

MIQUEL SEGURÓ

Facultat de Filosofia de Catalunya
Universitat Ramon Llull de Barcelona

‘Ser’ como interpretación de la realidad

Introducción

El presente escrito se aproxima a la primera de las tres grandes obras metafísicas de José Gómez Caffarena y en concreto a su tesis: *El ser como interpretación*. Su trayectoria, rica en intereses e inquietudes, fruto en gran parte de largos años de docencia universitaria en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Comillas, queda recogida a lo largo de los múltiples libros y todavía más artículos y colaboraciones que ha escrito¹. Una de esas inquietudes, la propiamente metafísica, se condensa en el esfuerzo de unidad y de sistematicidad que supone su ‘trilogía’², en la que propone un acercamiento global y completo a una especulación metafísica relevante para el hombre de hoy.

Su propuesta pretende alcanzar una afirmación de lo Absoluto que abra los caminos a una razonable viabilidad de la fe cristiana. Se trata de un proyecto ambicioso que como tal se sustenta en unas premisas y unas verdades fundamentales, las cuales quedan sintetizadas y formuladas en la obra que aquí nos referimos: *Metafísica fundamental*, publicada en 1969 y reeditada en 1983³. Al modo de un arquitecto, Caffarena pretende lograr una fundamentación plausible que asegure un edificio sólido y resistente a las inclemencias de “los tiempos”, aunque no por ello perenne e inmóvil. Por ello, nos ha brindado recientemente una filosofía de la religión que de algún modo repiensa una trayectoria ya de por sí fecunda⁴. Pero a pesar de la distancia en el tiempo (más de tres déca-

¹ Un elenco de todo ello —hasta el 1998— se puede encontrar en la tesis doctoral de José Egido Serrano, publicada por la Universidad de Comillas bajo el título de *Fe e ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, Madrid, 1999. Cf. pp. 520-535.

² *Metafísica fundamental*, Madrid: Cristiandad, 1983; *Metafísica trascendental*, Madrid: Revista de Occidente, 1970; *Metafísica religiosa*, en *Filosofía de la religión* (coautor con Juan Martín Velasco), Madrid: Revista de Occidente, 1973.

³ El texto que tomaremos como referencia será el de 1983, ya que si bien asume por completo el fondo del texto de 1969, aprovecha el autor para enmendar algunos errores detectados, introducir algunas correcciones y eliminar algunos *lapsus*. De todos modos, nos advierte el autor que se siente más perplejo en “casi” todo, aunque no por ello, y aún reconociendo cierta desidentificación, es incapaz de señalar alguna posición de fondo que cambiaría [cf. *Metafísica fundamental*, Madrid: Cristiandad, 1983, p. 7].

⁴ *Enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid: Trotta, 2007.

das), los presupuestos fundantes no han sufrido grandes cambios —tampoco el que aquí nos ocupa⁵—; por lo que el estudio de dicha obra (a partir de ahora utilizaremos las siglas MF para referirnos a la misma) mantiene toda su vigencia.

Un contexto para el ‘SER’

La tesis del ‘ser’ se enmarca dentro del esbozo de una filosofía del lenguaje, algo de lo que se ocupa Caffarena en la segunda parte de la obra. En la primera, nos lega el autor una propuesta metafísica fundamentada en la propia subjetividad, cuyo valor último reside en la utilidad existencial que ésta ostenta para el hombre. Así, dice Caffarena que

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

Ahora bien, toda vida humana se desarrolla a lo largo del tiempo y demanda un vector de unidad para “su” despliegue. Hay una vivencia de “proyecto”, además de una “facticidad” (MF, p. 148), reasumidas ambas en las cuestiones del *para qué* (razón de ser) y del *por qué* (finalidad). Estas cuestiones *existenciales* no son, en el fondo, más que preguntas por el sentido, y como tales no pueden ser respondidas desde las ciencias y su metodología (MF, p. 150). Son preguntas — que muchas veces reflejan ‘momentos’ concretos— que nos implican y nos empujan personal y subjetivamente, y que sólo en situaciones realmente límite —fracaso, culpa, dolor y muerte— (K. Jaspers) las asumimos bajo el prisma de una auténtica búsqueda de autenticidad (MF, p. 152).

Podemos glosar lo que entiende Caffarena por ‘sentido’ como aquella opción y paso adelante ‘radical’ que fundamenta todo hacer en la vida, por lo que, y enfatizando el ‘sentido’ positivo del propio término, se apropia de un optimismo general y a priori en su concepción vital. De esta manera, el sentido se convierte en una convicción personal, que no por ello agota la discusión ni impide acometer un sincero diálogo (como el mismo itinerario filosófico del autor ha mostrado). Pero lo cierto es que dicha asunción del sentido nos permite afirmar que su filosofía representa un —*sui generis*— racional-vitalismo⁶, pues en el fondo *vivir es proclamar ‘sentido’*.

Cualquier concreción de ese ‘buen’ sentido (por ejemplo, fe en Dios), se afina necesariamente en una visión positiva del hombre y sus acciones (MF, p. 159). Es cierto que no hay refutación del sinsentido, su reverso, pero tampoco la hay de la opción afirmativa. Pero en todo caso, puesto que el hombre está lanzado a “la” cuestión misma, ello presupone una posible positividad de la respuesta, ergo la posibilidad del mismo. Con todo, el sentido es una dimensión que penetra todo en el hombre y ‘colorear’ nuestra vida de él equivale a *decir* que “hemos dado con”, que “hemos acertado” en nuestras decisiones y en nuestras

⁵El autor se remite a MF en lo que concierne sobretudo al alcance epistemológico del hombre, núcleo de toda su fundamentación metafísica. Entre sus elementos, evidentemente, se halla el ‘ser’ (Cf. p. 453, nota 16; p. 606, nota 9). También otro de los puntales de su metafísica, como es la ‘libertad’ entendida como apertura al horizonte vital, queda remitido a dicha obra (p. 613, nota 20).

