

INFORMACIONES

NOTICIA DE IRREGULARIDAD EXPRESSION OF CONCERN

En el número 42 (2010) de la revista *Isegoría* apareció publicada la siguiente nota:

Urteaga, E. (2010). «Erving Goffman: vida y genealogía intelectual». *Isegoría*, 42: 149-164 doi: <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2010.i42.688>

cuyo autor no ha incluido en sus notas o bibliografía la siguiente obra:

Nizet, J & Rigaux, N. (2005). *La sociologie de Erving Goffman*. Paris, Découverte. http://www.editionsdecouverte.fr/catalogue/index-La_sociologie_de_Erving_Goffman-9782707142023.html

con la cual parece “dialogarse” profusamente, como cabe apreciar cotejando ciertas páginas firmadas por el Sr. Urteaga y partes de la obra publicada en 2005 por La Decouverte (cf. pp. 149-151 / pp. 3-8; pp. 152-153 / pp. 9-17; pp. 154-160 / cap. VI; conclusiones / pp. 103-105).

Con gran consternación le comunicamos al Sr. Urteaga este incontestable “aire de familia” y el 7 de mayo del presente año, a través de un abogado, el Sr. Urteaga nos envió unas prolijas alegaciones donde se reconocen sin ambages cosas como éstas: “dado que mi texto está escrito en español y el de Nizet y Rigaux lo está en francés, existen in-

numerables diferencias en cuanto a expresiones, giros y términos. A su vez, en la mayoría de los casos, los párrafos de ambos textos no coinciden y mis párrafos son generalmente más breves que los de Nizet y Rigaux... En el hipotético supuesto de que por mi parte se hubiera mencionado ciertas obras sin la debida cita del autor o de los autores, pido desde este momento las disculpas pertinentes, añadiendo que puede ser debido a un descuido y nunca de forma deliberada, y mucho menos con ánimo de defraudar”.

Una semana después propuso retirar su trabajo de nuestra página web, sin mención alguna que pudiera perjudicar su imagen o reputación, pese que a su juicio no habría vulnerado nuestras normas editoriales, las cuales a su vez nos impiden retirar un artículo sin dar explicación alguna.

Al margen de poder tomar las medidas oportunas, conjuntamente con otras revistas (v.g. *Daimón*) afectadas por un episodio similar, y presentar los correspondientes informes a otras instancias presuntamente concernidas por estos hechos, debemos pedir disculpas a los lectores y colaboradores de nuestra revista por unas circunstancias que afectan al conjunto de la comunidad académica.

Madrid, a 20 de mayo de 2013
Dirección, Secretaría y Consejo
de Redacción de la revista *Isegoría*

EUGENIO TRIAS: FILOSOFAR EN EL LÍMITE

El pasado 10 de febrero fallecía a los 70 años en Barcelona Eugenio Trias, uno de los más destacados filósofos en lengua española de las últimas décadas. Recogió en vida muchos reconocimientos, que se abrían con el premio Nueva Crítica por *Drama e identidad* (1974), al que seguirían, entre otros, el Anagrama de Ensayo por *El artista y la ciudad* (1975), el Nacional de Ensayo por *Lo bello y lo siniestro* (1983) y, en el plano internacional, el que es considerado como el máximo galardón en el campo de la Filosofía, que en su día recibieron autores como Popper, Rorty, Derrida o Habermas: el Premio Friedrich Nietzsche, concedido en 1995 en su XIII edición por el conjunto de su obra y del que es el único pensador en lengua española en estar en su posesión. Asimismo, fue nombrado Doctor Honoris Causa por la Universidad Autónoma de Santo Domingo (República Dominicana) (2000), por la Universidad de San Marcos de Lima (2003) y, junto a José Saramago, por la Universidad Autónoma de Madrid (2006).

Como profesor, tuvo una dilatada vida académica, primero en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona (1976-1992) y luego en la Facultad de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra. Dirigió múltiples tesis doctorales y en torno a su obra se han redactado ya varias tesis, tanto dentro como fuera de España.

Fue vicepresidente del Patronado del Museo Nacional-Centro de Arte Reina Sofía y presidente del Consejo Asesor del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España.

Tuvo una importante presencia en la prensa a través de artículos de opinión en los principales periódicos españoles (*El Mundo*, *El País*, *ABC*, *La Vanguardia*, etc.).

