

# Analogía del ser y límites de la razón

## Introducción

Hablar correctamente sobre Dios es algo que ha preocupado a todos los pensadores teístas a lo largo de la historia, siendo una de las soluciones propuestas la compleja dialéctica de la “analogía del ser”.<sup>1</sup> Lo que nos planteamos en este breve estudio es ver qué interpretación a este esfuerzo hace uno de los filósofos españoles contemporáneos que más se ha preocupado por las cuestiones del *sentido* de la existencia humana. Nos referimos a José Gómez Caffarena, cuya fecunda obra busca dar respuesta desde la fe cristiana a los retos planteados por la modernidad filosófica, en especial la filosofía crítica de Kant.<sup>2</sup>

Conocedor de la tradición metafísica medieval, el contacto con el tomismo trascendental pronto llevó a Caffarena pronunciarse sobre el estatuto realista de nuestras capacidades cognoscitivas. Así, con el tiempo fue afianzando un *interpretacionismo* fenoménico de las mismas que requería de una postulación absoluta si quería ostentar vigencia absoluta en su formulación. El *sentido*, como garante a priori del proceso del conocer, brindaba dicha vigencia y permitía al autor afirmar que esa interpretación que se hacía de la realidad concordaba con ella<sup>3</sup>. La Metafísica y su posibilidad, pues, radicarán últimamente en esta experiencia humana (‘realidad radical’) del *sentido*, y así todo despliegue metafísico vendrá a ser una reconstrucción, un *constructo* veraz (Suárez) de lo real desde este punto de partida.<sup>4</sup>

La cuestión de la analogía del ser se trabaja en el corazón mismo de la trilogía metafísica del autor,<sup>5</sup> en concreto en el espacio dedicado a modelo metodológico y formal de un “hablar” sobre ‘Dios’. Para nuestro análisis, tomaremos en primer lugar el artículo de 1960 que trata específicamente el tema mencionado.<sup>6</sup> Después de reseñar ampliamente lo que allí nos dice el autor, acudiremos al *Capítulo V* del segundo

---

1. GÓMEZ CAFFARENA, José. “Analogía del ser’ y dialéctica en la afirmación humana de Dios”, *Pensamiento* 62, vol.16 (abril-junio), 1960, p.143. De ahora en adelante AS.

2. Cf. “Gómez Caffarena, José” en BOSCH, Juan, O.P., *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, ed. Monte Carmelo, p.425. Dice el propio Caffarena que “*me ha ayudado Kant a intentar filosofar con libertad y desde la humanidad*” (Cf. “Epílogo”, p. 518 en EGIDO, J., *Fe e Ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, Madrid, UPCO, 1999).

3. EGIDO, José, “Tradición metafísica y criticismo ilustrado. La filosofía de José Gómez Caffarena”, *Miscelánea Comillas*, num.107/ vol 55 (1997).

4. *Ibid.*, p. 499

5. *Metafísica Fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1983; *Metafísica Trascendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1970; *Metafísica Religiosa*, en *Filosofía de la religión* (coautor con J.M. Velasco), Madrid, Revista de Occidente, 1973. El núcleo de las cuestiones tratadas a lo largo de todas sus páginas han sido recuperadas en la novísima obra de Caffarena, *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión* (Madrid, Ed. Trotta, 2007).

6. Nota 1.

volumen de su trilogía para compararlo con lo que allí ha quedado dicho<sup>7</sup>. Todo ello nos dará suficiente material para dilucidar una reflexión crítica al respecto, último epígrafe de este escrito.

*'Analogía del ser' y dialéctica en la afirmación humana de Dios (1960)*

Uno de los problemas que más ocupó a los escolásticos es el que gira entrono a la posibilidad real de diluir la antinomia originada por la doble afirmación que, por un lado, postula desde nuestras estructura cognoscitiva que Dios *es*, (luego de algún modo ente, pues sólo conocemos *quidides*), y del otro que Dios *es sin más*, afirmándose con ello el acto *es* por encima de su acotación ('esto' o 'aquello'). La solución por la que optaron fue la analogía, es decir, una "*afirmación de lo Infinito sin ser unívoca y destruir así la Infinitud al asimilarla a lo finito, sin ser tampoco equívoca y perderse en el vacío como juego verbal*".<sup>8</sup> Es este el contexto en el que se debe situar la obra de Santo Tomás, un esfuerzo conceptual que partió del molde aristotélico, pero que al comprobar la insuficiencia de éste para copar todas sus expectativas de resolución (analogía), recurrió a la dialéctica neoplatónica para completar –y así rebasar– las carencias de dicho molde.<sup>9</sup>

En efecto, el molde lógico en el que Tomás se sustentó fue el de la analogía y "ad unum" de Aristóteles. Precisar sobre la primera que tanto etimológicamente como según el sentido original dado por las lenguas europeas, podemos entenderla como *semejanza*, asumiendo que connaturalmente significa cierta *proporcionalidad*. Cuando el nombre es aplicable por igual a dos términos, la proporcionalidad deja paso a la relación directa; sin embargo, es de "imprescindible" uso cuando determinamos ampliar el contenido semántico de un nombre al que no le es posible asumir la aplicación equidistante del nombre. Es aquí cuando se dirá el segundo término por el cuarto o, viceversa, el cuarto por el segundo. En esa transposición se da el verdadero uso de la analogía, la cual –dicha transposición–, y así lo pone entre paréntesis Caffarena, es equivalente a la metáfora<sup>10</sup>. Con todo, en toda analogía debe haber un mínimo de "convergencia semántica" (pues sino no habría similitud), por lo que le parece a Caffarena "*poco fecundo el esfuerzo del Cardenal Cayetano por distinguir esencialmente una analogía extrínseca y otra intrínseca (...). Una distinción de analogías extrínsecas e intrínsecas podrá quizá referirse a grados de proximidad del mínimo univocable o de espontaneidad de la antonomasia; pero en sustancia toda analogía es igual; puede ser llamada intrínseca por cuanto supone una auténtica semejanza (expresable normalmente en una relación unívoca), y extrínseca en el uso análogo de un término, que no conviene con propiedad más que a uno de los extremos*"<sup>11</sup>.

Pero detengámonos en el clásico ejemplo aristotélico del adjetivo 'sano'. Dicho propiamente sobre el animal y por metonimia de la medicina que la causa, no se da en ello ningún mínimo univocable, es decir, que tal como bien dijo –aquí sí– Cayetano, se da una relación extrínseca que no da a conocer nada absoluto del sujeto del que se predica<sup>12</sup>. Estamos en los dominios de la analogía de *atribución* o '*ad unum*'. Ahora bien, aunque aquí no haya ese mínimo ontológico univocable que sí veíamos con

7. "La analogía del ser, método para una afirmación humana de lo Absoluto", en *Metafísica Trascendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1970 pp.247-291.

