

Caffarena y «Fe y Secularidad» (en recuerdo del otro Caffarena)

Antonio García Santesmases

Doctor en Filosofía y Catedrático de Filosofía Moral y Política en la UNED

E-mail: ag-sant@fsf.uned.es

Recibido: 10 abril 2013

Aceptado: 20 abril 2014

RESUMEN: En este artículo, escrito desde la admiración y la amistad, se nos ofrece una perspectiva del Caffarena organizador y hasta cierto punto ejecutivo. Un organizador, con todo, diferente a nuestros actuales empresarios culturales. Un organizador que sin ocultarlo pero tampoco sin pregonarlo leía la historia y los diversos avatares de nuestro tiempo desde el misterio y la eternidad de la metafísica y desde el respeto y la admiración del cristianismo por todo lo que afecta al ser humano.

PALABRAS CLAVE: Fe y Secularidad, Metafísica, Álvarez Bolado, Aranguren, testigo, frontera.

Al evocar la figura de José Gómez Caffarena cada uno recordamos algún momento en que el amigo recientemente fallecido dejó sentir su impacto en nuestras vidas. Para unos ese momento remite a años muy lejanos cuando Caffarena comenzaba a elaborar su sistema metafísico; para otros lo decisivo viene de su fidelidad a Kant y por ello recuerdan inmediatamente *El teísmo moral en Kant*¹ –una de sus obras más valoradas– como lo más significativo de su amplia producción.

¹ J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral en Kant*, Cristiandad, Madrid 1984.

No cabe duda que la Metafísica y la dedicación a Kant constituyen dos de las grandes aportaciones de Caffarena, al igual que lo es *El enigma y el misterio*, su obra magna sobre Filosofía de la Religión. Estas tres aportaciones bastarían para llenar una vida. Sin embargo, hay otro Caffarena. Un Caffarena que algunos tratamos a finales de los sesenta y principios de los setenta, un Caffarena que puede ser hoy recordado entrando en la página Web de *Razón y Fe* y volviendo a leer sus trabajos de 1964 hasta 1984. Hay algunos artículos anteriores, pero es en este período donde aparece el Caffarena que es

llamado a estudiar las causas del ateísmo y a elaborar una estrategia de diálogo con los no creyentes.

Ha tenido una buena idea la revista a la hora de colgar estos artículos en la red porque nos permite recordar lo que vivió Caffarena y lo que vivimos muchos con él a lo largo de aquellos años. A partir de la lectura de estos artículos y de los recuerdos que han sido rescatados por mi memoria he ido pergeñando estas reflexiones. Dividiré la exposición en tres momentos que nos pueden permitir acceder a la trayectoria intelectual del maestro recientemente fallecido y de paso recordar toda una época de la vida española.

I. El reto del ateísmo

Como sabemos, a mitad de los años sesenta Caffarena es requerido por la Compañía de Jesús para presidir una comisión que estudie las razones del ateísmo. Fruto de esa demanda será la petición de crear un centro de investigación que profundice sistemáticamente en esta temática, un centro de investigación que, con el tiempo, marcará decisivamente la filosofía². Nos referimos, claro está, al instituto Fe y Secularidad.

² F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Adaba Editores, Madrid 2009.

El nuevo instituto de investigación venía a dar continuidad a los primeros artículos de Caffarena sobre el ateísmo centrados en estudiar el Informe del Partido Comunista de la Unión Soviética y los documentos emanados del Vaticano II. A la hora de ahondar en el desafío de las distintas formas de ateísmo, Caffarena establece una triple caracterización: el ateísmo de base empirista, el ateísmo humanista de inspiración marxista y el ateísmo heredero del existencialismo³.

El gran debate, en aquellos momentos, el que suscitaba mayor interés, era el proveniente del segundo grupo. Estamos en los años sesenta, ha muerto ya Juan XXIII, todas las esperanzas abiertas por el Vaticano II permanecen intactas y el clima de distensión y de coexistencia pacífica se va afianzando. El XX Congreso del PCUS no ha pasado en balde y el reconocimiento de los crímenes del estalinismo ha implicado un paso adelante. Pocos años antes el mundo había estado a punto de llegar a una conflagración mundial con motivo de la crisis entre Estados Unidos y la Unión Soviética tras la revolución cubana.