⁶EGIDO, JOSÉ, *Fe e ilustración...*, op. cit., pp. 122-123

acciones. Y más allá de todo sentido particular, es dar con el Sentido, en mayúscula, con el entramado último de la existencia (MF, p. 160-162).

Así pues, la tarea fundamental del hombre es estar ocupado, a través del 'sentido', en su realización, y para ello tiene la necesidad de dar una respuesta a su opción. Sin sentido no podemos vivir; pero no vale cualquiera, so pena de caer en arbitrariedades e irracionalismos fundamentalistas. Necesitamos de este modo unas pautas mínimas razonables que en todo caso queden abiertas a la crítica. El siguiente paso, pues, será establecer dichas pautas, a lo cual Caffarena dedicará la tercera y última sección ("Vivencia Metafísica") de la primera parte [toda ella "Antropología Fundamental" (MF, 8)] de este tratado. En concreto, se desarrollan cinco experiencias fundamentales del hombre que permiten construir un edificio especulativo afincado en la realidad, y que son: *moralidad, inquietud existencial, amor, libertad y admiración*. En todas ellas se vive el hombre como algo no resuelto por ninguna teoría científica y con una irrupción absoluta de *algo* que se da a través de su vida (MF, p. 168). Es una vivencia, pues, *trascendental*, tanto en el sentido metasubjetivo, como en tanto que posibilita y fundamenta un discurso posterior. Aunque en el breve cato de la obra que aquí realizamos no podemos referirnos a ella, sí debemos subrayar que es a partir de la *admiración*, una vivencia que se nutre tanto del asombro ante el ser de las cosas como de la extrañeza que ello ocasiona (MF, p. 259), desde la que se plantea la segunda parte del libro: una filosofía del lenguaje *crítica* en la que se 'circunscribe' la viabilidad última de avanzar en el conocimiento metafísico.

Las bases para un conocimiento metafísico

Establecidas las coordenadas de una antropología fundamental trascendental, afronta Caffarena qué posibilidades tenemos de adquirir conocimiento *metafísico*. En coherencia, pues, la cuarta sección de la obra (segunda parte del libro) se titulará "Bases de un posible conocimiento metafísico". Aquí nos centraremos sobretodo en la cuestión que concierne a todo intento de metafísica: el *alcance metanoético del lenguaje humano*. Entendemos que ahí está la clave de toda afirmación metafísica y, por lo tanto, también de la propuesta de Caffarena. Allí el autor aborda la referencia extramental de lo fenoménico y las antinomias que se plantean desde los límites del "círculo trascendental". La cuestión es clara: si somos nosotros quienes afirmamos bajo nuestros prismas y nuestras estructuras *cómo* es la realidad, ¿significa eso que la 'creamos'? Es obvio que no, pero con dicha respuesta nos situamos más allá de la diferencia entre lo fenoménico y lo en sí, diluyendo la propia frontera establecida. Se trata de ver, pues, si se puede congeniar el formalismo antropocéntrico del conocimiento (giro copernicano) y la afirmación —no ingenua— de una realidad allende del sujeto que lo afecte y, lo más importante, fundamente la afirmación sobre 'lo que hay'. Con todo, el punto de partida será siempre la asunción de la metafísica como vivencia de sentido, *fundamentalmente* (MF, p. 277), y sólo a partir de ahí podrá Caffarena dar un paso más y sopesar la posibilidad de alojar dicha experiencia en el lenguaje teórico del hombre.

“El mensaje lingüístico tiene una estructura bipolar”, dice Caffarena. A saber, “uno o muchos monemas que expresan algo que es ‘actualizado’ en el mensaje, otro monema cuya función decisiva es precisamente la de ‘actualizar’ el mensaje, referirlo o ‘anclarlo en’ la realidad” (MF, p. 338). La clave pues, reside en la relación y tendencia a la realidad que tiene el mensaje; sin referencia expresa a ella, no hay mensaje (MF, p. 341). Así, todo se inicia en la percepción. Ésta guarda un sentido evidente y relevante de pasividad: algo manda sobre nosotros y nos somete, ya que si el hombre pusiera el mundo, no habría sitio para la sorpresa, el choque con las ‘cosas’, y por ende, la pregunta *sobre* ellas. Aún así, eso no significa que lo percibido es lo que es *tal y como* es, pues nuestro conocimiento unifica los datos obtenidos en unas unidades particulares, desde las que pretende alcanzar en un segundo estadio una unidad más general (mundo). De este modo, esas unidades primitivas constituyen la plataforma sobre la cual se afianza el acceso a un conocimiento más intelectual, por lo que cabe decir que pensamos a partir de lo que nosotros mismos unificamos (MF, p. 332).

Según lo dicho, la referencia a la realidad se lleva a cabo en primera instancia cuando designamos algo percibido. Es lo que hacemos cuando decimos “esto” —un pro-nombre—, lo cual no es más que destacar una coordenada espacio-temporal de la realidad por encima de las otras. El nombre, que podemos decir completa el proceso designativo, pretende alcanzar la estructura mínima propia de lo designado, viniendo a ser un resumen de su descripción (MF, p. 344).

