

## GÓMEZ CAFFARENA ANTE LA METAFÍSICA (CURSO DE FILOSOFÍA PERSONALISTA)

I. Hace algunos años conocí a Gómez Caffarena en una convivencia de filósofos jóvenes que tuvo lugar en Alcalá de Henares. Por sus publicaciones anteriores era ya muy conocido en el ambiente universitario. Desde entonces no volví a verle. Fue en una nueva convivencia, esta vez en Castellón, donde tuve ocasión de comprobar la proximidad intelectual de nuestros puntos de vista, ahora sostenidos por él en una obra amplia y sistemática, cuya piedra angular es la *Metafísica* que hoy comento.

II. La obra queda dividida en dos libros: La *Metafísica fundamental* (M. F.) y la *Metafísica trascendental* (M. T.). Aún anuncia el autor una metafísica religiosa en el contexto de una síntesis de filosofía de la religión<sup>1</sup>.

¿Por qué una meditación sobre la metafísica hoy a riesgo de anacronismo? Lejos de ser anacrónica, y contra las ridiculizaciones de toda índole recibidas dentro y fuera de ella, la metafísica nunca ha desaparecido, porque su función profunda ha sido antropológica<sup>2</sup>, una cierta mediación entre la comprensión existencial humana y la fe religiosa, o, quizá mejor, entre una Antropología existencial y la Teología<sup>3</sup>. Desde estos supuestos, la metafísica es perenne y arrojada por la puerta entra por la ventana, en cuanto verdadera filosofía. La «muerte del hombre» pretendida, tras la pretendida «muerte de Dios», no ha hecho sino posibilitar el hombre nuevo resurgido de sus propias cenizas.

---

<sup>1</sup> M. T., 11.

<sup>2</sup> M. F., 15.

<sup>3</sup> M. T., 11.

Pero salvado el carácter epocal de la metafísica, ¿no recae ésta en pura ideología, hasta perder su seriedad de un «meta» riguroso? El autor no lo cree así, respondiendo con honestidad poco común entre los filósofos: «Yo no tendría inconveniente en conceder que, de algún modo, *mi* filosofía es *menos* filosofía que la suya (la del no creyente). En cuanto que al vivir en la vivencia integral de mi fe una solución a los interrogantes de sentido, que últimamente se sabe «don de Dios», mi «búsqueda de sentido» nunca tendrá la despiadada realidad y zozobra de la suya (Tendrá, por el contrario, el peligro de perder radicalidad o hacerse insincera). Pero querría que el no creyente me reconociera que, en principio, no debería ser así. Que mi búsqueda de sentido estaría llamada a ser tan radical y sincera como la suya, pues somos igualmente hombres. En su desarrollo personal, el creyente se debe sentir llamado —y no sólo por imperativos de su autenticidad humana, sino también de su autenticidad de creyente— a ir tematizando (en la medida de su general desarrollo cultural) la «infraestructura» de su fe. No hacerlo es traicionarla, no creer en ella»<sup>4</sup>.

Desde este ángulo, y sólo desde éste, puede tildarse a semejante reflexión de «ideológica»: «yo admitiría que se clasificara mi intento como ideología, si se hiciera desde un punto de vista *estrictamente* científico. Creo, en efecto, que la ciencia psicosociológica tiene derecho a estudiar desde este ángulo todas las declaraciones teóricas que no son netamente científicas»<sup>5</sup>. Años antes, había sido escrito esto mismo por el autor en un artículo: «si es injusto que ciertos marxistas den su Metafísica como Ciencia, también lo sería que los creyentes diéramos por tal la nuestra. Bástenos insinuar y llamar. Llamar, digo, al metafísico que vive en el fondo del científico, precisamente porque es hombre»<sup>6</sup>.

Aclarado esto, Gómez Caffarena no vacila en denominar a su metafísica como «fenomenológica» por cuanto busca una analítica clara y profunda de la realidad. Pero hay que entender a esta metafísica fenomenológica como heterodoxa, es decir, como existencial. No

---

<sup>4</sup> M. F., pág. 21.

<sup>5</sup> M. T., pág. 18.