³ J. GÓMEZ CAFFARENA, «Para el diálogo del creyente con el ateísmo contemporáneo»: *Razón y Fe*, tomo CLXXIII, 1966. En el artículo aparece la triple diferenciación entre el empirismo, el marxismo y el existencialismo.

La esperanza de un mundo nuevo no durará mucho. En 1968 viviremos un doble acontecimiento que afectará profundamente al movimiento obrero y al conjunto de la izquierda. Me refiero a las consecuencias del mayo francés y a la invasión de las tropas soviéticas en Praga en agosto del 68. Ese doble suceso retumbará como un albadonazo en las conciencias de las distintas izquierdas y será aprovechado por las derechas para un cambio de rumbo, un cambio que no será muy perceptible al principio, pero que afectará a la valoración del propio Vaticano II y a la emergencia posterior del neoconservadurismo⁴.

En aquel momento, sin embargo, lo prioritario era hacerse cargo de aquella doble frustración: de los límites del modelo occidental y de la pérdida de legitimidad del modelo soviético. Algunos dirán que los límites se habían denunciado previamente en las obras de Marcuse, o de Gorz, pero es un hecho que fueron visualizados por la acción de aquellos estudiantes que cuestionaban la guerra del Vietnam en Estados Unidos, que pedían recuperar la imaginación en París y que desgraciadamente fue-

⁴ El impacto del 68 fue decisivo para entender la evolución del pensamiento de José Luis López Aranguren, Manuel Sacristán y Enrique Tierno Galván, entre otros.

ron masacrados en la plaza de las tres culturas en México.

Fe y Secularidad se hizo cargo desde el principio del cóctel utópico del 68 –en feliz expresión de Alfonso Álvarez Bolado⁵– y allí estaba Caffarena. Esta es la razón por la que a algunos nos cuesta mucho situar a Caffarena como un metafísico puramente académico, alejado de la coyuntura histórica, obsesionado en estudiar pacientemente a Kant. Evidentemente, Caffarena fue un gran metafísico y un gran conocedor de Kant, pero, concluida su labor de divulgación teológica y sus tres metafísicas, se lanzó a organizar el Instituto Fe y Secularidad en un momento decisivo de su vida personal y de la vida de la Iglesia y de la sociedad española.

Por eso al evocar aquellos días somos muchos los que no podemos

⁵ A. ÁLVAREZ BOLADO, «A treinta años de distancia (1967-1997). Sociedad e Iglesia española. Entonces y ahora», en *Teología política desde España*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1999, donde afirma: «Lo que a nivel europeo y del hemisferio norte supuso mayo del 68 se incubaba también en España. Quizá sirva de referencia que la primera publicación del Instituto, trabajada y redactada en equipo, fue una evocación y un análisis del mayo francés... en el Instituto se dialogaba con figuras emergentes entre los filósofos jóvenes... reinaba aún el clima utópico, reverdecido con contradicciones internas aún latentes» (p. 416).

olvidar aquel curso del 71/72 en el que el Instituto decide estudiar el pensamiento de Bloch y su repercusión en la teología de J. Moltmann. Fuimos convocados a investigar la estructura utópica del hombre, la relación entre escatología y utopía, la función social de las utopías, la tensión entre teología y política. Caffarena se lanzaba al estudio de la obra de Bloch y Andrés Tornos comenzaba su interés por la escatología, mientras Alfonso Álvarez Bolado se adentraba en el mundo de la teología política. Los tres consiguieron dar tal altura al pensamiento filosófico-teológico que alcanzaron cumbres que no creo hayan vuelto a ser transitadas.

En ese «cóctel utópico» era esencial la combinación entre el pensamiento de Marx, de Nietzsche y de Freud y el interés por la sociología de la religión. El acercamiento al marxismo se hacía desde una perspectiva humanista y desde una apuesta inequívoca por el marxismo calido de E. Bloch. El contrapunto venía dado por el interés por Nietzsche y por el estudio del Psicoanálisis. Estábamos en un tiempo caracterizado por la búsqueda, como titularían Tornos y Pintos un libro aparecido en aquella época⁶.

⁶ J. L. PINTOS - A. TORNOS, *Tiempo de buscar. Ensayos y proyectos para una teología crítica*, Sigueme, Salamanca 1977. Los títulos de los capítulos reflejan muy bien aquellos momentos: «Psicología profun-

En ese clima el Instituto era un foco de atracción intelectual de primer orden en el Madrid de los años setenta; un foco que se prolongaba en los cursos de divulgación organizados en el Instituto Universitario de Teología y en la colaboración con las actividades desarrolladas por el Instituto Alemán de Madrid (pensemos en los ciclos acerca de la Teoría Crítica de la sociedad, la Teología política o el pensamiento de Nietzsche).