Sin embargo, tanto “la Metafísica” como “la Ciencia” tienen una pretensión de ir más allá y afirmar proposiciones afirmativas que establezcan nexos necesarios entre el sujeto y el predicado, para lo cual hacen uso de la implicación, “una estructura cognitivo-lingüística del hombre, en virtud de la cual encuentra poder y deber pasar de una afirmación a otra; es decir, puesta la antecedente, no puede no poner la consecuyente” (MF, p. 356). Así pues, toda la pretensión de fundamentar una metafísica debe hacerse desde la estructura sintáctica de implicación. Pero será una estructura que, como todo lenguaje, dependerá últimamente de la subjetividad (MF, p. 360), cerrándose con ello el círculo sobre el mismo punto del que se partía: desde una antropología fundamental, pasamos a valorar qué posibilidades lingüísticas puede tener dicha experiencia y cómo se articula su discurso, cuyo medio para hacerlo nos remite, de nuevo, a la propia subjetividad. Por ello, poco a poco se va configurando la cuestión fundamental: la que se refiere precisamente a cómo ‘romper’ (MF, p. 104) el límite de la subjetividad. Tentativamente podríamos asumir, a lo sumo, una *objetividad estructural* en dicha subjetividad, común a sus semejantes (intersubjetividad), pero aún así quedaría en dificultad, según nos parece, el alcance metasubjetivo (también de la subjetividad trascendental) de la afirmación propuesta.

a) Actualización

Toda actualización viene expresada por la palabra ‘ser’. Para Caffarena, este vocablo goza de un *misterioso* privilegio sobre otros (MF, p. 361), y eso a pesar de que presenta polisemia, pues puede significar tanto el ‘primitivo’ hecho de existir, como referirse ‘meramente’ a una función copulativa. En efecto, si lo

consideramos desde el punto de vista de la *cópula*, puede significar una plena identidad o una simple elección de denominación arbitraria, y en este sentido el 'es' se convierte en el verbo más neutro y pobre en fuerza semántica concreta, precisamente por este rol vehiculador (MF, p. 364). Por el contrario, si lo consideramos como expresión de *realidad*, nos sale rápidamente al paso la objeción kantiana de que el ser no es un predicado real⁷. Caffarena encuentra muy justa esta tesis, ya que en este verbo no se da "un valor concreto de predicado" (MF, p. 365)⁸. Aún así, este proceso de *abstracción total* del ser no impide a nuestro autor reivindicar en las siguientes páginas de su MF una *cierta* fortaleza semántica para el 'esse'.

La referencia de la fuerza predicativa del ser no hay que buscarla en la estructura de sujeto-predicado, ya que para Caffarena la relación *actualizable-actualización* es primaria y, por lo tanto, anterior a toda estructura. Como hemos dicho, precisamente por su neutralidad predicativa, puede el verbo 'ser' expresar nexo copulativo. Pero además, y precisamente por dicha neutralidad, puede expresar con mayor *pureza* la actualización buscada. Así pues, es legítimo decir que el verbo 'ser' es reclamado por su neutralidad tanto para unir (cópula) proposiciones como para expresar 'realidad' (MF, p. 369). Y todavía más: dentro de estas funciones, hay una que es preeminente a la otra. ¿Cuál? Caffarena no tiene dudas: la que expresa la actualización, el hecho de 'existir'. De hecho, sólo desde esta afirmación de la función *ontológica* podemos transitar posteriormente a un uso copulativo más *óntico*.

Esta 'fuerza ontológica primaria' del verbo viene a expresar aquello por lo que todo predicado es predicado, algo de lo que ulteriormente se deduce que en toda afirmación, en todo verbo, está de algún modo el 'ser'. Dado que ningún mensaje es ajeno al 'ser', pues su presencia anida en toda expresión real, la crítica kantiana no fue hasta el final, dice Caffarena, pues no consideró este valor siempre "positivo" y ontológico del ser. De esta manera, y para conservar el valor real del vocablo 'ser', el polo intermedio tomará una estructura adverbial, de modo que la estructura actualizable-actualización será: "Esto es de tal manera" (MF, p. 375).

Por último, cierra Caffarena esta primera aproximación al valor semántico del verbo 'ser' con un somero análisis de la relación entre la forma infinitiva del verbo y de su participio (ente). A pesar de la *abstracción* de la forma infinitiva del verbo, dice, ésta expresa más plena y puramente la 'actualidad'. Se trata de una *Abstracción* frente a las formas personales del verbo, en las que esa actualidad está aplicada a un determinado —designable— contenido empírico. Unas formas concretas que Caffarena no duda en afirmarlas como *más reales* (MF, p. 376), lo que sin duda nos lleva a reconocer una cierta pervivencia nominalista —a través del suarismo— en los fundamentos de su pensar metafísico. Quizás por ello toda su ontología se verá acechada constantemente por la amenaza del univocismo conceptual escotista, algo que finalmente desembocará, como veremos, en una devaluación ontológica del *ser*.

⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, A 599 / B 627.

⁸ En su tesis doctoral, sin embargo —como hace notar Egido (op. cit., p. 59)—, mantiene que si bien Kant reaccionó *con razón* frente a la desmedida conceptualización de la existencia, ésta tuvo un punto de exageración en tanto que no reconoce "una inteligibilidad asequible al juicio".