8. AS, p. 143

9. AS, pp. 144-145

10. AS, pp. 146-147

11. AS, p. 149

12. AS, p. 150

anterioridad, admite Caffarena que se puede entender esta analogía extrínseca como un grado de proximidad lejano de ese mínimo *univocable* (lo significado).

Pues bien, será precisamente de la *atribución* de la que partirá “inequívocamente” para Caffarena la ‘analogía del ser’ de Santo Tomás. Así, en el *Comentario a las Sentencias* (Prólogo y Dist. 35) rechaza que en la relación Dios-criatura haya para ambos una participación en algo anterior. Se da una imitación por parte de la criatura según el modelo de la analogía “ad unum” que excluye cualquier relación directa con lo divino y que exalta, en última instancia, la trascendencia de Dios. Sin embargo, anota Caffarena que en la Dist. 19 introduce el doctor angélico una pequeña pero importantísima matización al respecto. En efecto, la analogía de atribución tiene un carácter extrínseco, es decir, es *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, como es el caso del animal ‘sano’ y la medicina ‘sana’. Pero ciertamente puede haber analogía ‘ad unum’ que admita cierta univocidad genérica, es decir, *secundum esse tantum et non secundum intentionem*. Piénsese en la noción de los diferentes cuerpos en la corporeidad, por ejemplo. Pues bien, es en este marco donde cabe situar la relación Dios-criatura, en la cual se aprecia una verdadera semejanza, netamente más intrínseca que en el caso del ‘animal y medicina sana’, que incluye dependencia y de ejemplaridad<sup>13</sup>.

La *inventio* de una atribución intrínseca para el “ad unum” prosigue en la *Summa contra Gentiles* con otro nuevo matiz. Si bien a la atribución le es esencial un orden de prioridad que en la metonimia coincide con el real (de lo sano en sí a lo que por relación), ahora se observa una inversión, pues Dios, que no es el primero en el orden del conocimiento, sí le es predicado lo análogo en sí. De este modo Tomás importa similitud allí donde no la hay y exporta diferencia donde no se hallaba (analogía)<sup>14</sup>.

Con ello, empero, se abre la senda para una “problematización” de la relación de lo Absoluto con el Mundo, de modo que para salvar la infinita trascendencia de Dios deberá postular el Aquinate una infinita distancia entre Dios y criatura, aunque si bien “*es imposible que lo Infinito se proporcione a lo finito por modo de proporción*”, “*no hay inconveniente en que se proporcione por modo de proporcionalidad: porque en esta puede ser como un finito es igual a otro finito, así un infinito lo sea a otro*”<sup>15</sup>. Analogía –de proporción– y trascendencia quedan, de este modo, aseguradas.

Ahora bien, ¿cómo podemos afirmar un elemento intrínseco en la atribución? Pues dado que las criaturas son entes por imitación de Dios (causa ejemplar), Éste debe poder ser afirmado como verdadero ente (Suárez). Es decir, se da una *exigencia de profunda relación* en la atribución. Precisamente dicha ‘profundidad’ fue la que permitió a Tomás no tener que acudir sólo a la proporcionalidad para resolver unilateralmente la afirmación humana de Dios, estableciendo en primer lugar una relación de ejemplaridad. Luego la proporcionalidad corregiría, en un segundo momento, los excesos de la tal atribución<sup>16</sup>.

Sin embargo aparece aquí una objeción de difícil resolución, la de un *agnosticismo* epistemológico final, ya que en toda proporcionalidad que se establezca acerca de Dios no sólo el término aplicado es una incógnita (“ens”), pues también el mismo predicado la es (“Dios”). Con lo cual, parece imposible una auténtica *proporcionalidad*,

13. AS, pp. 151-152

14. AS, pp. 153-154

15. AS, p. 155

16. AS, p. 157

resultando así ilusorio buscar para Dios término alguno que asemejar (proporcionalmente) a la criatura. Si ello fuera cierto, el resultado “positivo” de la analogía quedaría seriamente cuestionado. De este modo, dice Caffarena, el callejón sin salida en el que se encuentra Tomás le obliga a dar marcha atrás (matizada por el propio autor como una “profundización”) y prescindir de la terminología y técnicas aristotélicas.

Será entonces cuando la teoría de la analogía en Santo Tomás se transformará al ritmo que marque su paulatino abrazo de la dialéctica neoplatónica. Como sucedió con la herencia peripatética, en este caso también el Aquinate la adaptó a la fines deseados, aunque no con la necesidad de tanto retoque<sup>17</sup>. En este sentido, tanto en la *Expositio in librum beati Dionysii de Divinis Nominibus* como en el *De Potentia* (c.5, a7), podemos leer como los atributos de ‘sabiduría’, ‘bondad’,..., aplicados a lo divino son verdaderos en cuanto a lo significado más no en cuanto al modo. Y es que la negación que introdujo el Pseudo Dionisio es vista por Tomás como la corrección oportuna para un lenguaje sobre Dios. Así, al primer paso de atribución del efecto a su causa, donde se da una significación intrínseca de lo relacionado, le sigue un segundo y todavía un tercero –*via negationis*, *via eminentiae*, respectivamente– que corrigen la inevitable deficiencia de lo afirmado en ese primer momento. Con todo, el segundo momento –negativo– no constituye una destrucción de lo afirmado con anterioridad (Dios es bueno), sino más bien una constatación de la imposible afirmación adecuada del Infinito y, por lo tanto, una purga de la inocente pretensión de positividad afirmada inicialmente. Así puede constatar, por ejemplo, en el *Ipsum Esse Subsistens*, cúspide del sistema ontológico tomista, pues aunque sea el “ente” lo proporcionado a nuestro entendimiento, para el *Ipsum*, cuya esencia y existencia coinciden, debe rechazarse cualquier atribución “entitativa” si de veras se quiere conseguir una afirmación sobre Él *plena* (aunque ‘sólo’ *formal*). De este modo, la negación –que incide sólo en cuanto al modo de significar; recordémoslo una vez más–, trabaja sobre la dualidad *ente-ser* hasta llevarla a un ideal de simplicidad límite, fuera del alcance de nuestro sistema conceptual<sup>18</sup>.