Pero si hubiera que destacar un aspecto de la actividad filosófica de Trias, éste sería el de sus publicaciones, donde se plasma una original producción a lo largo de sus más de treinta libros, muchos de ellos traducidos a otros idiomas, como el inglés, el alemán, el francés, el italiano, el portugués, el sueco o el esloveno. Entre ellos, cabe mencionar *La filosofía y su sombra* (1969), *Filosofía y carnaval* (1970), *Teoría de las ideologías* (1970), *Metodología del pensamiento mágico* (1971), *Drama e identidad* (1973), *El artista y la ciudad* (1975), *Meditación sobre el poder* (1976), *La memoria perdida de las cosas* (1977), *Tratado de la pasión* (1978), *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel* (1979), *Lo bello y lo siniestro* (1981), *Filosofía del futuro* (1984), *Los límites del mundo* (1985), *La aventura filosófica* (1987), *Lógica del límite* (1991), *El cansancio de occidente* (1992), *La edad del espíritu* (1994), *Pensar la religión* (1997), *Vértigo y pasión* (1998), *La razón*

fronteriza (1999), *Ciudad sobre ciudad* (2001), *El árbol de la vida* (2003), *El hilo de la verdad* (2004), *La política y su sombra* (2005), *El canto de las sirenas* (2007), *Creaciones filosóficas* (2009) y *La imaginación sonora* (2010).

Su primera obra –*La filosofía y su sombra* (1969)– ya fue un acontecimiento, por cuanto representaba un significativo síntoma del despertar del anquilosado panorama filosófico español de finales del franquismo. Josep María Carandell celebró su publicación, colocando a Trías al frente de la “nueva generación” de la filosofía española. Con este libro, Trías se sitúa claramente en diálogo crítico con la filosofía más fresca que en aquellos momentos se estaba gestando (como la de Foucault), alejándose de los tiempos oscuros de esa escolástica rancia que había dominado en las últimas décadas en España. Paradójicamente, esta salida de la oscuridad en la que estaba sumida la filosofía en nuestro país se hace aludiendo a las sombras de esta disciplina. Trías muestra cuál es su posición, desmarcándose claramente de dos corrientes tan importantes en el siglo XX como la fenomenología y el cientifismo: cada filosofía, lejos de enfrentarse desapasionadamente a las cosas mismas, se vuelve agresiva y destructiva frente a las otras filosofías, estableciendo una línea de separación entre lo que es el saber y el “no saber”, es decir, distinguiendo un territorio iluminado de otro que se encuentra en la sombra. El gran error de la filosofía (aunque ello no sea un defecto privativo de esta disciplina) consiste precisamente en olvidarse de terrenos que le resultan molestos y que, en virtud de ello, son tildados de “irracionales”. Lo cual no significa que Trías caiga en la trampa de un “irracionalismo” del que

podría ser acusado de manera tan apresurada como injusta. Más bien es la utilización extremadamente lúcida de la racionalidad lo que le permite adentrarse en esos terrenos que fueron excluidos de manera dogmática por cierta filosofía hegemónica. Y ello traerá consigo el reconocimiento de que el filosofar no puede dejar de ser aporético (es decir, no puede ser conclusivo), sino que queda siempre constitutivamente abierto y en suspenso.

Esta su *opera prima* le servirá de punto de arranque para el resto de su obra. Un término que aquí está ya en el aire será formulado de manera explícita a partir de los años ochenta, y se convertirá en su concepto angular: el concepto de límite. En el límite entre la razón y sus sombras es donde Trías hallará el ámbito más fértil de su reflexión. Esta noción irá siendo determinada en diálogo con la tradición filosófica que va de Platón a Heidegger, pasando por Kant o Wittgenstein. Precisamente, la frase acuñada por este último en el *Tractatus*, según la cual el sujeto es “un límite del mundo” le sirve de inspiración. No obstante, Trías introduce la importante matización de que el límite no ha de ser entendido de forma negativa como una barrera, sino más bien como una puerta que nos posibilita el acceso a un ámbito del que el filosofar debería ocuparse preferentemente y al que la razón debería abrirse. En esta “filosofía del límite” el hombre es un “ser fronterizo” y, en esta medida, la razón que corresponderá a este ser del límite será una “razón fronteriza”.

En *La razón fronteriza* (1999) indica con claridad la ambiciosa tarea que se propone: “Se impone en este fin de siglo y de milenio llevar a consumación un proyecto ilustrado que mantiene, hoy por hoy, dos asignaturas pendientes: la necesaria auto-

crítica de una razón sacralizada, rescatada de su falso pedestal bajo la forma de la propuesta que aquí se hace, la de una razón fronteriza; y la apertura posible a una experiencia de religación con el misterio que marque su radical diferencia con las formas de religión y religiosidad” (p. 430). Una tarea que reconoce su raíz nietzscheana, pero al mismo tiempo la necesidad de matizarla, asomándose a un territorio que Trías estima que la filosofía no puede desdeñar. Como consecuencia de ello, se plantea la conveniencia de “secularizar la razón” y de reconocer que la ignorancia de lo que se encuentra más allá del límite no justifica inferir su no existencia. Sólo así, en perpetuo diálogo con el misterio que la rodea, la razón puede desprenderse de ese culto indebido que nuestra cultura le confiere, y situar a sus representantes más genuinos (la ciencia y la técnica) en su propio ámbito de incumbencia. Sólo así la cultura puede continuar su tarea en un mundo en transformación. Al mismo tiempo, esta razón fronteriza permite recrear un cierto concepto de razón frente a posiciones (como las de los llamados filósofos postmodernos) que pretenden únicamente disolverla o debilitarla. Esto hace que podamos afirmar sin temor a caer en contradicción alguna que Trías era a la vez un pensador tempestivo –por sospechar (desde una posición que poco tiempo atrás habría sido considerado intempestiva) que la razón había sido sobredimensionada (compartiendo así posiciones de autores con claros antecedentes nietzscheanos como Foucault o Derrida, que dominan la escena filosófica europea de las últimas décadas del siglo XX)– e intempestivo –por asomarse desde un enfoque situado más allá de los marcos confesionales a un terreno como el de lo sagrado, despreciado por la mayor