<sup>6</sup> *Algunos aspectos actuales del problema de Dios*. Pensamiento, 1967, 23, página 210.

será la fenomenología ortodoxa «more geometrico demonstrata», sino gracias a ella una nueva forma de fenomenología que no busca la exención absoluta de supuestos (es pretenciosa *Voraussetzungslosigkeit*), pero tampoco un dogmatismo más o menos solapado. ¿Cuál es entonces la nueva fenomenología?: «El método filosófico de Husserl permanece excesivamente intelectualista. Presta poca atención al *valor*, a la *praxis*. La misma intersubjetividad queda así algo aérea, «académica». Estas deficiencias pedían una corrección. El método fenomenológico era capaz de ello. Fue Heidegger quien *haciendo existencial la fenomenología* la dio su entero valor...; al hacerse existencial, la fenomenología se hace integral; es decir, atenderá mucho más ampliamente a la integridad del «fenómeno» de la vida consciente humana»<sup>7</sup>. Por ello, «la filosofía entendida como fenomenología existencial es estrictamente personal»<sup>8</sup>.

Tal vez el «criteriólogo» esboce una sonrisa de desprecio intelectual ante estos temas. Pero ¿no será su incapacidad *intelectual* incluso la que le lleve a mal inteligir otra metafísica que la cómoda de los esquemas mentales siempre discutibles? «Se ha reducido la Crítica al aspecto teórico del hombre entero. Se ha magnificado desproporcionadamente el «problema crítico» transformando el inevitable problema de la posibilidad del conocimiento metafísico, en el quimérico problema de la posibilidad del conocimiento en cuanto tal (un problema que no es soluble, o está resuelto en su mismo planteamiento)»<sup>9</sup>.

Encuadrado ya el intento metafísico como fenomenología existencial, el punto de partida ha de ser el de la comunicación personal, es decir, el problema de la intersubjetividad, como fundamento de la objetividad: «De un modo austero y riguroso (por el general imperativo de rigor que se impuso) llegó Husserl a la conclusión de la *intersubjetividad como fundamento de la objetividad*... En la quinta meditación muestra cómo *las estructuras del conocimiento son esencialmente estructuras de diálogo*. Cada *yo-sujeto* se percibe desde su misma estructura remitido a otros *yo-sujetos*, con los que forma un mundo de intersubjetividad, que es la verdadera realiza-

<sup>7</sup> M. F., págs. 94-95.

<sup>8</sup> M. F., pág. 103.

<sup>9</sup> M. F., pág. 26.

ción del «yo trascendental»<sup>10</sup>. «No puede subsistir todo lo dicho si no reconocemos finalmente en el hombre una *heterocentricidad*, que no suprime la autocentricidad, sino que se inserte en ella»<sup>11</sup>. «Entonces cada hombre no deja de ser autocéntrico porque sea heterocéntrico. Porque, en el fondo, su más profundo autocentrismo es el que lo centra en lo Infinito. No amamos en el otro una realidad totalmente distinta de nosotros, cuando lo amamos «como a nosotros mismos». Porque es lo más íntimo de nosotros mismos lo que últimamente amamos también en él»<sup>12</sup>.

Esta inspiración central de la metafísica, es repetida por Gómez Caffarena en otro libro, desde el punto de vista de la fe: «concediéndome ser «en Él y no Él», capaz yo también de la generosidad, porque Él mismo que vive en mí, vive en los otros, y al «salir» de mí no «salgo» de Él»<sup>13</sup>. «No es remedio, en todo caso, el intentar «forzar la entrada», imponer a la conciencia personal, como «desde fuera», lo comunitario, haciéndole aceptar a regañadientes la intromisión (y menos aún por la autoridad; ya que es la misma autoridad, como todas las estructuras comunitarias y quizá más que ninguna, la que está problematizada efectivamente para el hombre de la protesta personalista)»<sup>14</sup>. «No puede el hombre vivir en «solitario» ninguna empresa vital. Tampoco los grandes y decisivos empeños por los que busca el «sentido». Quien cree haber descubierto la verdad decisiva que da sentido a la vida, no puede retenerla; se sentiría inauténtico si lo intentara. Tiende a comunicarla, a hacer partícipes de ella a otros hombres»<sup>15</sup>. «La fe de los primeros cristianos fue, coherentemente, una *comunión*, la *communio sanctorum*, porque vivieron *comunitariamente la salvación*, y nunca pensaron en una salvación puramente individual»<sup>16</sup>. En suma, «toda sana filosofía entenderá al hombre como esencialmente personal, centro individual incommunicable de una vida que se autoposee; pero entenderá también que sólo en la comunidad es el hombre persona. Ya en su primer

<sup>10</sup> M. F., pág. 93.