Aunque reconoce Caffarena en las nociones *ente* y *ser* cierta huella de finitud, éstas poseen un rango aparte de las demás nociones trascendentales, ya que significan ante todo perfección, esto es: que las criaturas toman como ejemplo a Dios sin atisbo de imperfección de *participación de la perfección divina*. Ahora bien, si bien podría parecer que estas nociones pueden aplicársele a Dios con propiedad, siempre debe prevalecer la necesaria acotación sobre el valor de los trascendentales, que son válidos en cuanto *modus participando* y no en cuanto *modus significando*<sup>19</sup>. En consecuencia, pues, ningún nombre se adapta enteramente a Dios. Hay que rechazar una relación directa entre Dios y criatura en su concepto, como esquema adecuado para expresar la semejanza que impone la atribución. Sólo manteniendo una dualidad entre lo significado y el modo significante podemos concebir con suma dificultad a “Dios”. Es decir, estamos ante un concepto límite (“Dios”), al cual la dupla de trascendentales antes mencionados (*ente* y *ser*) sólo pueden serle aplicados ‘intrínsecamente’ en cuanto al significado si no implican, con ello, una relación *directa* con la criatura finita<sup>20</sup>.

En suma, el recorrido metafísico llevado a cabo por el Aquinate da como fruto una afirmación analógica que comprende tres fases: una primera proposición de carácter atributivo (*afirmación*), corregida e incluso negada en base a la proporcionalidad

17. AS, p. 166

18. AS, pp. 161-166

19. AS, p. 159

20. AS, pp. 160-161

(negación), que es de nuevo afirmada, pero de manera *eminente*, y donde también la proporcionalidad ostenta centralidad hermenéutica<sup>21</sup>. Con ello, se resuelve la dificultad mencionada al inicio de su disertación, quedando nuestro discurso sobre Dios garantizado de algún modo.

Con todo, a pesar de que la atribución nos permita asegurar la verdad de nuestra afirmación sobre Dios, Tomás rehúsa aplicar formalmente a la denominación de Dios el esquema común de nuestra definición, de nuestro conocer (conocemos *entes* concretos), y propone, a cambio, una dinámica dialéctica que desemboca en un límite de ideal identidad<sup>22</sup>. Con ello se plasma la necesidad de una depurada y tensa dialéctica en la atribución a una “*identidad no adecuadamente expresable*”, ya que nuestro conocimiento de Dios debe respetar tanto los límites intrínsecos del conocer en general como con la infinita trascendencia de lo Absoluto, para cuya referencia las acepciones de “Misterio” y “unión de contrarios” se nos hacen indispensables<sup>23</sup>.

Esta dialéctica con la que al final identifica Caffarena la analogía del ser tomista, y que es la que asume para sí mismo, se reconoce deudora de las dialécticas de Hegel y de Kant (sobretudo). Y no solamente esto, sino que la vecindad entre la teoría del conocimiento tomista y del filósofo de Königsberg es para nuestro autor notoria, de modo que el *Ipsum Esse Subsistens* y el Ideal de la Razón Pura *casi* se identifican. Este “casi” se debe a que la dialéctica tomista, según Caffarena, parece solventar y superar las aporías que la teoría del conocimiento de Kant suponía para el discurso sobre Dios. Con todo, y así concluye su artículo, no hay que buscar ninguna superioridad de un sistema sobre otro, sino por el contrario, aunar esfuerzos y entablar un mayor diálogo entre la tradición escolástica y la filosofía moderna<sup>24</sup>.

#### *La analogía del ser, método para una firmación humana de lo absoluto (1970)*

Pasemos a continuación al quinto capítulo de *Metafísica Trascendental*, donde Caffarena retoma la cuestión de la analogía del ser. La ‘sustancia’ conceptual y la división formal del mismo se nutre en su práctica totalidad del trabajo de 1960, publicado –recordémoslo– tres años antes del reconocido estudio de Montagnes sobre el influjo del platonismo y neoplatonismo en la obra del Aquinate<sup>25</sup>. Con todo, se pueden observar algunas modificaciones, matizaciones y nuevas aportaciones que evidencian, entre otras cosas, una mayor *concesión* al criticismo kantiano. Veamos a continuación las más relevantes.

1) El capítulo viene introducido por nuevas reflexiones que tienen que ver con la crisis metafísica “actual” –1970 por entonces, aunque perfectamente aplicable hoy día–, a la cual sólo puede darse una solución positiva desde el estudio de las posibilidades reales de un pronunciamiento humano sobre lo Absoluto. Una afirmación que

21. “Es oportuno usar la palabra ‘atribución’ que ya sabemos es la traducción escolástica del *ad unum* de la explicación original aristotélica; y expresa el que fue siempre para Santo Tomás el primer momento de todo el proceso. Así como la proporcionalidad, o *analogía* en sentido más propio, tal como él la entendió, equivalía a la negación y eminencia que deben matizar y corregir el esfuerzo atributivo” (*Metafísica Religiosa*, op. cit., p. 334).

22. AS, p. 167. Como curiosidad nótese que se cita el famoso pasaje del Libro del Éxodo 3, 14, en la que Yahvé se revela como “Yo soy el que soy”, pero se le ubica en el libro del Génesis (AS, p. 168). Afortunadamente este error se corrige en la posterior reedición del artículo en *Metafísica Trascendental*.

23. AS, p. 171

24. AS, p. 172, nota 88. La referencia a la obra de Joseph MARÉCHAL es más que obvia [*Le point de départ de la Métaphysique* (5 Cahiers), Bruges-Louvain, 1922-47].

25. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires, 1963 (recientemente reeditado por ed Cerf -Paris, 2008-).

nace tanto de la insatisfacción humana ante lo *ente*, como de la admiración ante lo desbordante y constituyente del mismo, fundamento de toda afirmación de “lo” Necesario. Ahora bien, cualquier búsqueda de un fundamento infundado topa con una problemática seria, pues cuando lo afirmamos, ¿no caemos en la objetivación siempre finita de ese ‘Grund’?

Por ello, recupera aquí Caffarena las intuiciones de Kant, quién halló precisamente en el concepto de Necesario una esencial indeterminabilidad que lo hace inconcebible e inafirmable para el hombre, obligándole, por tanto, a reconsiderarlo como un concepto límite (MT, 247-248). Será precisamente éste uno de los puntos de partida que él mismo asumirá para su prospectiva “actualizada” de la cuestión, juntamente con el traslado del ritmo dialéctico captado por Hegel e intuido por la Escolástica al proceso especulativo mismo y la apertura a un recurso a lo simbólico como fruto atisbado del despliegue de esta dinámica dialéctica. Precisamente tal recurso –“sobrio y estilizado”– a lo simbólico ya se halla en la base de la tradición que ha intentado decir lo Absoluto sin traicionar la pureza intelectual más crítica, de manera que merece ser depositario de un honesto voto de confianza, no exento, eso sí, de una exigencia y pulcritud conceptual igualmente franca (MT, 249-250).