Caffarena unía a la tarea de organizar y dar vida a todos estos eventos su asistencia a distintos foros filosóficos como las Semanas de Filosofía o los Congresos de filósofos jóvenes. Siempre recordaré su presencia en 1973 en el Congreso de Santiago de Compostela, donde los distintos marxismos hacían acto de presencia y donde acudían los profesores expulsados por el franquismo de la Universidad Autónoma de Madrid como un joven Fernando Savater. Acababan de aparecer revistas que serían una referencia en el mundo de la izquierda como *Sistema*, *Zona Abierta* y *Materiales*. Enrique Tierno Galván, Fernando Claudín y Manuel Sacristán aparecían como los referentes de los distintos marxismos y allí –en aquel convento de San Francisco donde

da y ateísmo», «El desafío materialista a la fe del cristianismo», «Para una teología válida en las sociedades avanzadas», «El sentido de la teología en la historia».

nos habían acogido a los filósofos jóvenes ante la amenaza de suspensión del Congreso por parte del gobierno civil— defendiendo la pervivencia de una Metafísica postcrítica estaba Caffarena.

II. La cultura de la transición y la sorpresa ante la nueva situación

Esa cultura de los Tierno, de los Claudín y de los Sacristán era correspondida en el mundo cristiano por figuras como José Luis López Aranguren, José María Díez Alegría y por la emergencia de movimientos como Cristianos por el Socialismo (entre cuyos animadores estaban Manuel Reyes Mate, Alfredo Fierro y Alfonso Carlos Comín). Todo hacía pensar que un país como España tendría un modelo de partidos donde el Partido Comunista y la Democracia Cristiana jugarán un papel esencial, un modelo cercano a lo ocurrido en la Italia posterior a la II Guerra Mundial.

Como sabemos, no ocurrió así. El Partido Comunista no superó el 10 por 100 de los votos y la Democracia Cristiana no tuvo el apoyo de los electores. La hegemonía de la izquierda la obtuvo el PSOE y dentro de la derecha los reformistas del franquismo y algunos sectores de la oposición moderada a la dictadura crearon la Unión de

Centro Democrático. Ni siquiera Ruiz Jiménez salió diputado.

No cabe duda que el proyecto inicial de Fe y Secularidad, centrado no en exclusiva, pero sí principalmente, en el análisis del ateísmo marxista y en la convergencia entre cristianos y marxistas había quedado seriamente tocado. A ello contribuyó la crisis de las vocaciones religiosas, el abandono del sacerdocio de jesuitas que habían encarnado el compromiso cristiano-marxista y, sobre todo, los vientos que soplarían en la Iglesia Católica a partir de la llegada de Juan Pablo II.

Para comprender la sorpresa y la frustración ante lo ocurrido recordemos los artículos escritos por Caffarena en 1975 sobre Roger Garaudy y en 1977 a la muerte de E. Bloch⁷. ¿Qué quedaba de aquel marxismo cálido que tanto le había interesado? En muy poco tiempo se produciría el abandono del leninismo por parte del PCE en 1978 y el abandono del marxismo por parte del PSOE en 1979. Ante esta nueva coyuntura, ¿qué hacer?

⁷ J. GÓMEZ CAFFARENA, «Roger Garaudy: un cristiano marxista»: *Razón y Fe*, tomo CXCII, 1975, y «Ernst Bloch: profeta de la razón utópica»: *Diario El País*, 10 de agosto de 1977. Dice Caffarena sobre Garaudy: «El último libro de este hombre ejemplarmente honesto, exdirectivo del Partido comunista francés, separado de él en 1970, termina con esta inequívoca con-

Como buen filósofo, Caffarena se dedicó a analizar los nuevos tiempos para intentar buscar algún camino de entronque en la nueva situación. En un sentido la tarea no era difícil porque se había conseguido acabar con la dictadura, afianzar una democracia y consensuar una Constitución que intentara superar las fracturas que habían dividido las dos Españas; esas eran las luces, pero viendo la otra cara de la moneda las sombras también estaban ahí: el abandono de las ideologías que habían caracterizado a la izquierda iba pareja al predominio de un nuevo mundo en el que iba surgiendo una nueva forma de incredulidad vinculada al pragmatismo político y a la indiferencia en materia religiosa.