parte de los filósofos contemporáneos (y que otrora era signo de tempestividad)–. Expresado esto en otros términos, Trías trata de hacer una filosofía que haga justicia a la diferencia, pero también a la identidad y, en esta medida, una filosofía protagonizada por una razón fronteriza consciente a la vez de sus límites y de sus alcances, y capaz de dialogar con sus propias sombras, es decir, con todo aquello que la pone en cuestión pero que al mismo tiempo la fortalece.

Otro aspecto donde puede apreciarse esa intempestividad que da fe de la independencia de su pensamiento es el carácter sistemático presente en su obra. Es comúnmente aceptado que, tras Hegel, el término “sistema” (al que se le reprocha, de manera acertada o no, su vinculación con posiciones dogmáticas) levanta graves sospechas, convirtiéndose así en una especie de tabú para muchos de los filósofos contemporáneos. Ello no es óbice para que Trías fuera paulatinamente construyendo un sistema, sin que su intención –como él mismo confiesa– fuera hacerlo de manera consciente y voluntaria. Más bien fue el sistema quien poco a poco tomó cuerpo, a medida que las piezas que formaban el rompecabezas de su obra fueron encajando. Tiene, pues, claro que la filosofía debe ser “filosofía primera”. Frente a determinados anuncios apocalípticos tan de moda en su momento, está convencido de que la filosofía no va a morir. Y mejor así, porque un mundo sin filosofía habría sido para él un espanto. El mejor favor que se le puede hacer a esta disciplina es –según declara en una entrevista publicada en México en 2001– disponer de “un proyecto radical de filosofía primera, unitario, donde la filosofía [...] puede de pronto expandirse por el ámbito de la ética, de la estética o de la teoría del conocimiento”.

La gran pregunta filosófica que para Trías, siguiendo a Kant, parece condensar todas las demás es la siguiente: ¿qué es el hombre? Trata de reflexionar sobre esta cuestión en el contexto de su filosofía del límite, la cual se concretiza en una ética del límite en la que la razón fronteriza revisa y asienta las bases del papel del hombre como límite y frontera en los diferentes puntos de conflicto del mundo contemporáneo, donde Trías constata que el hombre se encuentra zarandeado por “falsos universalismos” (como los propuestos por ciertas formas de “globalización” economicistas o tecnológicas) o por “irredentos e irritantes particularismos” (como los dispuestos por ciertos modos de integrismo religioso o nacionalista).

La aparición de la palabra “creación” en el título de la monumental *Creaciones filosóficas* (2009), dos densos volúmenes que recogen lo esencial de su obra, no es inocente. Trías reivindica el concepto de creación (i.e., de eso que Platón llamaba *poiésis*) en filosofía, refiriéndose con ello no sólo a su capacidad (subrayada también por Deleuze) de inventar conceptos, sino en general al carácter creativo del pensamiento. En esta medida, la filosofía se halla emparentada con todas las demás formas de creación. Si la filosofía olvida este carácter creador se verá condenada a la incompreensión y a la mediocridad. Es en este contexto donde podemos situar su afirmación de que su escritura filosófica está dotada de “antenas poéticas”, expresión con la cual asume que la filosofía –si no quiere convertirse en un estéril ejercicio de autocontemplación académica– debe abrirse a esos terrenos que convencionalmente son calificados de “no filosóficos” y, por tanto, dialogar con el arte, con la literatura, con la arquitectura y,

sobre todo (en una tarea a la que se dedicó con gran pasión), con la música y con el cine. Ello se plasma en la aparición en 2007 de su aplaudida obra *El canto de las sirenas. Argumentos musicales* y en 2010 de *La imaginación sonora*. Y, también, en el trabajo en el que estaba concentrado en los últimos meses de su vida dedicado a la redacción de un texto en torno al cine, arte sobre el que ya reflexionó en *Vértigo y pasión* (1998), que incluía un texto sobre el film de Hitchcock que daba título al libro.