Tras estas primeras consideraciones, comienza la exposición propiamente dicha. Aun teniendo siempre en cuenta que el texto de 1960 es la base del presente capítulo, no por ello debemos pasar por alto algunas modificaciones y aportaciones que revelan claramente una tendencia más acusada hacia el kantismo. Señalemos en primer lugar algunas modulaciones de carácter más formal y secundario:

En la p.148 de AS se inserta un pequeño párrafo sobre la posibilidad de *no tener que hacer referencia al mínimo univocable de toda analogía*. Tal excepción, recuerda Caffarena, se daría en el caso de no poder realizar una abstracción superior de géneros supremos. Esta acotación no aparece en MT (p. 255), y sí en cambio la especificación que la analogía aristotélica se asemeja a la metáfora, ya que aunque se da el mínimo univocable intrínseco, se observa sobretodo un revestimiento extrínseco de sus elementos (MT, *Ibíd.*). Tampoco aparece en esta misma sección la crítica antes realizada a Cayetano.

Un poco más adelante, en la última parte de la exposición aristotélica de la analogía, introduce Caffarena en MT (p. 257) la comprensión tomista del *ente* como algo intrínseco tanto de la sustancia como del accidente, y admite por consiguiente que se aplique la relación directa ‘ens-substantia’/‘ens-accidens’. A pesar de ello, se trata de *analogía* y no de univocidad por el orden primario y secundario (*prioris et posteriores*) en la participación de esta noción común. “*No era esta la idea de Aristóteles*”, concluye Caffarena (MT, 257).

Otras modificaciones, menores, con respecto al texto anterior son, por ejemplo: la ausencia de la cita a Ramírez en MT (p.259) que sí había en AS (p.152, nota 27). O que se le atribuya a Santo Tomás un lapsus al aludir al ejemplo aristotélico de “sano” como *similitudinem* (MT, p.262). O, por último, el hecho que se nos dice antes en MT que en AS que el Aquinate ve problemas en el molde aristotélico y de ahí su “preferencia” por optar por el método de negación y eminencia de la dialéctica neoplatónica (p. 265)<sup>26</sup>.

Pero es hacia la parte final de la exposición sobre la influencia y adaptación del molde aristotélico en la propuesta tomasiana de la analogía donde hallamos sustan-

26. En las referencias a esta cuestión en AS (pp. 160-161) no parece afirmar Caffarena una concienzuda opción de Santo Tomás por el método dialéctico.

ciosas novedades (MT, 267-269). El punto de partida de la afirmación de lo Absoluto, dice Caffarena, es la estructura dual con la que afirmamos lo finito. La solución de esta dualidad, “la única concebible”, es la imagen matemática del ‘paso al límite’. Aunque Santo Tomás no se expresó explícitamente en esos términos, el *contenido insinuado* en la fórmula *Ipsum Esse Subsistens* es ese, pues reconcilia, más allá de su propia finitud intrínseca, los trascendentales ‘esse’ y ‘ens’. De este modo, frente a lo finito, “*opone lo que Santo Tomás llama Ipsum Esse Subsistens, en el que la plenitud abstracta de la actualidad en cuanto tal (esse) se significa subsistir como concreto (ens) sin por ello finitarse*” (MT, 269). En este momento, recalca Caffarena, el espíritu aristotélico de Tomás mengua en favor de un notable acercamiento –“el mismo Santo Tomás ha sido consciente de ello”– a la dinámica dialéctica del (neo)platonismo.

2) Aún cuando los símiles entre el discurso tomasiano sobre el *Ipsum Esse Subsistens*, así interpretado, y el concepto de Necesidad de Kant son para el autor evidentes, deja claro que el atisbo kantiano es más vago, más inseguro y menos asertivo. Una lejanía que, sin embargo, en ningún caso disloca lo estimulante e innegablemente cercano de ambas posturas<sup>27</sup>. Antes de pasar a dicha cuestión y a la recepción de la dialéctica en Santo Tomás, empero, un argumento que preludia las últimas y nuevas páginas de este capítulo, y en las que el propio autor sintetiza su propia postura al respecto, Caffarena plantea una cuestión epistemológica fundamental [además de aprovechar para intercalar algunas de las últimas páginas de AS (pp.166-170)]: una reflexión que responda a una posible crítica esgrimida a la posición tomista y que reprocha a Tomás la dificultad en que deja en última instancia la unidad del concepto humano de *ente* (Suárez y Escoto).

Para Caffarena es indudable que esa unidad queda salvaguardada, ya que en su primer momento (“confuso”) de concepción el *ente* se nos presenta como lo que “no es nada”. Ahora bien, sí es cierto que al ‘analizar y distinguir’ desaparece esa *frágil* unidad, ya que no podemos aplicar por igual las nociones de ente y ser, pues se adaptan a la finitud y contingencia, con lo cual se impone un *paso al límite* para poderlas aplicar de algún manera a lo Absoluto. ¿De qué manera cabe hablar sobre el concepto de *ente*, entonces? Sin duda como una cierta unidad, siempre que ésta responda a características *dinámicas*. Es decir que, como tal, permita tanto su aplicación positiva a la dupla *ente/ser* como a la dialéctica del Ser Subsistente. Con todo, se tratará de un concepto que, como el resto, responderá esencialmente a la capacidad *generativa* del conocimiento humano, o como dice Caffarena: “*no es el que obviamente se ofrece al principio de la especulación metafísica*” aunque “*surge en virtud de la misma y podría ser, al final de ella, su legítima expresión abreviada*”<sup>28</sup>.

3) Llegamos así a la segunda parte del estudio (*Dialéctica’ hacia lo Absoluto y su sentido*), en la que comienza Caffarena rindiendo tributo a Hegel. No sólo será, pues, la dialéctica platónica el punto de referencia, sino que ya nuestro autor, haciendo suyo el discurso de la analogía, amplía sus referencias. Una dialéctica que, aún en la cercanía con la de Tomás, se aleja de ella en tanto que en la segunda estamos ante una dialéctica abierta, que no hace referencia a un sistema enclaustrado en la autosuficiencia del Todo, y cuyas pretensiones de alcance se ciñen al mundo noético humano<sup>29</sup>.

Aprovecha Caffarena estas páginas para llevar a cabo un sumario repaso a las dife-

27. *Ibid.*

28. MT, p. 273.

29. MT, p. 281

rentes posturas de algunos autores sobre la cuestión de la dialéctica: Platón, Aristóteles (sentido positivo del término) y Kant (sentido peyorativo)<sup>30</sup>. Aunque en esta misma parte intercale Caffarena lo que antes había ocupado los primeros párrafos de la segunda parte de AS (pp.162-166), de ahora en adelante el protagonismo recaerá en las nuevas aportaciones del autor, sin duda más encaminadas a completar su propia propuesta metafísica proyectada en esta *Metafísica Trascendental* y enraizada en la anterior (*Metafísica Fundamental*)<sup>31</sup>.

