Porque a tal rebaja del alcance teórico de la razón solamente se puede responder a la kantiana, esto es, asumiendo el primado total del uso práctico. Así, la cuestión del sentido y la pregunta ‘¿qué me cabe esperar?’ constituyen la columna vertebral de un cuestionamiento metafísico que hallará en la vía del ‘Infinito’ la única respuesta *con sentido* a la que apunta la dinámica de su querer.

Con todo, si la Metafísica es, como dice Caffarena, pensar sobre el hombre y su realidad, debe ser ante todo pensamiento sobre *su* ser, la radicalidad última que permite ulteriores disquisiciones. Sin embargo, nuestro autor entiende que ‘ser’ es interpretación de la realidad, por eso ésta queda siempre en un más allá. Seguramente haya buscado con ello salvaguardarla de las inquisiciones conceptualistas que han tratado de reducirla a la red del entendimiento humano (piénsese en el realismo inmediato, por ejemplo). Pero también podría ser que en ello se haya filtrado justamente un exceso de abstraccionismo y, en consecuencia, una desatención de la realidad ontológica fundamental. Si una de las diferencias de la obra de Caffarena respecto a otras recuperaciones metafísicas de la filosofía trascendental es, precisamente, la de tomar el hombre entero (racio-

nal-vitalismo)¹²⁸, la tarea principal de la Metafísica debe tener su principal punto de atención en el hecho mismo de su ser actual, porque sólo desde tal dato tendrá sentido todavía hablar sobre el hombre. *Dándose* a sí mismo como motivo de reflexión (J. L. Marion), el metafísico no podrá esperar, ciertamente, decir ‘mucho’, pero quizás ese sea su destino. En todo caso habrá surcado en el intento de pensar el *acto* luchando «contra el riesgo de pérdida del enraizamiento humano en lo real por el ansia dominadora de la inteligencia conceptual y su derivación técnica».

«De cómo entienda Heidegger Sein no estoy seguro», reconoce Caffarena, «ni es aquí pertinente. ¿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»¹²⁹. El camino, pues, continúa.

Universitat Ramon Llull, Barcelona
mseguero.fc@filosofia.url.edu

MIQUEL SEGURÓ MENDLEWICZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]

¹²⁸ EGIDO, J., *Fe e Ilustración...*, *op. cit.*, p. 90.

¹²⁹ EM, pp. 435-436, nota 83.