Ya no estábamos ante el desafío del ateísmo prometeico ni tampoco ante el carácter desgarrado del humanismo existencial, lo que imperaba era una nueva forma de utilitarismo, de racionalidad instrumental,

fesión: soy cristiano». Al concluir el análisis del libro de Garaudy dice Caffarena: «Es obvio que unos criticarán su cristianismo como otros su marxismo... pero sobre todas las críticas de detalle queda ahí su trayectoria y su libro como un maravilloso testimonio de honradez y lucidez. He pensado que el mejor servicio a mis electores era el de esta «prelectura» lo más objetiva, que dejara a cada uno sacar sus consecuencias. La mía personal es, absorbentemente, una profunda alegría».

donde los grandes relatos quedaban atrás y el pensamiento se iba insertando en el nuevo mundo de la posmodernidad y del pensamiento débil. Gómez Caffarena hizo referencia a este fenómeno a la hora de conmemorar los treinta años de Fe y Secularidad⁸.

A principios de los años ochenta el Instituto organizó un seminario para estudiar esta nueva problemática a partir de un estudio de Alfredo Fierro acerca de la pérdida de sentido del mesianismo en una sociedad industrial avanzada. Estábamos caminando hacia una sociedad donde el conflicto político quedaba canalizado a través de las grandes fuerzas políticas y los acuerdos corporativos entre empresarios y sindicatos y donde ya

⁸ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Raíces culturales de la incredulidad*, Cuadernos Fe y Secularidad, Madrid 1998, donde afirma: «La característica más peculiarmente española en la situación quizás consiste en que hemos llegado tarde al banquete del desarrollo; hemos empezado a alcanzar niveles europeos justo cuando el desarrollo deja de ser una promesa cierta y se hace una duda, cuando un primer gran frenazo impone tristes evidencias y enturbia el horizonte... tengo la impresión de que los españoles podemos estar entre los más crispados, entre los más miopes para la evidencia de la necesidad de austeridad y de reconversión de metas... también en esto veo una peculiar raíz de nuestra rápida crecida en los síntomas de indiferencia» (p. 38).

no parecía necesaria la denuncia profética. El papel de suplencia de la religión había quedado superado. Las grandes instituciones eclesíásticas se encaminaban a una recatolización de lo privado y a una defensa de la escuela católica y de la familia tradicional abandonando toda idea de convergencia entre marxistas y cristianos. De pronto parecía que todo aquello había sido una ilusión. Fierro, años después, haría un diagnóstico demoledor: cristianismo y marxismo eran dos muertos que al abrazarse creían que seguían vivos⁹. Procedía sacar la conclusión

⁹ A. FIERRO, *Después de Cristo*, Trotta, Madrid 2012, donde afirma: «... había florecido el diálogo cristiano marxista... ese diálogo limó asperezas y aportó un cierto deshielo ideológico, no con el poder soviético, pero sí con un marxismo cálido ajeno a los centros de poder: un marxismo amable con los cristianos. También ideólogos marxistas saludaron con alborozo que algunos cristianos hubieran pasado del anatema al diálogo. Durante algún tiempo en Europa el diálogo cristiano-marxista nutrió la ilusión de que ambos se hallaban en plena forma y mantenían entera su vigencia: en realidad se la prestaban el uno al otro...» (p. 519), y añade: «El resultado final ha sido ni “Marx ni Jesús” como sostuvo algo antes de estos hechos una obra un tanto panfletaria. Después de estos hechos, y al igual que el marxismo, asimismo el cristianismo parece haber agotado su recorrido histórico significativo, aunque no su inercia, bastante poderosa para mantenerse por siglos» (p. 520).

–haciendo bueno el título de una obra de J. F. Ravel–, al final ni Marx ni Jesús habían prevalecido.