Antes, empero, cabe una advertencia: la teología negativa vive siempre con el peligro de ser pasada por encima, esto es, ser sustituida (de facto) por una praxis teológica univocista. En este sentido, agradece Caffarena los esfuerzos de grandes pensadores como Eckhart, que muchas veces llama a Dios ‘Entender’ para afirmar su “metaentidad” sobre el ser. O el propio Santo Tomás, cuyo proceso dialéctico concretado en el *Ipsum Esse* es considerado por Caffarena como “revolucionario en su equilibrio”<sup>32</sup>. En este sentido, tampoco hay que perder de vista a cuatro “figuras” del pensar occidental que, por dispares motivos, tienen algo que ‘decir’ sobre la cuestión: Fichte, Jaspers, Tillich, Duméry.

A Fichte lo considera Caffarena como un referente integrador de la teología positiva y negativa, un esfuerzo muy similar al brindado por el Aquinate. Sin embargo se distancia de Jaspers, ya que su sentido inequívoco de la Trascendencia se distancia del método tomasiano. En tercer lugar, de Paul Tillich, quien reivindicó la necesidad de un sólido lenguaje ontológico para fundamentar los símbolos religiosos, dice que con su fórmula *Being Itself* pretende renovar el tomismo. Por ello interpreta el uso de las imágenes de “fundamento”, “fondo” o “poder” como vehículos para transmitir el mismo mensaje que el “*Ipsum Esse*”. Finalmente, de Duméry opina que su lucha contra la analogía es meramente nominal, ya que se trata más bien de una llamada contra la univocidad –de manual– que también se halla presente en el espíritu filosófico de Santo Tomás. Además, y puesto que en Duméry el aspecto negativo de la teología tiene la misma inspiración neoplatónica de Dionisio, la comunión con Tomás en el resultado queda garantizada<sup>33</sup>.

4) Todo cuanto hemos dicho tiene su síntesis en el tercer y último punto del capítulo, en los que Caffarena armoniza lo expuesto con su propia postura al respecto de una posible afirmación humana de lo Absoluto. La tesis que se defiende es la viabilidad de “una afirmación humana de lo Absoluto sobre la base de la postulación de último fundamento y finalidad mediante un ‘paso al límite’ de la tensión ser-ente (sintetizando así aspectos de “atribución” y “analogía”). Es un proceder típicamente dialéctico, en el que la afirmación, negada la estructura connatural, se sostiene en ‘eminencia’, de modo suficientemente significativo pero más allá de toda representación objetiva.”<sup>34</sup>. Dicha afirmación del Absoluto es sólo postulatoria, pues hunde sus raíces en una fe filosófica (*sentido*) que supone un abandono de la dupla *ser-ente* (en tanto que contradictorios) en su apertura no objetivada a lo Absoluto que obliga, en última instancia, a “reducirlo” a una simple significación (indicación, pauta). De hecho, la expresión conceptual del *Ipsum Esse* no es más que esa insinuación metafísica, pues siempre se

30. MT, pp. 273-275

31. La misma cuestión de la dialéctica viene ya insinuada en *Metafísica Fundamental* [cf. cap. XVII, pp. 463-481 de la edición de Cristiandad (Madrid, 1983)], como el propio Caffarena afirma en MT (p. 273).

32. MT, p. 280

33. MT, pp. 282-284

34. MT, p. 284

35. MT, p. 285



podrá mostrar –“en lo externo”– que en su seno *habita* la yuxtaposición ser-ente<sup>35</sup>.

El resultado de este auténtico método ascendente –por vía dialéctica– a una afirmación de lo Absoluto es doble, pues tanto se salvaguarda la conciencia de misterio, esencial a la religiosidad, como se opera una apertura a un planteamiento del uso del símbolo en el lenguaje religioso. Para Caffarena, la depuración de la analogía hecha por Santo Tomás no erradica la posibilidad del uso del lenguaje simbólico en el hablar sobre lo Absoluto, como tampoco el citado Paul Tillich pretendió eliminar cualquier semántica de simbolismo del *Being Itself*.<sup>36</sup> Con todo, sin embargo, una madura conciencia religiosa asumirá la ineptitud de cualquier lenguaje (y su multiplicidad) para expresar lo Absoluto. Cualquier olvido de esta realidad debe ser denunciada, como así hizo el propio Santo Tomás ante los excesos de la teología escolástica. Su pretensión de asegurar la simplicidad de Dios le llevó a negar cualquier lenguaje atributivo asertivo sobre lo Absoluto, asumiendo la dialéctica antes expuesta como una manera de poder decir algo sobre lo Absoluto sin por ello destruirlo.<sup>37</sup> Con ello, se recusa la pretensión de aplicar un lenguaje objetivo al tiempo que se acepta que nuestro ‘decir’ sobre lo Absoluto es una simple significación lingüística, acatando así el proceso dialéctico como el óptimo para llegar a ‘balbucear’ “eminente” algo sobre lo Absoluto.

Finaliza el capítulo Caffarena encauzando su esfuerzo intelectual para una posterior metafísica religiosa.<sup>38</sup> Una labor que se centrará, entre otras, en la vivencia religiosa profunda y el lenguaje semántico negativo sobre los atributos divinos (no-contingencia, no finito, no múltiple,...) que la significa, lo cual viene a ser, en efecto, la temática propia de una Filosofía de la Religión o Metafísica Religiosa.

### *Reflexión crítica*

Llegados a este punto, lo primero que debe uno preguntarse es qué tesis atribuidas por Caffarena a santo Tomás son fieles a su pensar y qué otras responden a “filtrajes” de sus propias posiciones. Es cierto que Caffarena recupera la figura del Aquinate de forma crítica y respetuosa, y que con la pretensión de ‘separarla’ de dogmatizaciones integristas la ‘abre’ a un sincero diálogo con la modernidad filosófica, especialmente Kant. De hecho, halla en la obra del Doctor Angélico tanto una extraordinaria capacitación metafísica de integración y síntesis en el pensamiento<sup>39</sup> como una rica sensibilidad hacia la ciencia positiva de su tiempo –a todas luces hoy caduca, puntualiza–<sup>40</sup>, un rasgo éste típicamente moderno. Un diálogo de ‘colosos’ que nuestro autor asume con el esfuerzo de acercarlos entre sí<sup>41</sup> y que tiene por objetivo el enriquecimiento mutuo de sus filosofías para nuestro provecho, aunque lo cierto es que su interés y respeto por Kant (“*amigo cuya familiaridad constante es tan perceptible que casi parece un hecho natural*”<sup>42</sup>) desequilibrará la balanza *ontológica* a su favor. Por ello, y aunque hemos hablado de un recorrido de años, el acercamiento planteado aquí nos despierta la sospecha del *exceso* precisamente en el ‘hallazgo’ de concordancias en asuntos que se nos antoja de difícil acuerdo. En el supuesto de que Tomás postulara un concepto

36. MT, pp. 286-287

37. MT, p. 289. Menciona también Caffarena aquí a Suárez como ejemplo de cautela, pues aun cuando evita el nominalismo, tampoco cae en la asunción de la vigencia de nuestras afirmaciones y distinciones de razón en lo referente a lo Absoluto.