El ente, en tanto que participio del verbo 'ser', designa al *participante*, por lo que su principal función será la de sujeto de la afirmación (substancia). De hecho, esta concreción semántica es la que señaló Aristóteles como el objeto fundamental de la metafísica. Frente a ese participio, se alza el infinitivo del verbo, el 'ser', cuya poca determinación y neutralidad predicativa nos posiciona por su propia estructura a lo *In-finito*. Si bien todo verbo tiene su infinitivo, siempre queda referido éste a una semántica concreta: no es lo mismo 'correr' que 'llorar'. Una determinación que, en cambio, desaparece del infinitivo 'ser' (MF, p. 377) en pos de una in-concreción que lo sitúa más allá de toda particularidad verbal y que lo dispone para una apertura a lo no-finito, como así se plasma, sobretodo, en la diferencia ontológica. El ser es afirmado como el horizonte indeterminado donde situamos toda concreción participativa. Frente a la infinitud del ser se da la finitud del ente, que a su vez revela la propia contingencia ejemplar de todo ente. Esta apertura a lo que está 'más allá' de lo finito, que queda aquí ya apuntada a través del 'ser', será retomada por Caffarena en su posterior ensayo de solución al problema existencial de lo Ab-soluto⁹.

Por otro lado, esta relación entre *ente-ser* puede verse analógicamente en la relación *valor-valer*. Aunque el lenguaje valorativo no es tan rico como el indicativo, de algún modo lo asume. Así, si bien no pretendemos que nuestro valer coincida con el ser, sí pedimos que se afiance de alguna manera a través de él en el propio hospedaje de sus estructuras. La relación análoga viene dada, en efecto, porque hay una inquietud vital que nos empuja a la acción y que tiende hacia un valer infinito (MF, p. 380), la cual, como tal, puede hallar expresión asentada en el sentido infinito del verbo 'ser'.

Con todo, y a pesar de la elocuencia de las 'razones' de Caffarena, no tenemos todavía suficientes elementos para solventar la cuestión antes reseñada, la que se refiere a la posibilidad de una afirmación lingüística que se refiera con eficacia a lo que no es fenoménico. Pero quizás ni siquiera podamos pretenderlo, dada la pluralidad de los diversos lenguajes existentes. A ambas cuestiones, empero, Caffarena responde afirmativamente, sobre todo a partir de lo que se ha dicho precisamente de la actualización, pues todo mensaje tiende, más allá de toda particularidad lingüística a una referencia real. Como ha dicho, es por medio del verbo 'ser' que se puede hacer dicha referencia, por lo que será a través de él que en definitiva se juzgarán las posibilidades de dar respuesta tanto a la primera como a la segunda cuestión. Con ello, colateralmente, se justifica por qué toda temática metafísica genuina versa sobre el 'ser' (MF, p. 383).

Aun así, cabe una puntualización: para Caffarena deberá tenerse en cuenta la disyuntiva entre la particularidad y la universalidad antes apuntada. De este modo, se verá en la necesidad de prestar una pormenorizada atención a las antinomias que acarrearán cualquier absolutización de ambos términos. Para ello, echará mano nuestro autor de uno de los mayores elementos puestos de relieve por el Tomismo Trascendental: el *dinamismo* inherente al propio despliegue cognoscitivo.

⁹ *Metafísica Trascendental*, Madrid: Revista de Occidente, 1970.

b) Lo 'dinámico' de la actualización

Para Caffarena, no hay duda de que la estructura de la actualización "viene" constituyéndose por elementos netamente dinámicos (MF, p. 384). Veamos a continuación en qué términos, comenzando por la *inteleción*.

La *inteleción* es, propiamente, el paso del mundo de lo percibido al mundo de lo conceptual —'paso' que se ve claramente en la definición, que es donde el hombre "se comienza a emplear a fondo" (MF, p. 386)—. Eso no quiere decir que la *inteleción* deba comprenderse sólo como la transición de un 'fantasma' material a la producción de un resultado espiritual. Hay también en ella un notable protagonismo de lo *preconceptual*. Pensar qué puede ser eso *preconceptual*, nos llevará rápidamente a la conclusión que se trata de algo no lejano a lo que ya vimos en el caso de la autoconciencia, donde la mediatez no surge hasta un postrero estadio (MF, p. 389). En pocas palabras, una *realidad irreductible*.

En un segundo momento, de la *inteleción* pasamos a la *afirmación*, de la que nace una pretensión de 'verdad', "una conformidad de nuestra *inteleción*, y el verbo mental que la expresa, con un canon extrasubjetivo, al que nuestro conocimiento, cuando llega a ser afirmativo, proclama insuprimiblemente referirse" (MF, p. 390). Un canon que no es otro que el de la *realidad*. Ahora bien, debemos cuidarnos de una apresurada certeza de acceso a lo 'en sí' en nuestras afirmaciones, pues para Caffarena la 'verdad' —referencia a la realidad— se mantiene igualmente subyugada a la preeminencia de lo antropológico-existencial (MF, p. 392). Por ello, deberá verse de qué manera se supera el *cercos trascendental*. Se afirma la vigencia absoluta del proceso de afirmación, y su pretensión de realidad, junto a una subjetividad protagonista y en último término posibilitadora de esa afirmación. Es decir, se pretende mantener el giro copernicano kantiano y al mismo tiempo postular un cierto realismo. Así, algunos elementos fuertemente idealistas son compaginados con otros más realistas, que sin embargo no cuestionan en ningún momento la preeminencia de una subjetividad auto comprendida como epicentro de todo lo afirmado. Con ello, entendemos que no se supera dicho *cercos trascendental*, es decir, una subjetividad rectora de lo 'posible' y desde la cual se afirma ontológicamente del mundo casi por un recurso 'fideísta' (ceñido a lo conceptual) que radica en última instancia en que el "hombre está bien hecho"¹⁰. Sólo desde ahí, nos es permitido decir que la elaboración afirmativa, cuando ha sido hecha fiel a las leyes estructurales, se da reflexivamente a sí misma para 'caer en la cuenta' de estar conformándose a la realidad¹¹. Se afirma, pues, la confianza en ser hecho para conocer las cosas como son, y en el éxito de esta afirmación cuando las cosas han funcionado 'bien' (MF, p. 398). La pretensión de un 'realismo fuerte', aunque necesitado e insinuado, queda así puesta bajo cautela (MF, p. 395).