III. Los nuevos retos de los noventa

No cabe duda que esa perspectiva de ver cómo se iba imponiendo el pragmatismo ambiental y de observar cómo resurgían nuevas formas de fundamentalismo nos impresionó a todos. En este camino a la hora de escudriñar los nuevos tiempos, Caffarena siempre contó con la compañía de José Luis López Aranguren. Éste siempre tuvo nostalgia de la utopía que emergía en los años sesenta y siempre marcó una distancia crítica con la política institucional de los ochenta y con el realismo político de los gobiernos de aquellos años¹⁰. Es quizás menos conocido saber cómo Caffarena fue dando cuenta de los nuevos retos. No cabe duda que no podían ser más distintos los dos colegas y amigos. Aranguren era el filósofo-intelectual, el ensayista, el personaje mediático que intervenía en todas las polémicas relevantes. Caffarena se había centrado en sus trabajos de organizador, escuchaba a unos y otros, y reservaba sus fuerzas para dar a luz su gran obra sistemática, su Filosofía de la religión. Si a

¹⁰ J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *La izquierda, el poder y otros ensayos*, Trotta, Madrid 2006.

Aranguren se le reprochaba estar demasiado atento a la coyuntura, la imagen de Caffarena era exactamente la contraria: se había refugiado en ir puliendo una y otra vez su gran y definitiva obra, su sistema parecía ajeno a todo lo que ocurría a su alrededor. No era cierto. Pocas veces se pronunciaba por escrito sobre acontecimientos coyunturales, pero su lectura de fondo no era muy distinta a la de Aranguren.

Había algo que les unía y era una común nostalgia de los sesenta, una distancia ante el pragmatismo ambiental de los ochenta y una seria preocupación ante la involución eclesial de los noventa. Eran muy conscientes de que los movimientos religiosos que estaban emergiendo, y que agudamente analizaba José María Mardones¹¹, poco tenían que ver con las esperanzas suscitadas en los años del inicio de Fe y Secularidad.

En esta circunstancia, Caffarena mantuvo su compromiso con aquellos ideales sabiendo que había que situarlos en un nuevo contexto. Para captar su pensamiento creo que son de interés algunas de sus intervenciones en los años noventa. Me refiero a la presentación del proyecto de elaborar una Filosofía de la religión; a su intervención en las lecciones Aranguren; y a su partici-

¹¹ J. M. MARDONES, *Fe y Política*, Sal Terrae, Madrid 1995.

pación como ponente (él que era el eterno organizador) en el Foro sobre el hecho religioso¹².

Es curioso el motivo que aduce Caffarena, al final del texto sobre Filosofía de la religión, para sostener la necesidad de un estudio riguroso del hecho religioso en un país como España. En nuestro país la religión había sido causa de fractura y división entre los españoles. La guerra civil española quedaba lejos, pero Caffarena había sido niño de la guerra y recordaba la partición de la nación en dos y el carácter beligerante de la religión católica en aquellos años. ¿Se podía superar aquella polarización del pasado mediante el pragmatismo ambiental del presente?, ¿era razonable sostener que esas viejas querellas no tenían la menor relevan-

¹² J. GÓMEZ CAFFARENA, «Filosofía de la religión: invitación a una tarea actual»: *Isegoría* 1 (1990), donde afirma al final: «Hay que decir que la seria instauración de esa "zona franca" puede ser hoy urgente en un país como el nuestro, en el que todavía está reciente la memoria de una guerra civil donde el factor religioso fue beligerante; en que aún se ven una y otra vez renacer aguerridos e irracionales brotes de clericalismo y anticlericalismo; en que falta casi absolutamente la institucionalización universitaria, no sólo de la filosofía de la religión, sino de la historiografía y las ciencias de la religión. La pronta superación de este vacío tendría una importante función catártica, que toda política inteligente debería comprender y decidirse a promover» (p. 123).

cia en el momento actual?, ¿no corríamos el peligro de que lo que queríamos sacar de la escena pública retornará de una forma imprevista, revestido de ropajes fundamentalistas?¹³.

El fundamentalismo era para Caffarena el peor enemigo de la religión, la muerte de la auténtica conciencia religiosa. Pero la cuestión apremiante y que no se podía soslayar era por qué arraigaba en unos el neoconservadurismo y en otros el fundamentalismo. Caffarena incidía, como otros muchos analistas, en el desconcierto suscitado por una sociedad politeísta; ante la multiplicación de las ofertas de sentido muchos temían ir perdiendo su identidad, y querían encontrar en la religión un refugio seguro.