38. MT, p. 291

39. “Tradición y modernidad en la síntesis metafísica de Sto. Tomás”, *Razón y Fe* 167 (1963), p. 496

40. *Ibíd.*, p. 503

41. AS, nota 88

42. Cf. EGIDO, J, *Fe e Ilustración...*, op. cit., p. 82

límite acuñado como 'Ipsum Esse Subsistens', ese concepto límite no se parece a la idea regulativa, y por tanto meramente heurística, de Dios que Kant defiende en la *Crítica de la razón Pura* (A 642/B 670), ya que mientras el concepto límite tomista está sujeto a un proceso dialéctico de afirmación que busca la depuración, es decir, negar para luego "decir" de forma eminente, el de Kant es el resultado de la incapacidad última de las posibilidades teoréticas del conocer para dirimir un veredicto.

A) Quizás lo más problemático sea precisamente ese concepto límite que Caffarena atribuye al Ipsum Esse Subsistens. En su recensión sobre el libro de Cornelio Fabro *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, publicada en 1963, alaba el esfuerzo que hace su autor por destacar el papel predominante que tiene la noción platónica y neoplatónica de participación en el síntesis tomista.<sup>43</sup> Pues bien, cabe recordar que el propio Fabro, en su obra de 1960 *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso D' Aquino*, dedicó unas ulteriores páginas a considerar la analogía como *semántica de la participación*<sup>44</sup>, lo que significa que la analogía es en Tomás la explicitación de una realidad metafísica, la *participación*, que tiene su vértice de apoyo en el Ser en sí, es decir, el Ipsum Esse Subsistens. Con ello, parece claro que en Tomás de Aquino la realidad metafísica del Ipsum Esse –el nombre de Dios–<sup>45</sup> atestigua una realidad ontológica 'fuerte', cosa que no excluye, por supuesto, afirmar la imposibilidad de concebir a Dios en toda su inmensidad. Es en ese punto donde sí tenemos que aceptar el concepto límite de Dios, pero desde ahí no podemos decir que Dios es un concepto límite en Tomás, y menos apoyándonos en el Ipsum Esse Subsistens. Es decir, que aunque el carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios (la cual comporta semejanza y desemejanza entre Dios y las criaturas, por lo que se establece una relación aproximativa de causalidad ejemplar, aunque el primer orden siempre es ontológico, es decir, de *causalidad eficiente*) no supere la distancia siempre infinita entre Dios y la creación, esta última negación sólo podrá hacerse en base a la proporcionalidad ontológica que establece la doctrina de la participación trascendental, o lo que es lo mismo, en tanto en cuanto el ser por esencia funda *realmente* al ser por participación.<sup>46</sup> De manera que si bien nuestras afirmaciones son deficientes, no son por ello falaces. Ya lo dice el propio Caffarena, la forma de significar no invalida lo significado, de modo que Dios es un concepto límite, sí, mas no inaccesible totalmente a nuestra razón (en cuanto *Origen* del acto de ser contingente), pues también hay semejanza en el discurso analógico. Es decir, nos hallamos ante una complejidad

43. *Archivo teológico Granadino* (1959), pp. 259-260

44. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960, pp. 648-653

45. *Summa Theologiae*, I, q. 13, a.11. El libro *El nombre propio de Dios* de Luis CLAVELL (Pamplona, EUNSA, 1980) estudia precisamente esta cuestión.

46. GONZÁLEZ, A.L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1995 \_, pp. 260-261

47. Aunque Kant acepte el recurso de la analogía para posibilitar un discurso sobre Dios, éste último queda para el uso teórico de la razón *sólo* como un vector de unidad y sentido, si se quiere, desprovisto de cualquier entidad ontológica (Cf. JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1984, pp. 339-362). Decimos "sólo" porque para Kant no se puede conocer a Dios, sino tan solo pensarlo "como si" realmente estuviera allende de nuestro pensar (Cf. CARPI, Orlando Luca, "Analogía e causalità in Kant", p. 85, en STRUMIA, Alberto (ed.), *Il problema dei fondamenti*, Siena, Cantangalli Ed., 2007), algo que, por otro lado, afectará también a la "intensificación" del concepto de Dios, pues sus atributos serán pensables más no constatables, ya que de lo contrario Dios debería entrar en las coordenadas de lo objetual [Ibíd., 90. Para una aproximación general a la cuestión de la analogía en Kant, véanse las obras de Pietro FAGGIOTTO, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, (Milano, Massimo, 1989) y de Suelo TAKE-DA, *Kant und das Problem der Analogie. Eine forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1969)].

de coordenadas afirmativa, negativa y, sobretudo, eminente, a las cuales parece que el 'Dios-Idea' de Kant no responde.<sup>47</sup>

De esta manera, vemos que la participación, que constituye una de las tesis más nucleares de la metafísica tomista<sup>48</sup>, no busca en primera instancia resolver ninguna preocupación lingüística sobre Dios, sino fundamentar metafísicamente el edificio ontológico del pensamiento. Parece razonable, pues, ver en el concepto límite que Caffarena atribuye a Santo Tomás un exceso de kantismo. Valga esta cita para lo dicho: "*El Ipsum Esse Subsistens es una afirmación de trascendencia (...). No es un ente (...). Tampoco es, por otra parte, el ser en su característica infinitud simplemente ideal de "horizonte" –inexorable, pero solo por su índole abstracta y no real(...). La realidad de lo Absoluto que así significamos en esa afirmación-límite es tan heterogénea que no es conmutable*".<sup>49</sup> Con todo, no se quiere comprometer la validez o no de la propuesta filosófica de Caffarena en su globalidad. Al contrario, consideramos que su afán por querer integrar y hacer dialogar la escolástica y la modernidad, en particular, y la fe y la razón, en general, es un esfuerzo no sólo loable y valiente, sino necesario y estimulante hoy día. Pero ello no justifica llevar a cabo una hermenéutica *en favor* de las propias posiciones si con ella se quiebra alguna de las tesis fundamentales de lo interpretado. Es claro que todo ejercicio de interpretación no es neutro y su propia naturaleza nos reporta a la subjetividad, pero ello reviste validez si se da dentro de unos límites cercados por las propias ideas y textos interpretados.