Adjunta Caffarena a estas reflexiones una disertación sobre la *evidencia*, ya que preguntar por ella es hacerlo sobre el objeto de la *inteleción* (Ibíd.). Ésta toma como punto de arranque la percepción, y de ahí a su objeto formal, el 'fantasma'. Pero no es que la *inteleción* llegue a la realidad, sino que, como acabamos de decir, 'cae en la cuenta' de que cuando está bien hecha, debe con-

¹⁰ Así lo afirma JOSÉ EGIDO en su estudio sobre Caffarena, *Fe e ilustración...*, op. cit., p. 157.

¹¹ *Ibidem*.

formarse con la realidad (MF, p. 396-397). Por lo tanto, no se puede excluir el origen empírico de la intelección, sino que la referencia básica es, además, la subjetividad. Deben equilibrarse pues autoconciencia, percepción y lenguaje (MF, p. 399). Ahora bien, cabe cuestionar a Caffarena cómo es posible este equilibrio si mantenemos una pivotación tan clara de la subjetividad en cualquier discurso 'objetivo'.

A pesar de toda esta dinámica de acceso y restricción a lo *real*, que remite a la propia tensión de particularidad y metasubjetividad de nuestra condición ontológica, en nuestro proceso afirmativo, "hay una auténtica pretensión de vigencia absoluta" en el alcance de verdad (MF, p. 401). Una pretensión que dependerá en gran medida, como puede preverse, del *estatuto metafísico* en el que quede el 'ser', la palabra que 'dice' la realidad.

El lugar metafísico del 'ser'

Para Kant, el 'ser' es el vocablo que expresa el alcance transubjetivo del conocimiento humano, la bisagra con la que pretende trascender la reducción subjetivista de nuestras afirmaciones. Ahora bien, ese *ser* es en todo caso 'ser-para-el-hombre', un límite que "frena" toda posible coordinación con la realidad nouménica de las cosas, que siempre queda ignota (MF, p. 404). De esta manera, dicho 'ser' pretendidamente transubjetivo se constituye como la mediación que hace fenoménico todo conocer humano, esto es, 'relativo-al-hombre/sujeto'. El 'ser' queda así redefinido no ya como el fundamento último de lo real sino como "su" *significado*. Y es que para Caffarena, si hacemos sinónimos al 'ser' y a la 'realidad', ya no puede surgir en nosotros ninguna conciencia de 'verdad', esto es, la conformidad con la *realidad* (MF, p. 405).

"Realidad" es en primer lugar la subjetividad, aunque "no queda claro" que sea sólo eso (MF, p. 406). Pero de ahí a postular el ser como realidad es conformar el entendimiento humano con esa realidad, algo que para Caffarena es 'ingenuo'. A cambio, podemos pensar el 'ser' como una *interpretación* de la realidad, es decir, una afirmación nunca plena y perfecta de la misma, pero que mantiene una cierta correspondencia con ella (MF, p. 406). Además, aunque el punto de partida sea siempre la realidad radical de la autoconciencia, precisamente esa realidad *radical* supone estar siempre abiertos a una 'realidad' que la trasciende. Por ello, es para Caffarena plausible mantener la relatividad fenoménica de lo afirmado (inclusive el 'ser') "y la vigencia absoluta de ese mismo objeto, ante todo del 'ser'" (MF, p. 408).

Así pues, *ser* equivale a *interpretación* de la realidad, pues nuestras afirmaciones humanas son siempre eso, humanas. ¿Pero queda precisamente por ello todo en una nebulosa fenoménica? Para nuestro autor no, ya que afirmamos conforme a la realidad (MF, p. 409). Ahora bien, si seguimos el propio esquema de Caffarena de la incapacidad última del hombre para decir algo con propiedad ontológica en sí de la realidad, el mismo concepto 'realidad' sería una interpretación más de un 'algo' allende de toda capacidad cognoscitiva, que sin embargo es. Y es que no hay, con todo, posibilidad alguna de 'comprobar' la verdad de nuestra afirmación, en tanto que pretensión de hacer referencia a la realidad en sí (MF, p. 411). No es difícil reconocer en estos posicionamientos, pues, la

sombra alargada de la dificultad de la cosa en sí kantiana¹², ya que se postula (y de algún modo se “sabe” —*saeperere* latino—) aquello que se niega, esto es, conocer cómo es la realidad en sí para poder decir justamente lo que no es.