<sup>11</sup> M. F., pág. 203.

<sup>12</sup> M. T., pág. 141.

<sup>13</sup> *La audacia de creer*, Razón y Fe, Madrid, págs. 88-89.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 208.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 209.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 210.

despertar al ser personal en la infancia, el hombre llega a la conciencia de sí en la conciencia de una comunidad a la que está abierto, la comunidad familiar y —más ampliamente a través de ella— la comunidad humana. Es por eso equivocada una tendencia «comunista» que intentara disolver la persona en un ficticio «todo». Ese todo no sería ya humano. Entre los escollos extremos del individualismo y el totalitarismo, toda verdadera comprensión del hombre lo ve como indisoluble *personal y comunitario*. Personalismo y comunitarismo son dos elementos de una misma comprensión del hombre que se necesitan mutuamente y sólo son lo que son cada uno cuando se da con el otro<sup>17</sup>.

De la fenomenología nace el personalismo. Nos alegra poder expresar esto de la mano de Gómez Caffarena. Tal vez el punto de sutura ventral de ambos esté (o deba comenzar a estar) en el amor como vínculo interpersonal: «Las mejores fenomenologías actuales de lo humano (de las más técnicamente filosóficas a las desenvueltas en clima artístico-literario) reservan un puesto decisivo a este momento del *descubrimiento de la persona* del otro, del consiguiente surgir del amor interpersonal en pleno sentido»<sup>18</sup>. Dicho en un clima más filosófico: «sociológicamente, el hombre aspira a no ser absorbido por la sociedad. Precisamente porque se siente «dueño de sí», persona. Psicológicamente aspira a que sea real ese dominio de su «yo» por el que es persona; dominio sobre el fondo pulsional y sobre la red de estímulos. Pero ¿no incidiría sin el amor finalmente también en un encarcelamiento en el *mismo* «yo», que, paradójicamente, acabaría por destruirlo? El gran defecto del existencialismo de Sartre quizá está precisamente en que, para él, el yo es simplemente autocéntrico: «su amor» es sólo siempre «buscarse». Al encontrarse, entonces, se ha perdido en su auténtica grandeza, se ha empequeñecido y enclaustrado. ¿No estaría su máxima libertad salvadora precisamente en el poder de amar? En un amor que fuera *darse*, y que no sería por eso perderse, sino dilatarse... La palabra de Agustín, «ama y haz lo que quieras» se ofrece espontáneamente como expresión de esa suprema libertad. Entonces también se comprende mejor que tal libertad, comprendida antropológicamente

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 202.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 82.

como autonomía, podría sin embargo hacerse motor de la historia e insertarse en un cosmos en evolución. Porque no sería individualística y disolvente, sino ley de cohesión total. La visión existencial, una vez descubierto el amor como la estructura clave del hombre, podría por fin incorporar muy coherentemente la visión cosmológica. Y entonces la gran tarea de la humanización de la naturaleza no sería ya un simple episodio en la historia de ésta. La totalización no tendría por qué ser despersonalizadora, una vez que su alma fuera lo que Teilhard llamó «amorización»<sup>19</sup>.

Nos encontramos ante la razón estructural que una fenomenología del amor de benevolencia puede proporcionarnos: la centrifugidad de lo intencional que lleva al misterio del amor y de la generosidad: «Como han expresado magistralmente Gabriel Marcel y Mounier (entre otros pensadores personalistas actuales), por una parte *es más* para el hombre el *ser* que el *tener*. Por otra parte, el más verdadero *ser* lo encuentra el hombre en el *dar* y en el *darse*, índices de una efusiva sobreabundancia»<sup>20</sup>. «Podemos incluso decir, con muchos personalistas actuales, que sólo somos *plenamente* persona a este nivel»<sup>21</sup>.