B) La trilogía metafísica de Caffarena responde al intento de calibrar críticamente la plausibilidad de la experiencia metafísica cristiana. Por ello, es normal que en el capítulo de *Metafísica Trascendental* aquí tratado se haya sustituido el término "Dios" del artículo de 1960 por el vocablo *Absoluto*. Se trata de una deliberada permuta hecha por el autor para abrir el diálogo a los que no profesan ninguna fe religiosa y no condicionar de antemano, así, lo que pueda ser ese Absoluto (MT, 16), delimitando a su vez las fronteras entre una metafísica religiosa y otra estrictamente trascendental<sup>50</sup>. Pero además, de este cambio nominal podemos sonsacar sugerentes indicaciones sobre la evolución del autor en lo que concierne al propio concepto de Dios. En este sentido, un acercamiento al pensamiento de J.B. Lotz nos ayudará en el rastreo de herramientas hermenéuticas.

Dice Lotz que *Absoluto* es "algo" real, más no una realidad susceptible de experiencia, por lo que ese "algo" se sustrae a las leyes de lo experimentable empíricamente.<sup>51</sup> ¿Porqué? Situémonos. Dentro del esquema progresivo de la experiencia trascendental que plantea el jesuita alemán, inserta la experiencia metafísica de lo Absoluto en el tercer estadio,<sup>52</sup> a la cual le corresponde el ser subsistente en cuanto su propio campo de manifestación. Pero tanto para el caso del 'ser subsistente' como de lo 'Absoluto', nos topamos con la dificultad de su desligadura de lo *ente* y, por ende, de toda experiencia posible. Una problemática que puede resolverse si concebimos al 'ser subsistente' como *dado* –comunicado– a través de los *entes* en general y del *hombre* en particular. Sin embargo, para Lotz la *distancia* existente entre la experiencia metafísica y la experiencia religiosa es notoria, pues si bien la primera gira en torno al Absoluto metafísico, la segunda se centra en el Tú Absoluto, de modo que si bien de la primera podemos

48. CANALS VIDAL, F., *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, PPU, 1981, p. 178

49. MT, p 314

50. EGIDO, *Fe e Ilustración...*, op. cit., pp. 182-186

51. LOTZ, JB, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1978, p. 72

52. *Ibid.*, p. 74

53. *Ibid.*, pp. 149-150

pasar a la segunda, eso no se da de forma necesaria (el panteísmo así lo confirma).<sup>53</sup>

De lo dicho podemos concluir que ‘Dios’, en tanto que ‘ser subsistente’, está al principio y al final de nuestro camino. En efecto, todo el proceso de experiencia trascendental (experiencia eidética de la esencia, experiencia ontológica del ser-mismo, experiencia metafísica de lo Absoluto, experiencia religiosa del Dios adorado) comienza por el acceso al ser a través del ente, pues “*al ser sólo llegamos mediatamente a través del ente o en la medida en que el ser se nos presenta como fundamento de posibilidad de la experiencia óntica y, secundariamente, de la ontológica, cuyo ulterior desarrollo consiste en la experiencia metafísica (...)*”, pero además “*en el ser-mismo se encuentra ya presenta el ser subsistente, que se muestra y comunica en él, lo cual quiere decir que en la experiencia ontológica está ya co-realizada, de modo implícito, la metafísica o que en el ser-mismo se alcanza ya, implícitamente, el ser subsistente*”<sup>54</sup>.

Si se pudiera decir que dichas intuiciones metafísicas de Lotz están presentes en el texto de Caffarena, eso siempre debería hacer desde un sentido *formal*<sup>55</sup>. Somos cautos en ello por la distancia que se aprecia entre esta afirmación ontológica del ser, como especial categoría *real* a priori en Lotz<sup>56</sup>, y la idealidad de su horizonte en que queda para Caffarena, de neta ascendencia suarista (y casi podríamos decir escotista).

En general, la relación con los círculos del tomismo trascendental constituyó para nuestro autor una fuente de riqueza conceptual y fecunda reflexión, aunque no por ello mantiene una fehaciente militancia que le impida, por ejemplo, alejarse de esta tesis fundamental de esta sensibilidad filosófica<sup>57</sup>. Unas influencias que tienen su punto de partida en J. Maréchal, el “padre” del método trascendental neotomista, no sólo en cuanto al objetivo de acercar tomismo y kantismo, sino también en la dialéctica como proceso de acercamiento a lo Absoluto. Recordemos que Maréchal, adoptando un sistema de finalidad objetiva de nuestro conocimiento, interpreta la analogía del ser como parte de este movimiento del pensamiento abocado a lo meta-conceptual y al límite de toda finitud del ser. Se trata de hacer una *postulación* anticipatoria meta-empírica que nos mostraría la capacidad dilatadora de nuestra inteligencia, de la que no hay fuera de ella conocimiento analógico de lo trascendente.

54. Ofrecemos la traducción de José Luis Zubizarreta (BAC, Madrid, 1982, p.153) del original: “*im Sein-selbst west immer schon das subsistierende Sein an, zeigt es sich oder teilt es sich mit, wodurch in der ontologischen Erfahrung stets auf implizite Weise die metaphysische Erfahrung mit-vollzogen oder im Sein-selbst ohne weiteres implizit das subsistierende Sein erreicht wird*” (op. cit., p. 157).

55. Nótese la semejanza de este pasaje con el siguiente del propio J. Gómez Caffarena: “*Recordemos sin embargo que para que todo este resultado no quede demasiado decepcionante, que, si bien la afirmación humana tiene un imprescindible elemento conceptual, pero no se reduce a él: brota de un estado cognoscitivo preconceptual que, con Santo Tomás, podemos llamar ‘intelección’. No falta aquí auténtica intelección, aunque única en su género y trabada por la deficiencia del medio expresivo.*” (MT, p. 286)

56. Para él, Kant adolece de un flagrante olvido de del ser al restringir el valor apriori de los juicios sólo para el hombre y no para las cosas en sí (*Transzendental...*, op. cit., p. 144).

57. EGIDO, *Fe e Ilustración...*, op. cit., pp. 85-89. Dice Coreth (1919-2006), uno de sus más recientes exponentes, que “*la afirmación de lo absoluto (...) se presupone ya en toda pregunta*”, por ello, “*el principio de finalidad (Maréchal) es algo que incluso a algunos de los que siguen su enfoque no les parece ya necesario, si en el acto del juicio (...) se presupone ya el horizonte absoluto de validez del ser, y con ello se afirma implícitamente el absoluto ‘ser mismo’*”. Asimismo, el enfoque tomista trascendental se distancia del kantiano en “*el regreso a la realización real del acto*” donde tal “*realización del acto es realización del ser*” (Cf. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2006, p. 319). La filosofía de Caffarena se bifurca precisamente aquí de otras propuestas del neotomismo trascendental. Dice nuestro autor de esta ‘tendencia’ que, en el intento de mantenerse a la estela de sus referentes, es “*demasiado fiel, diría yo (...) en casi todos sus propugnadores neoescolásticos, a la letra del tomismo medieval. Por eso he procurado con especial interés desvincularla de lo que juzgo excesivo realismo*” [“*Implicaciones metafísicas de la afirmación humana*”, *Convivium*, 8 (1959), p. 9].