El “barrio” estético es –junto con el gnoseológico, el axiológico y el religioso– uno de los cuatro que componen la “ciudad fronteriza” trazada por Trías. Cada uno de ellos es importante y posee su propia autonomía relativa, pero ninguno ocupa un lugar preponderante con respecto a los demás. En *Ciudad sobre ciudad* (2001) trata precisamente de articular estos cuatro barrios para construir la ciudad ideal, recuperando el viejo proyecto platónico de manera innovadora, y mostrando la estrecha relación que mantienen entre sí los distintos ámbitos del pensamiento. En su proyecto, la filosofía no es entendida sólo como un producto de la inteligencia, sino también de pasiones como el asombro (en donde tiene su origen la filosofía), el vértigo (que nos pone en relación con la experiencia del límite) y el amor-pasión (el impulso por reintegrarse a la Madre Naturaleza). Amor-pasión que, nos dice Trías con palabras que conmueven especialmente en estas tristes circunstancias, es “trama consorcio radical con la muerte, o [...] un deseo de unión que se produce en el horizonte de la muerte” (p. 226).

Trías decía que, al igual que el enano al que alude Newton, él intentaba ponerse en pie sobre los hombros de los gigantes de la filosofía. Su desaparición deja un vacío

irremplazable; pero su obra está ahí, esperando a que los que aquí seguimos la recreemos para convertirla en un gigante sobre el que apoyarnos para continuar manteniendo viva la llama de esa “aventura” que es la fi-

losofía, a la que Eugenio Trías consagró su vida con pasión.

José Ignacio Galparsoro
UPV/EHU

IN MEMORIAM: JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA

Apunte biográfico

El pasado 5 de febrero de 2013 moría en Madrid el filósofo jesuita José Gómez Caffarena. El azar quiso unir su adiós definitivo con la fecha de su 88º cumpleaños; había nacido en Madrid el 5 de febrero de 1925. Ha muerto, como se decía de algunas figuras bíblicas, “lleno de días”; sin embargo, Caffarena (todos le solíamos llamar por su segundo apellido) se llevaba bien con la vida y no tenía ninguna prisa por marcharse. Los antiguos romanos pensaban que morir era “pasarse a la mayoría”; pero Caffarena amaba la minoría: su familia, su comunidad jesuítica de la calle Pablo Aranda, sus amigos, su modesta habitación, sus libros, su música. Se sentía “feliz” en este sencillo escenario. Como Unamuno, no quería morir, ni “quería quererlo”. Eso sí: a diferencia del torturado pensador vaco, Caffarena estaba reconciliado con el término “aceptación”. Como su admirado Dietrich Bonhoeffer, aspiraba a armonizar la “resistencia” con la “sumisión”; era consciente de que en la vida es necesario reconocer ambas melodías: a las fechas de la

“resistencia”, marcadas por la creatividad intelectual, el vigor espiritual y la salud física, suele suceder la “sumisión”, bien conocida por el declive de todo lo anterior; son días de eclipse, de paulatino deterioro, de pasividad, de lenta e inexorable llegada del final. Un final, la muerte, que Caffarena, desde su inconfundible talante cristiano aceptaba, pero no deseaba. Le gustaba la escueta definición cristiana de la muerte que nos legó otro gran jesuita, Karl Rahner: “Platz machen”, hacer sitio. Los biógrafos de san Ignacio de Loyola informan de que murió “al modo común”. Esta lapidaria concisión es aplicable también a la muerte, tan “normal” y carente de solemnidad, de Caffarena.

“Vive de tal forma que, cuando mueras, no mueras”. Esta frase, regalo de san Agustín, es perfectamente aplicable a Caffarena. Para algunas culturas antiguas, la muerte solo acontecía cuando el difunto era olvidado; solo entonces, normalmente después de varias generaciones, pasaba a formar parte de los ancestros, del panteón de los antepasados; pero, mientras su recuerdo permanecía vivo en la memoria de

los que le habían conocido, la muerte, por así decirlo, no entraba en vigor. El difunto era considerado un “muerto viviente”. En algún sentido continúa siendo así para nosotros: las personas tardan más en morir que en desaparecer. La desaparición del cadáver es necesariamente rápida, pero la muerte definitiva solo irrumpe cuando el olvido borra el recuerdo, tarea de la que se encarga el paso del tiempo, a veces muy lentamente. Será, creo, el caso de Caffarena: le recordarán, por largo tiempo, sus familiares, sus alumnos y discípulos de la Facultad de Filosofía de los jesuitas en Alcalá de Henares, de la Universidad Gregoriana de Roma, de la Universidad Pontificia Comillas, del Instituto de Filosofía del CSIC, del Instituto Fe y Secularidad, del Foro sobre el Hecho Religioso, de la Universidad Autónoma de Madrid, del Máster en Ciencias de las Religiones de la Universidad Comillas, y de tantas otras Instituciones y Centros de enseñanza superior en los que impartió su docencia. Tampoco le olvidarán fácilmente los vecinos de El Pozo del Tío Raimundo que, durante los años sesenta y setenta del siglo pasado, lo veían acudir domingo tras domingo a “echar una mano” en su tarea pastoral y asistencial a los también jesuitas José María de Llanos y José María Díez Alegría. Sin contar, naturalmente, a tantas y tantas personas como acudieron a él en busca de dirección, consuelo y aliento. La persona de Caffarena quedará asociada para siempre a palabras tan antiguas y entrañables como amistad, sencillez, disponibilidad, acogida, serenidad. De los diferentes despachos que ocupó en su vida no salió nunca nadie sin un amable empujón para seguir afrontando las tareas y dificultades de la vida.