Esta razón teórica de la ortodoxia debe llevarse al compromiso de la ortopraxis en la razón práctica. «El fundamento personalista y comunitario de la exigencia moral es que el hombre no puede tenerse a sí mismo por persona, sin tener igualmente como tales a todos los demás»<sup>22</sup>. Por ende, la *solidaridad humana* es la única posible recuperación del *sentido* en un mundo presa del mal, «en estado de peste». Es una visión *personalista*, integración del «yo» con el «tú» en el «nosotros», que los pensadores cristianos contemporáneos encontrarán sorprendentemente cercana a la visión que ellos mismos intentan construir. La acusación que Camus les dirige de que la «caridad» cristiana es muchas veces por paradoja un sacrificio del hombre a un ideal de perfección propia rebuscadamente egoísta, la juzgarán con razón proceder de una mala representación del genuino cristianismo, a la que deploran hayan dado real base muchas

---

<sup>19</sup> *Libertad creadora y salvación*. Universidad de Deusto, pág. 85.

<sup>20</sup> *M. F.*, pág. 215.

<sup>21</sup> *M. F.*, pág. 189.

<sup>22</sup> *M. F.*, pág. 182.

realizaciones cristianas. Lo que parece separarles es, entonces, la fe en Dios, que los cristianos estiman fundamento del amor<sup>23</sup>.

El problema del ser interpersonal conlleva de este modo para la metafísica el problema de Dios: «Habría que notar ahora que la labor más propiamente metafísica que emprendemos en este volumen requiere un ir más allá de lo simplemente fenomenológico, una vez justificado fenomenológicamente el derecho a hacerlo. Sigue siendo «trascendental» porque seguimos buscando —y *ahora hasta lo último*— las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento de objetos en cuanto puede ser *a priori*. Sin necesidad de abandonar a Kant, desbordamos en la búsqueda el simple ámbito del sujeto trascendental, para seguir las pistas de su orientación a lo Absoluto»<sup>24</sup>. «Sólo en el «Supremo Jefe» (*Oberhaupt*) del «Reino de los fines», cuya voluntad es absolutamente «santa» (por coincidencia plena con la ley), no hay heteronomía; pero eso supone que en Él no hay indignencia ni, por tanto, finitud. No explota Kant a fondo este último punto del tema; ni siquiera intenta una justificación de su afirmación del «Supremo jefe», que queda bastante gratuita. Hubiera sido una vía para la postulación de Dios, más natural y profunda que la que trazara dos años después en la Dialéctica de la Crítica de la Razón Práctica»<sup>25</sup>.

Se trata en suma de llevar la dialéctica del amor y la finitud al último lugar, a sus consecuencias *metafísicas*: «Aquello tan íntimo de nosotros que no es *yo* ni *tú* ni *él*, pero que constituye a todos como *ser* y *bien*. Eso sólo puede ser lo absolutamente Otro»<sup>26</sup>. «¿Cómo responder el hombre a la llamada de Dios, si desde sí mismo no estuviera ya *siempre abierto* a esa llamada?»<sup>27</sup>. «Y entonces, repitamos, las preguntas últimas que plantea el humanismo no pueden ser despreciadas: en tanto en cuanto viva en el hombre esta llamada del amor, ¿ha muerto totalmente Dios para la humanidad? Quien se entrega al misterio del amor, aun sin saber si tiene un último nombre y cuál sea, ¿es totalmente ateo?»<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> M. F., págs. 213-4, y M. T., pág. 140.

<sup>24</sup> M. T., pág. 17.

<sup>25</sup> M. F., pág. 183.

<sup>26</sup> M. T., pág. 141.

<sup>27</sup> *La audacia de creer*, pág. 45.

<sup>28</sup> *Existencia humana y ateísmo*, Pensamiento, 1968, 24, pág. 24.

Hasta aquí la metafísica del profesor Gómez Caffarena. Para ella no tengo sino palabras de felicitación, tanto más cuanto que su búsqueda viene acompañada de un material crítico muy grande (su conocimiento, por ejemplo, de Kant es exhaustivo), y en él la afirmación de amor no es un sucedáneo vergonzante de la especulación, sino su efecto, a la vez que su causa.

CARLOS DÍAZ