Así pues, la verdad para Caffarena queda siempre en manos de la autoconciencia, y aunque rechace la autoconciencia ‘cartesiana’ en pos de una más kantiana —que asuma por un lado la nueva exigencia de *transfenomenicidad*, y a la par acepte ‘las cosas’ tal y como son: es decir, que desde sí mismo no se puede llegar a la realidad en sí (MF, p. 414)—, ¿cómo sabe la subjetividad que efectivamente llega a la realidad sino según su propio criterio? ¿La realidad queda afirmada por el sujeto *verdaderamente o interpretativamente?* ...Pero ya sabemos que el ‘ser’ es interpretación y sólo eso: “el ‘ser, interpretación humana de la ‘realidad’ (...) Ser no coincide con la realidad. Es solo su interpretación” (MF, p. 419). Por lo tanto, ¿podemos decir que conocemos a la realidad si *sólo* podemos interpretarla? No. Pero entonces, ¿cómo sabemos que es sólo una interpretación? Por el convencimiento fenomenista, se dirá. Pero precisamente por esa convicción, no podemos sostener ninguna otra pretensión en nuestras afirmaciones sino la de hablar de lo que ‘nos’ aparece, es decir, de lo que no es *en sí*; y sin embargo, el propio fenomenismo exige saber de lo nouménico para explicar su propia ‘no-noumenicidad’, con lo cual rebasa su propio límite.

Por otro lado, el ‘ser’, que por su propia estructura abarca la infinitud, permite subsumir toda la realidad a dicha estructura (MF, p. 418) en tanto que comprensión preconceptual, atemática y de horizonte de lo real (MF, p. 420). Sin embargo, la realidad supera al ‘ser’ aún siendo éste su interpretación “justa”, y por eso el ‘ser’ nunca podrá calmar plenamente la admiración (MF, p. 421) —quizás porque no es más que “simple” interpretación de la misma—. Con todo, reiteramos: ¿es posible que eso *se de así*? Intuimos que el límite de pretensión del sistema cognoscitivo de Caffarena es su propio sistema; busca afirmar lo que no se puede aseverar desde sus presupuestos. Si hay algo ‘más allá’ de toda afirmación que sólo nos es accesible —de algún modo— por una vía interpretativa y en cierto modo negativa (la realidad no es...), se da por hecho que tenemos acceso de algún modo a esa realidad y que el ‘ser’ es sólo su interpretación. Decir que algo es una interpretación equivale a *presaber* de algún modo ‘evidente’ lo que es eso a lo que nos referimos, y a tener los suficientes datos (probablemente no mediatizados todavía) para poder afirmar que el concepto o la afirmación humana *sólo* es una aproximación interpretativa. Pero en todo caso, cabría ver qué estatuto tiene la afirmación de esa *realidad* que el ‘ser’ interpreta, como ya hemos dicho, porque si aceptamos esos mismos límites fenomenistas, nunca podemos afirmarla como tal, a no ser que lo hagamos a su vez como interpretación.

¹² “Puesto que Kant habla de las cosas en sí, es que él conoce seguramente algo de ellas... Kant, al menos en sus obras publicadas, ha rehusado obstinadamente entrar en el idealismo absoluto, manteniendo siempre la realidad de la cosa en sí... Es necesario eliminar la cosa en sí. Pero se puede hacer de dos maneras. O bien suprimir la cosa en sí y construir un sistema idealista, prestos a recuperar la noción de en sí dentro del sistema, como uno de sus momentos. O bien guardar la cosa en sí, y admitir que es conocida por y en sus fenómenos. Ésta es la tesis central de un sano realismo y nosotros vamos a sostenerla” (VERNEAUX, ROGER, *Crítica de la Crítica de la Razón Pura*, Madrid: Rialp, 1978, pp. 238-240).

Por otro lado, y en sintonía con lo dicho, la *certeza* se erige bajo la pretendida convicción racional de estar en posesión de la verdad, pero en sus fundamentos es fácil detectar también elementos menos claros de neto carácter motivacional. Si bien la certeza pretende tener conciencia de estar bien fundada, para Caffarena, sin embargo, los problemas más profundos de índole personal se resuelven más bien desde unas opciones fundamentales que ese rigen por valores. Así, aunque dicha certeza pretenda tener un alcance metafísico para el que la posee, dado el tinte personal de sus contenidos debemos referirnos a ellas más bien como certezas *existenciales* (MF, p. 392-394). En este sentido, no es difícil concluir que la propia opción de sentido de Caffarena debe definirse desde este parámetro, con lo que el estatuto último de su fundamentación metafísica quedará achacado siempre de una cierta arbitrariedad. Por eso, vacilamos ante la afirmación “caffareniana” de autorizar una Metafísica fundamental que prescindiera de una íntegra criteriología y de una completa teoría del conocimiento (MF, p. 436), pues su máxima aspiración quedaría relegada a *dar* con criteriologías regionales de las cuestiones que así lo pidan (categóricas, existenciales). Según entendemos, se trata precisamente de establecer bajo *qué* criterios o *qué* requisitos cognoscitivos mínimos puede pretenderse la vigencia absoluta para un discurso o criteriología que, por muy regional que sea, reclamará últimamente un esclarecimiento de los soportes que la sustentan. Eso no exige, en efecto, una criteriología global ni íntegra, pero sí fundamental y común en lo básico a todas las regiones, pues como dice el propio Caffarena: “la misma posibilidad de las filosofías sectoriales reclama en buena lógica la legitimidad de un ámbito previo como el que Aristóteles llamó filosofía primera”¹³. Sería, si se quiere, una criteriología mínima de proyección piramidal, y aún en el caso de que se negara, eso mismo ya supondría un marco genérico, formal y *fundante* en el que deberá enmarcarse cualquier intento regional. Por ello, creemos que si no se lleva a cabo este esfuerzo, todo puede quedar en una arbitraria pretensión de verdad absoluta nunca discutible ni, todavía menos, refutable.