“El principal talante ético es el de la bondad”, dejó escrito A. Machado. Bondad que transmitía Caffarena a los jóvenes estudiantes jesuitas que, a comienzos de los años sesenta, llegábamos cargados de preguntas y dudas sobre nuestro futuro religioso y vital a la Facultad jesuítica de filosofía de Alcalá de Henares. Bondad que compartía con un inolvidable claustro de profesores formado por José Hellín (visitado con frecuencia por Xavier Zubiri), Andrés Tornos, Luis Sanz Criado, Luis Martínez Gómez, Salvador Gómez Nogales, José Luis Gómez Muntán, Francisco Belda y Leovigildo Salcedo. Y, al frente de todos, nuestro Rector, Javier Múzquiz, paradigma de bondad y comprensión. Había mucha elegancia dentro de aquellos muros: las enseñanzas del pasado (la filosofía escolástica) que creíamos no poder aceptar como proyecto de vida, las incorporábamos como herencia cultural; pero escuchábamos las voces del pasado. Nietzsche no lo hizo y por ello, según Dilthey, “se arrancó una piel tras otra”. No quiso traer a los dioses antiguos “a toda patria nueva”. Es decir: olvidó la historia, pagando por ello un elevado precio personal.

Nosotros aprendimos de Caffarena, y de sus compañeros de claustro, a asumir serena y críticamente la herencia del pasado. El miró siempre con comprensión hacia atrás. En la dilatada historia de la que venimos descubría el esfuerzo intelectual y humano que hace posible nuestro presente. Era consciente de que, en los nobles temas del espíritu, la antorcha del saber debe circular de mano en mano, sin exclusiones ni olvidos cicateros. “Qué sea el hombre –escribió Dilthey– solo se lo dice su historia”. Una frase que Caffarena suscribía sin reservas. El sabía que todo

viene de muy atrás. No es posible pensar el futuro sin recordar el pasado. Solo esta paciente y compasiva memoria histórica libera de la tiranía del instante y de la tentación de repetir, acrítica y perezosamente, el último grito mediático, del que tampoco se libran los asuntos del espíritu.

Eso sí: en su laborioso esfuerzo por descifrar el enigma de la vida, Caffarena contó siempre con una ayuda que Dilthey conscientemente rechazó: la que ofrecen las milenarias tradiciones religiosas de la humanidad y, en concreto, la tradición cristiana. Es más: su matizada decantación por el dinamismo postulatorio kantiano nacía del convencimiento de que esta filosofía está íntimamente emparentada con el cristianismo. Y es que, en último término, Caffarena fue siempre un profundo creyente cristiano que descubría en el mensaje cristiano y en su gran protagonista, Jesús de Nazaret, la mejor respuesta a los acuciantes interrogantes de la vida de los seres humanos en la tierra. Una respuesta que, por supuesto, no nos ahorra la búsqueda ni la apuesta, pero que otorga a nuestras preguntas un carácter distendido, esperanzado, confiado incluso.

Formulado de otro modo: Caffarena filosofaba desde una gran matriz originaria, el cristianismo. En contraposición a Ortega, y en diálogo con él, defendió y practicó una filosofía creyente. Una filosofía creyente era, para Ortega, una filosofía sin mordiente, que simula buscar lo que ya ha encontrado. En *La idea de principio en Leibniz*, tal vez su obra más filosófica, sostiene que quien se lanza a filosofar es porque ha naufragado en la fe. Ortega encuentra “conmoveramente extraños” a los escolásticos que, pudiendo navegar en el “hermoso transatlántico” de su fe, se empeñan en imitar al

pobre náufrago, al filósofo, que tiene que recurrir a la filosofía, a las ideas, para sobrevivir. Caffarena fue siempre sensible a esta objeción, le preocupó incluso. Pero, al mismo tiempo, experimentaba personalmente que el filosofar del creyente no es un plácido “como si”, una cómoda ficción. La creencia cristiana no ahorra el pensamiento ni el fragor de las ideas. Existen incluso temas, como el enigma del mal, en los que se torna más laborioso filosofar desde la creencia que desde la increencia. No es, en efecto, fácil compaginar la existencia de un Dios bueno y omnipotente con los estragos del mal en el mundo.