¹³ J. GÓMEZ CAFFARENA, «Religión y Ética», en el número 15 de la revista *Isegoria* dedicado a José Luis López Aranguren tras su muerte. Da cuenta de las lecciones Aranguren pronunciadas por Caffarena en abril de 1996, donde afirma: «¿Qué pensar de la aportación actual de las religiones? También aquí tras el optimismo suscitado en los años sesenta por el Concilio Vaticano II, lo que hoy prevalece es una lacerante ambigüedad. Hay involución en la Iglesia católica provocada, sin duda por las consecuencias que habría que sacar del Concilio. Hay sin duda la impresionante crecida de «fundamentalismos» en todas las grandes religiones. Hay sin duda un sorprendente retorno de lo religioso (reprimido por la secularización), pero en formas tan múl-

Caffarena no era pesimista: esa perspectiva de combate contra el fundamentalismo y de rechazo del pragmatismo ambiental, iba unida a una concepción de la historia en la que consideraba que a pesar de todos los elementos centrales del proyecto que había inspirado Fe y Secularidad habían pervivido: el pluralismo religioso, los esfuerzos ecuménicos y las nuevas formas de identidad religiosa de aquellos que se vivían concernidos críticamente por lo cristiano, aunque estuvieran en la frontera entre la creencia y la increencia, aquellos que preferían vivirse como heterodoxos, sin llegar a romper con la institución como era el caso de José Luis López Aranguren¹⁴.

tiples que lo único claro es que algo humano busca abrirse camino, algo que abre la inevitable pregunta: ¿son brotes de religión dinámica? (pues la impresión en muchos casos es la contraria: se trata de brotes ansiosos de cerradas búsquedas de identidad, de seguridades a cualquier precio) (p. 267).

¹⁴ En la homilía en el funeral a Aranguren (incluido en el número de homenaje a Aranguren de la revista *Isegoria*) se refiere a la evolución de su pensamiento y señala: «Porque lo que en realidad aparece así no es sólo la evolución de veinticinco años de la vida de Aranguren, sino la evolución de veinticinco años de la vida española. Aranguren, el “intelectual católico” tan moderadamente progresista de los años cincuenta, fue un entusiasta de lo que anunció el Vaticano II; fue también lógicamente decepcionado por

Ese cristianismo heterodoxo estaba unido a un mundo donde agnosticismo y creencia entraban en contacto. Uno de los últimos trabajos de Caffarena versaba sobre este asunto. Ignacio Sotelo, protagonista durante años del Foro sobre el hecho religioso, escribía acerca de una Teología para agnósticos y Caffarena apostaba por una agnosía para los creyentes¹⁵.

IV. Para concluir

En Caffarena tenemos, a mi juicio, a un hombre marcado por los acontecimientos de los años sesenta, por las esperanzas de los setenta, por el pragmatismo ambiental de los ochenta y por la involución eclesial de los noventa, pero siendo un filósofo que nunca abandonó la Metafísica, todo ello logró incorporarlo a una reflexión filosófico-histórica de más largo alcance. Caffarena no era el teólogo que se centra en un trabajo exegético riguroso y que trata de apli-

las posteriores indecisiones en la línea comenzada. Pero nunca hasta el desencanto, él que había enseñado a reflexionar sobre desencantos. Por ello también cuando se autodenominaba "heterodoxo" cuidaba de añadir: pero no "hereje"» (p. 324).

¹⁵ I. SOTELO, «Teología para agnósticos», y J. GÓMEZ CAFFARENA, «La agnosía del creyente», en la revista *Arbor* 676 (abril 2002).

carlo a la coyuntura actual. En algunos momentos cumplió esa función y trató de rescatar y de actualizar la entraña humanista del cristianismo¹⁶, pero siempre fue algo más. Siempre subsistió el metafísico que habitaba en su interior especialmente al orientarse hacia la Filosofía de la religión.

Por ello quizá Caffarena fue un filósofo muy querido y respetado, pero no suficientemente leído. Querido por los que recuerdan su humildad, su cercanía, su sabiduría, pero escasamente leído por los que se sentían intimidados y aturridos ante su obra definitiva. Caffarena era capaz de analizar a Kant, a Hegel, a Hume y estaba dispuesto a reflexionar acerca de las últimas investigaciones sobre el origen de la vida y sobre la evolución del cosmos. Para un mundo como el nuestro quizás era un reto demasiado ambicioso.