Dado que el intento de Caffarena es un sincero esfuerzo por aunar los caminos del realismo y del idealismo, en su obra podemos encontrar innumerables ejemplos tanto de lo uno¹⁴ como de lo otro¹⁵. Sin embargo, reiteramos que vemos en todo ello una disyuntiva insuperable, pues el punto clave de todo el entramado, y

¹³ “Filosofía de la religión”, en *La filosofía hoy* (eds. MUGUERZA, JAVIER y CEREZO, PEDRO), Barcelona: Crítica, 2000, p. 337.

¹⁴ —“Lo que queremos decir es que tanto el sujeto, para el que están dados los objetos en la conciencia, como los mismos objetos, más allá del simple darse en la conciencia, son realidad” (MF, p. 110)

—Cuando se refiere a la percepción, dice: “subrayemos, en primer lugar, su obvio sentido de pasividad” (MF, p. 328)

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

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

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

¹⁵ —“Pensar desde el ser es seguir pensando desde el hombre. ‘Ser’, diré más adelante, es interpretación de la realidad” (MF, p. 120)

—“El lenguaje mismo y su sintaxis son de la subjetividad auto consciente, que, por consiguiente, expresa a través de sus leyes estructurales la propia realidad” (MF, p. 359). Esta afirmación puede, ciertamente, leerse desde una preeminencia de realismo o bien de subjetivismo. Nos inclinamos por la segun-

fuente de todas las contradicciones, reside en la propia viabilidad del método trascendental. Aún así, opina Caffarena —sobre Kant pero también pensando en él mismo— que “la tesis del Idealismo metafísico será perfectamente compatible con la de un Realismo también metafísico, que diga que el hombre no es el origen integral del objeto de su conocimiento, sino que aporta solo el elemento formal a algo que recibe por afección de una ‘realidad en sí’ que no es él; y que su misma aportación formal responde de algún modo a esa realidad en sí” (MF, p. 298).

Pedía Caffarena no concentrar en la percepción las referencias básicas del proceso de conocimiento, pues ello ensombrecería el fundamental papel que desempeña también la subjetividad. *Autoconciencia, percepción y lenguaje* deben equilibrarse (MF, p. 399), pues efectivamente se trata de no caer en unilateralismos que alteren todavía más el rompecabezas. De este modo, deberíamos prescindir en nuestra reflexión de todos aquellos desequilibrios que entorpezcan y dificulten la ya difícil labor de la epistemología —en tanto que explicitación de una *ontología fundamental*—. Por ello, quizás deberían dedicársele al famoso ‘giro copernicano’ (en sentido ‘fuerte’) nuevas y mayores dilucidaciones que lo doten de una mayor justificación tanto en su viabilidad explicativa como, sobre todo, su propia fundamentación cognoscitivo-ontológica, a la luz, sobretodo, de la fecunda experiencia fenomenológica desplegada a lo largo del siglo pasado.

Valoraciones finales

Frente al escepticismo y desilusión posmoderna, Caffarena reivindica un quehacer metafísico de corte optimista que asuma la posibilidad efectiva del sentido como punto de partida. Se recupera con ello el valor central del hombre, lo cual, a su vez, demanda pensar los problemas que nos acechan desde una visión de conjunto de los mismos. Por ello, afirma Egido que el interpretacionismo de Caffarena cabe entenderlo como la determinada visión que tenemos desde nuestra subjetividad (trascendental) de la realidad, en tanto que ‘todo’, de manera que “debe haber algo en la realidad que se deja interpretar así”¹⁶, lo cual significa que, o bien sólo podemos interpretar la realidad de la manera en que ella nos ‘deja’, o bien es que la interpretación que hacemos es lo que de ‘veras’ se da en dicha realidad. En todo caso, y en sintonía con lo que hemos expuesto, cabe un reclamo de una lectura más ontológica de la hermenéutica¹⁷, pues es el ser el que funda el lenguaje y no al revés¹⁸.

En todo caso, la subjetividad de la que parte Caffarena es siempre una subjetividad finita, enraizada en una realidad que la supera y en una alteridad que se coafirma como un existencial. Pero el ‘sentido’ sólo puede afirmarse desde una individualidad ‘fuerte’, ya que buscarlo en la propia vida es llevar a cabo lo que *uno* puede hacer. Sin esa convicción de *individualidad* no hay cuestión del

da teniendo en cuenta el global de su sistema.

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

¹⁶ *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 163.

¹⁷ Como hace GRONDIN, JEAN, en “La thèse de l’herméneutique sur l’être”: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2006, IV (Oct-Dic), pp. 477-481.

¹⁸ LLANO, ALEJANDRO, *Metafísica...*, op. cit., p. 87. Dice ANDRÉ LEONARD en una sección de su reciente libro *Métaphysique de l’être* que: “le but de cette section est de montrer que le langage n’est pas métaphysiquement pensable en son essence sans l’être que le fonde” (Paris: Cerf, 2006, pp. 309-315).

sentido¹⁹. Ahora bien, esa finitud da ‘cabida’ a *eso* que le trasciende a través del lenguaje. El ‘ser’, que en su propia estructura infinitivo brota como una posibilidad de trascender toda particularidad y cuestionarnos por un ‘fundamento’ transfenoménico de todo ente, nos permite ese salto. Pero ese ‘ser’, al ser afirmado como interpretación de la realidad, y a pesar de abriarnos a nuevas posibilidades hermenéuticas desde dicha estructura infinitivo (analogía y decidibilidad 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), la misma consistencia que para el ‘resto’ de la realidad, a saber, el alcance a decir algo con propiedad de lo que *realmente* se da.