Caffarena parecía, pues, seguir el lema de uno de sus filósofos preferidos, Maurice Blondel: “Viviendo como cristiano, pensar como filósofo”. Fue siempre, lo acabamos de indicar, un filósofo cristiano. Con frecuencia repetía la frase de san Agustín: “Donde encontré la verdad, allí encontré a mi Dios”. Y en la primera página de su obra principal, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión* (2007) reproduce una de sus citas bíblicas más queridas: “A Dios nunca lo ha visto nadie. Si nos amamos, Dios está en nosotros” (1 Jn 4,12). Muy pronto le resultó “insatisfactorio” el tradicional enfoque escolástico de la filosofía –escribió su tesis doctoral sobre *Ser participado y Ser Subsistente en la Metafísica de Enrique de Gante* (1958)- y, en consecuencia, se adentró en nuevas formas de pensar y de sentir. Su búsqueda de la verdad ha sido profundamente humanista. Kierkegaard avisaba –el inquieto danés se pasó la vida avisando- de que la razón filosófica es “el ama seca de la vida; vigila nuestros pasos, pero no nos amamanta”. De ahí que Caffarena, siguiendo los pasos de María Zambrano, se abriese a una “ra-

zón con entrañas”, a una razón “que no humille a la vida”, en definitiva a una “razón poética” o, como quería Ortega, a una “razón vital”. Una de sus últimas lecturas fue la *Ética de la razón cordial*, de Adela Cortina. Como Bloch, Caffarena se propuso “engalanar” el concepto de razón dispensándolo de conocidas estrecheces escolásticas y familiarizándolo con la herencia utópica, simbólica, histórica y humanista. Ese fue el sello de su personal y honesta búsqueda de la verdad.

Al comienzo, la metafísica

Caffarena no comenzó su andadura filosófica como filósofo de la religión –tarea a la que dedicó las últimas décadas de su vida-, sino como catedrático de metafísica. Y, desde el comienzo, interpretó la metafísica “como un sistema de preguntas, más que de respuestas” (José L. López Aranguren). Fue, eso sí, un metafísico vigilante frente a todo lo que se movía en el ámbito del pensamiento: tradición escolástica, existencialismos, filosofía analítica, filosofía del lenguaje, estructuralismos, debate modernidad-posmodernidad. Mantuvo siempre una especie de proximidad distante frente al rápido sucederse de las corrientes filosóficas y culturales. Nunca se adhirió por completo a ninguna de ellas, ni siquiera a la representada por su “alter ego”, I. Kant. Hay que reconocerlo: Caffarena, tan ajeno al espíritu nietzscheano, parecía compartir con el filósofo de Sils Maria la aversión al término “adhesión total”. Es conocido que Nietzsche no quería adherirse, al menos en teoría, ni siquiera a sí mismo.

Me vienen al recuerdo las clases de metafísica que, allá por el año 1963 del si-

glo pasado (Caffarena tenía entonces 38 años) recibimos en Alcalá de Henares. Por aquellos años, Caffarena era un docente apasionado y un competente pedagogo. Tomaba muy en serio nuestras ocurrencias de principiantes; en sus clases nos sentíamos “alguien”. Es posible que su docencia, tan viva y atractiva, haya dado lugar a bastantes vocaciones filosóficas (que no necesariamente se tienen que “traducir” en profesores de filosofía).

Todo empezaba por la *Metafísica fundamental* (aparecida como libro en 1969). Era una especie de antropología existencial fundamental en diálogo con la cultura contemporánea. Su centro era el ser humano, pero, “engalanado” (para decirlo con un término muy blochiano). Se trataba de un ser humano abierto al amor, la libertad, el lenguaje, la solidaridad. Un ser humano “radicalmente inquieto”, al que Nicolás de Cusa llegó a llamar “secundus Deus”. Buscábamos descripciones logradas de nuestra generosa imagen de lo humano; las encontramos en Camus, Sartre, Jaspers, Marcel, Heidegger, cuyos escritos nos fascinaban. Eran, no hay que olvidarlo, los días del existencialismo. Algunos años después, al revisar el libro para una segunda edición, Caffarena constató: “me hiere su asertividad”. Es cierto, se trata de una obra que transmite bastante contundencia y seguridad. Y es que a los pacíficos lares de Alcalá de Henares no había llegado aún en toda su crudeza la filosofía de la sospecha.

Pero no todo quedaba en logradas descripciones de lo humano. Enseguida hacía su aparición la *Metafísica trascendental* (publicada en 1970). En ella se acudía a la argumentación postulativa: la inquietud radical no podía frustrarse, exigía realización. Goethe recomendaba a los buscado-

res del Infinito que corriesen tras lo finito en todas direcciones, pero nosotros rechazábamos ese rodeo: deseábamos acceder directamente al Infinito. Dicho de otra forma: íbamos a la caza de las mayúsculas: Amor, Conocimiento, Libertad, Inquietud, Sentido. No nos resignábamos a ser una “pasión inútil” (Sartre) en pos de metas inexistentes. Se imponía la afirmación de lo Absoluto metafísico. La sed (metáfora de R. Garaudy) probaba la existencia de la fuente o, al menos, del agua. ¿Qué sentido tendría tener sed si no existiera el agua? Entonces sí que saldría victoriosa la “pasión inútil”.