Por ello una de las tesis que sostuvo con mayor ahínco, la de que «sólo el que es capaz de dar a la ciencia lo que es de la ciencia será capaz de dar al misterio lo que es del misterio», no fue suficientemente debatida. Seguir su razonamiento exigía un notable esfuerzo intelectual y eran muchos los que preferían una disociación radical

¹⁶ J. GÓMEZ CAFFARENA, *La entraña humanista del cristianismo*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1985.

entre la ciencia como conocimiento objetivo y la religión como vivencia subjetiva, una disociación abrupta donde ningún papel tiene que jugar la filosofía. Caffarena nunca estuvo de acuerdo con esta disociación radical y previno acerca de los peligros del cientismo y del fideísmo y siempre reivindicó un papel para la filosofía, pero se fue quedando solo. Algo de esto creo que ocurrió cuando presentó su ponencia en el Foro sobre el hecho religioso del año 1996 que trataba nada más y nada menos que la cuestión de Dios.

El esfuerzo titánico por hacerse cargo de las distintas religiones, de los grandes momentos de la historia de la filosofía y de las nuevas adquisiciones de la ciencia hace que su pensamiento supere cualquier época coyuntural como la que he intentado evocar en este artículo. Estamos ante una Metafísica y una Filosofía de la historia que dan soporte a una Filosofía de la religión.

Por ello el mejor homenaje a su persona y la mayor fidelidad a su recuerdo es incitar a su lectura, aunque a todos nos cueste; a unos porque han reducido la filosofía a filosofía moral y han abandonado cualquier consideración metafísica; a otros porque se centran en un trabajo exegético y olvidan el debate con los grandes metafísi-

cos. Caffarena tuvo en cuenta la exégesis bíblica y supo articular lo que consideraba la aportación del cristianismo a la ética, pero sin olvidar la importancia decisiva de las últimas cuestiones, de la pregunta por el Sentido global. Por ello, *El Enigma y el Misterio* es una de esas obras que intimida; por un lado estamos llamados a su lectura, pero por otra queremos protegernos ante su magnitud. Es una obra atípica en una época donde prevalece el ensayo circunstancial siempre atento a la coyuntura inmediata. Es por ello una obra que no ha sido estudiada como merece¹⁷.

Como yo personalmente, a diferencia de Caffarena, sí soy propenso a investigar la coyuntura histórica y a intervenir ante las circunstancias políticas, deseo terminar recordando algo puramente anecdótico, pero que me marcó profundamente y quizás pueda ser de interés al evocar aquellos años y recordar lo que sucedió después.

¹⁷ Entre los estudiosos rigurosos y solventes de la obra de Caffarena, que no se han dejado arredrar por su dimensión, sobresalen Manuel Fraijó y José Egido. Igualmente hay que resaltar a Carlos Gómez Sánchez, a quien debemos un análisis muy riguroso de la Filosofía de la religión de Caffarena en su trabajo «José Gómez Caffarena: una filosofía de la religión»: *Isegoria* 39 (julio-diciembre 2008).

A principios de los años setenta la tarde de los sábados Caffarena daba un curso de «Introducción al verdadero cristianismo» en la calle Cadalso 18, en la sede del Instituto Universitario de Teología. Al terminar la sesión en muchas ocasiones me llevaba en su seiscientos a mi domicilio y comentábamos los temas tratados. Yo le iba mostrando mi enorme curiosidad por estudiar los distintos autores que iban apareciendo (Camus, Sartre, Garaudy, Bloch, Marcuse) y mi preferencia cada vez mayor por la denominada «religión invisible», pórtico a esa frontera entre la creencia y la increencia en la que habita el agnosticismo.

Esa perplejidad, esa duda permanente en la frontera, me hizo ver Caffarena, era buena para los que nos dedicábamos a la filosofía; podía incluso ser una buena salida individual, pero no había que engañarse: muchos de los asistentes a aquellos cursos no pensaban dedicarse a la filosofía y, por ello,

querían conocer los motivos de la crisis, querían analizar con el mayor rigor posible sus causas, pero no querían de ninguna manera regodearse en ella, como hacíamos habitualmente los aspirantes a filósofos. Muchos de los asistentes querían encontrar una salida y había que buscarla. Si no se lograba encontrar esa salida –esa síntesis entre cristianismo e ilustración– podían acabar por cansarse ante tanta novedad y abandonar toda pesquisa intelectual: bien porque prefirieran la llamada fe del carbonero, bien porque optaban por abandonar toda creencia.

Probablemente los dos peligros que atisbaba Caffarena se dieron en la realidad, probablemente algunos lograron alcanzar la síntesis que buscaba Caffarena, pero lo que sí puedo asegurar es que algunos de los que asistíamos a aquellos cursos descubrimos allí nuestra vocación por la filosofía y eso se lo debemos a Caffarena. ■