Pero según hemos mantenido, cualquier intento de una afirmación interpretacionista de la realidad, es decir, *fenoménica*, topa con el escollo que el trascendentalismo kantiano encuentra con su tesis de que *sólo* conocemos lo que nos aparece (fenómenos). Pues es una tesis que al afirmar nuestro límite cognoscitivo da por supuesto que sabe de alguna manera que el fenómeno es *eso y nada más* que eso, porque la *cosa en sí* —en principio allende a cualquier pretensión cognoscitiva de logro— resta siempre ignota para nosotros. Por ello reiteramos: si *interpretamos* y nada más que eso, ¿bajo qué garantía cognoscitiva podemos mantenerlo sino por una asunción intuitiva, sesgada —o como se quiera— de la propia *realidad*?

‘Interpretación’ significa, entre otras cosas, un límite, esto es, que nuestros contenidos mentales no coinciden con la cosa tal y como es. Ahora bien, si la realidad es inaccesible, la interpretación es imposible. Debe darse un acceso a la realidad en sí que, por muy mínimo, difuso y fugaz que sea, fundamente la posibilidad misma de la afirmación alguna. Más allá de parecer un sofisma, lo que decimos es que si bien el realismo peca de ingenuidad, cualquier fenomenismo asume todavía una mayor proporción de acceso a dicha realidad, pues sabe más de la realidad de lo que otros sistemas sostienen, lo que supone, además, ir más allá de lo que permite su propio punto de partida. Aunque le otorgue Caffarena al ‘*elemento*’ preconceptual un importante papel en la intelección, la pretensión de validez de la afirmación humana se basa en última instancia en la pretensión de sentido. No decimos con ello que Caffarena mantenga una postura favorable a ‘cualquier’ idealismo. Al contrario, creemos que pretende mantener una vigencia *real* de la afirmación humana dentro de los límites de la filosofía trascendental. Pero siempre se llega a un punto donde la afirmación, o traspasa ese límite y afirma un alcance objetivo *en-sí* real, o se mantiene en él y acata ‘sólo’ un alcance fenoménico para dicha. Por ello, y a partir de estas mismas problemáticas, W. Pannenberg mantiene que el uso del método trascendental en un pensamiento de cariz tomista y de sensibilidad católica —como es el caso de Maréchal, Rahner, Lotz o Coreth— ‘obliga’ a ir más allá de lo que el propio método permite. Con lo cual, o bien podemos dudar de los logros que dichas disquisiciones nos aportan, precisamente por rebasar su propio sistema (dudas de *principio*), o bien plantearnos transferir dicha metodología a otras esferas del pensamiento²⁰. Una aseveración que, si bien permite mantener para el fenomenismo “caffareniano” un mayor acotamiento a la metodo-

¹⁹ HAEFFNER, GERD., *Antropología filosófica*, Barcelona: Herder, 1986, p. 35

²⁰ *Metafísica e idea de Dios*, Madrid: Caparrós Editores, 1999, pp. 12-13.

logía trascendental que el resto de trascendentales, significa también que dicho método —al menos tal y como se ha defendido hasta ahora— plantea importantes dificultades para una afirmación ontológica del mundo y del alcance de nuestro lenguaje, elementos sino imprescindibles, sí deseables para una metafísica del *sentido*.

Conclusión: la crisis del método

Aún siendo la obra un refinado ejercicio de erudición y una valiente exposición sistemática, nos lega, con todo, la necesidad de reformular una metodología fundamental que permita a la metafísica recuperar su genuina labor: *pensar el ser*. Se ha visto que desde la metodología trascendental asumida, tarde o temprano se caerá en la aporía fundamental de relativizar el valor ontológico de 'aquello' que precisamente permite cualquier aseveración. Algo que no sólo afecta a la epistemología, en tanto que región del quehacer filosófico, sino también al eslabón previo de la misma: el estudio del "ente en tanto que ente". Por lo tanto, antes de pensar el ser desde el hombre (ya sea desde su preguntar —Coreth²¹—, o su juzgar —Lotz²²—), debería pensarse el ser del hombre, para lo cual bien podríamos tomar como punto de partida el ser *del* pensar. Pero para ello, en todo caso, la categoría kantiana última (sujeto trascendental o 'yo pienso') debería referenciarse a lo que la trasciende y le permite (fundamenta), precisamente, llevar a cabo su función sintetizadora: el ser, entendido como *actualitas*.



²¹ CORETH afirma que el punto de partida es siempre una pregunta. Cabe, pues, una pregunta sobre el mismo hecho de la pregunta: una pregunta trascendental por la pregunta. Ahora bien, la pregunta como tal contiene un cierto saber atemático de lo que quiere saberse, es decir, hay un cierto saber indeterminado que pide ser determinado; de hecho, la condición de posibilidad de la propia pregunta requiere de este pre-saber. ¿Y cuál es este presaber en la pregunta en general? "El presaber de la pregunta en cuanto pregunta versa acerca de todo ente (...) El ente es ente en virtud del ser". Así pues, "no puedo preguntar sino dentro del horizonte del ser en general. El ser en su totalidad está siempre necesariamente presupuesto y con-puesto como conocido, en la realización del preguntar". Nótese la necesaria (pre) cognición del ser para el poder-ser de la pregunta. (Cf. *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Barcelona: Ariel, 1964, pp. 73-111).

²² El punto de partida es el juicio porque, en efecto, el propio juicio es *poner como existente* cuando afirma que algo es o no es, y como tal incluye aprehensiones anteriores que vienen a ser perfeccionadas precisamente en el juicio (Cf. *Das Urteil und das Sein*, Munich: Pullack, 1957, p. 36-48)