Finalmente: La *Metafísica religiosa* (1970) intentaba dar el salto de lo Absoluto metafísico a lo Absoluto religioso personal, caracterizado por las mayúsculas que tan denodadamente habíamos buscado en la Metafísica trascendental: Amor, Libertad, Conocimiento, Sentido. Por fin se pronunciaba la palabra largamente intuida: “Dios”, un Dios “misterio agraciante”, creador y destino último de la historia humana. Era el momento en el que hacían su aparición las religiones no cristianas. “Mi Salvador existe, me lo ha enseñado la historia de las religiones”, leíamos en N. Söderblom. Pero la presencia del abigarrado mundo de las religiones y de otros retos sociales y culturales demandaba nuevas formas de argumentación que desbordaban las posibilidades de las metafísicas. Fue así como Caffarena comprendió que debía abrirse a la filosofía de la religión.

Y, al final, la Filosofía de la religión

Siempre me llamó la atención que Caffarena no iniciase su obra *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*

(2007) con una introducción, o un primer capítulo, explicando la esencia y el discutir histórico de la materia. Al comentárselo, concedía que debería haberlo hecho, pero no lo lamentaba en exceso. En realidad estaba convencido de que la mejor introducción a su filosofía de la religión eran sus metafísicas; opinión que, como muestran estas líneas, comparto ampliamente. La filosofía de la religión es hija de la Ilustración europea y, por tanto, un acontecimiento tardío de nuestra cultura; la metafísica, en cambio, nos acompaña desde nuestros más remotos orígenes. Caffarena quiso vincularlas y, de hecho, a su Filosofía de la religión se vuelven a asomar los grandes temas de la metafísica, sobre todo en los cuatro últimos capítulos, en los que analiza la “plausibilidad filosófica de la fe en Dios”.

No es el momento de informar sobre el contenido de las setecientas páginas de *El enigma y el misterio*. Pero desearía evocar dos puntos que, personalmente, valoro de forma especial.

Reivindicación del término “misterio” para la filosofía

Esta reivindicación reviste una cierta novedad. En general, la filosofía no suele apelar abiertamente al misterio. Y, desde luego, no es frecuente que remita al misterio de Dios. A lo sumo se referirá al misterio del universo o al misterio del hombre; es el caso de Pascal. Tampoco en Kant es decisiva la presencia del término “misterio”; y Hegel ha sido repetidamente acusado de convertir el cristianismo en una religión sin misterios. Es más: ni siquiera en santo Tomás de Aquino posee la palabra “misterio” categoría de término técnico. Y es conocida la incomodidad

de Ortega frente al misterio. La filosofía, repeticia el filósofo madrileño, es “logos”, “habla”; su misión es desvelarlo todo, ser “secreto a voces”; no debe, pues, encariñarse con el misterio y, menos aún, entonar sus loas. De ahí la preferencia de Ortega por el teólogo frente al místico. Y es que este último se sumerge en el misterio y nos remite a lo inefable, a lo nunca visto ni oído. El teólogo, en cambio, balbucea algunos contenidos y transmite algún saber sobre Dios.

Sin embargo, Caffarena era consciente de que determinadas filosofías, incluso sin mencionar el misterio, se adentran muy hondamente en él. Es el caso de los hombres de la vieja Escuela de Frankfurt con sus melancólicos y desesperanzados alegatos en favor de un sentido final que alcance a las víctimas de la barbarie intrahistórica. Es posible que Caffarena pensara en ellos cuando escribió: “Quizás es un Misterio último lo que se deja entrever desde el enigma”. Desde el enigma, es decir, desde la vida humana, desde la naturaleza y desde la realidad en su conjunto. Sin la apelación al misterio, pensaba Caffarena, se torna imposible hablar responsablemente de Dios. Como su admirado K. Rahner, Caffarena otorgaba al Misterio la última palabra. Y, de nuevo como Rahner, Caffarena creía que esa última palabra debe ir precedida de muchas otras palabras previas. En otros términos: la apelación al Misterio no nos debe ahorrar el esfuerzo conceptual, tan elogiado por Hegel. Nunca se debe precipitar la aparición el misterio en los esfuerzos filosófico-teológicos. Caffarena habría asentido sin restricciones a la siguiente frase de Gershom Scholem: “Si el sentimiento de que el mundo esconde un misterio desaparece alguna vez de la humani-

dad, todo habrá acabado. No creo, en cualquier caso, que llegemos tan lejos” (*Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización*, Trotta, 2006, p. 119). A pesar de los inevitables encuentros con el mal que una vida de 88 años ocasiona, Caffarena mantuvo su acendrado optimismo antropológico hasta el final de sus días. Sin duda, *La entraña humanista del cristianismo*, que tan certeramente evocó, le ayudó a ello. “El cristianismo, escribió, tiene el inmenso acierto a su favor de presentarse como la tradición de *un ser humano que afrontó el mal con enorme dolor, pero con prevalente esperanza*”. (*El enigma y el misterio*, p. 679). A la esperanza dedicamos nuestras últimas líneas.

La esperanza como horizonte último

En el frontispicio de *El enigma y el misterio* cita Caffarena un texto kantiano de *Los sueños de un visionario...* por el que sentía especial predilección: “La balanza de la razón no es del todo imparcial: el brazo que apunta ‘esperanza de futuro’ goza de ventaja para remontar teorías de mayor peso que actúen en el otro. Es la única inexactitud que no podría, ni tampoco quiero, corregir”. Tampoco Caffarena quiso corregir dicha inexactitud. *El enigma y el misterio* es un canto a la esperanza, pero un canto austero y contenido, como deben serlo los del “siglo más cruel de la historia conocida” (H. Arendt), en el que le ha tocado vivir a Caffarena. Es una esperanza que no permite más adornos que los “crespones negros”, evocados por Bloch.

En la filosofía de Caffarena hay siempre un “finalista” seguro: el mal y sus terribles concreciones históricas; pero, al mismo

tiempo, es visible su esfuerzo para que Dios se alce con el “primer premio”. Siempre se vislumbra una luz final que pondrá fin a tanta tiniebla intrahistórica. Es la esperanza con la que se cierra su libro *El teísmo moral de Kant*: “En su secular esfuerzo moral, y pese a sus fracasos, la Humanidad se merece que no sea fallida su esperanza: se merece que exista Dios” (p. 247). Ahora que Caffarena se ha ido, se lee con especial emoción el comentario que J. Muguerza dedicó a esta afirmación: “Quien de veras se merece que exista Dios es ese hombre excelente, además de finísimo intérprete de la filosofía de Kant y cumplido filósofo él mismo, que es José Gómez Caffarena” (*Desde la perplejidad*, p 610).

En su búsqueda de aliados en favor de la esperanza, Caffarena acude a la historia de las religiones. Bien sabía él que estas tematizan “la historia del sentido de la vida”. Hablar de religiones es evocar “búsquedas anhelantes” y “encuentros esperanzados”; es recordar pueblos, culturas y civilizaciones que buscaron denodadamente un “cuadro inteligible del mundo” (P. Winch). Fueron gentes que se preguntaron por qué habían nacido y por qué tenían que morir, por qué a la zozobra de la vida seguía la quietud de la muerte. Caffarena, a pesar de las noches oscuras que su fe experimentó, se mantuvo fiel a la esperanza: “No es ninguna necedad ni locura esperar”. (*El enigma y el misterio*, p. 681). Y añadía: “El enigma que somos puede tener en el misterio al que abren las religiones una clave para una esperanza fundada” (*ibid...*)

Lo hemos indicado más arriba: Caffarena no deseaba irrupciones fáciles del hecho cristiano en su filosofía. Reconocía, por supuesto, ser “un creyente cristiano”,

pero, al mismo tiempo, vivía “la dramática ponderación entre el sí y el no” a la fe cristiana. Y hubo en su vida un factor decisivo que inclinó la balanza hacia el sí: Jesús de Nazaret. Lo dejó plasmado en estas palabras: “El cristianismo tiene el inmenso acierto a su favor de presentarse como la tradición de *un ser humano que afrontó el mal con enorme dolor, pero con prevalente esperanza*”. (*ibid.* 679).

Afirmaba A. Camus que la aceptación de la promesa cristiana de salvación mediante la resurrección final era una especie de “suicidio filosófico”. Tal promesa, aseguraba, excede los límites de la filosofía. Caffarena habría respondido a Camus que también sería un “suicidio filosófico” olvidar a las víctimas de la historia y no postular para ellas ese imposible-necesario que es la salvación escatológica.

“Postular”, término kantiano por excelencia, fue una de las palabras que con más asiduidad pronunció Caffarena. Un postulado es una exigencia firme, pero profundamente humilde. Es la humildad desde la que Caffarena postuló siempre un sentido final. Ahora ya sabrá más de todo esto. Decía Romano Guardini que, cuando estuviese delante de Dios, le formularía muchas preguntas a las que no había encontrado respuesta en la vida. No me imagino a Caffarena preguntando mucho. Era, más bien, hombre de silencios. Lo suyo era comprender sin palabras. Algo parecido a lo que el cristianismo entiende por “visión beatífica”. Visión de la que ojalá esté participando ya el maestro y amigo querido que nos ha dejado.

Manuel Fraijó
UNED, Madrid