Solamente presuponiendo esta finalidad dinámica interna al espíritu podemos sobrepasar constantemente el objeto presente para proseguir, indefinidamente, a un objeto más amplio<sup>58</sup>. Consecuentemente, la Metafísica, si es posible, acarrea necesariamente como punto de partida una afirmación objetiva de carácter absoluto<sup>59</sup>.

A nuestro modo de entender, Caffarena asume de ‘algún modo’ –y también dicho con cautela, pero quizás en menor medida que anteriormente–, la dialéctica finalista *maréchaliana* de nuestro conocimiento como tal (principio de atracción final hacia el Absoluto, entendido como realidad y valer infinitos y, por lo tanto, como asíntota del pensar). Pero prescinde, de nuevo, de los elementos constitutivos realistas de la misma al pivotar el eje de su reflexión en una preeminencia –superlativa– tanto de la subjetividad trascendental como del sentido kantiano de los términos metafísicos y de su alcance para cualquier teoría del conocimiento posible (fenomenismo).

C) Con lo dicho llegamos al punto que, a nuestro juicio, es clave: el valor ontológico dado al ‘ser’. Dentro de su sistema fenoménico-interpretacionista, Caffarena asume que ‘ser’ es ante todo interpretación de la realidad<sup>60</sup>; una interpretación, eso sí, con vigencia absoluta de afirmación en virtud del *sentido* fundante aceptado. Ahora bien, parece que ese ‘sentido’ afirmado cae también en los parámetros de la interpretación de la realidad, pues viene afirmado desde lo humano. Podría ser una categoría, quizás la más importante, pero no deja de ser algo proyectado desde lo humano. Pero además, en caso de ser algo *metahumano*, ya no podríamos hablar de interpretacionismo, pues conoceríamos algo en sí –ese sentido–, precisamente lo que funda la veracidad del alcance de lo que es para-mi.

Paralelamente, creemos que el núcleo de la interpretación hecha de Santo Tomás radica también en el valor dado al ser adjudicado. Es sabedor el propio Caffarena de la confluencia de tradiciones metafísicas en el Aquinate: por un lado la neoplatónica y la concepción del ser como plenitud (causalidad ejemplar y atribución); por el otro la aviceniana y la asunción de ese ser fundamentalmente como acto (causalidad eficiente/accidental y proporcionalidad)<sup>61</sup>. Por lo tanto, es también tomista decir que “*el ser, en el ente, realiza dos funciones. La entificación, por la que convierte a la esencia en ente, pues ésta sin el ser no es un ente, ya que el ente es la esencia que tiene ser. La segunda función es la existencial o realizadora, que hace que el ente, que ha constituido el ser, esté presente en la realidad, exista (...) Santo Tomás, por tanto, modifica la doctrina aristotélica de la potencia y el acto al considerar a la esencia finita como potencia, o capacidad de ser, y, como acto, al mismo ser*”<sup>62</sup>. Por ello, se puede decir también que “*la distinción aviceniana de esencia y existencia respecto a la estructura ontológica del ser, será recogida en Santo Tomás para fundar el ser como acto, y, en registro distinto influirá en la escolástica formalista, especialmente en Duns Escoto*”<sup>63</sup>, y Suárez y Kant, añadimos (estableciendo un “hilo” histórico).

58. MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V. Le Thomisme devant la Philosophie critique*, París, Desclée de Brouwer, 1949 \_, p. 259. El fin de este dinamismo no es otro que el ‘bonum perfectum’, es decir, la plena posesión del ser y, por ello, Dios (“*La fin subjective adéquate de notre dynamisme intellectuel –la béatitude parfaite, possession du Bien parfait– consiste dans une ‘assimilation’ saturante de la forme d’être, en d’autres termes dans la possession de Dieu*”, *Ibíd.*, p. 448).

59. MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique. Cahier I*, París, Desclée de Brouwer, 1964 (4a ed.), p.11

60. *Metafísica Fundamental*, op.cit., pp. 375ss

61. MT, p. 123. Véase también EGIDO, *Fe e ilustración...*, op. cit., p. 192

62. Como dice E. FORMENT (*El problema de Dios en la metafísica*, Barcelona, PPU, 1986, pp. 157-158) por ejemplo.

63. PIFARRÉ, L., *El itinerario del ser (resumen histórico)*, Barcelona, PPU, 1963, p. 63.

Es decir, podemos interpretar el ser como plenitud y asumir la causalidad ejemplar que de allí ‘emana’, pero también es legítimo reivindicar el *ser como actualidad de todas las cosas y forma*<sup>64</sup>, desde lo cual podremos recuperar también lo que en primera instancia dijo asimismo el nominalismo, a saber, que la cosa real se diferencia de la pensada en virtud de un ‘algo’ que la realiza, y no de un ‘predicado’ que no suma nada a su esencia.

### *Síntesis conclusiva*

En primer lugar hay que aplaudir, de manera fundamental e inequívoca, el esfuerzo intelectual de Gómez Caffarena, cuya profundidad y honestidad intelectual están fuera de toda duda. En un momento en que la filosofía occidental, también la española, está inmersa en la ley del péndulo (es decir, desde las vacuas apocalípticas del pensar hasta las restauraciones más encorchetadas de sistemas de antaño), figuras como la suya nos sirven para *crear* todavía en el ideal moderno de la emancipación y rigor del pensamiento.

Detectamos una orientación en la *interpretación* de Santo Tomás que llega a forzar el texto, según nuestro punto de vista, queriéndole hacer decir aquello que no llega a decir. Se trata de un “malabarismo” metafísico probablemente motivado por la asunción radical del modelo crítico kantiano delatada por la propia evolución del autor, cuyos efectos se dejan notar en su obra tanto en el aspecto teórico como, sobretodo, en el práctico. Con todo, apelar a una figura histórica para fundamentar el propio discurso –en este caso Santo Tomás– vale si con ello se respeta en lo “fundamental” el pensamiento original del autor, de modo que aún reconociendo que nunca se puede afirmar que un autor *quiere* decir aquello que nosotros *creemos* que dice, sí se puede delimitar, aplicando la citada dialéctica negativa, aquello que no dice.

Compartimos la necesidad de recuperar lo *simbólico* como lenguaje de lo inefable, aunque quizás sin integrarlo como un filosema más, sino reconociéndole un espacio propio más allá de lo categorial. Todo símbolo es un signo de lo que no está dado, de forma que representa a aquello que quieren significar. Pero siempre tenemos la ambivalencia que “representar” puede significar tanto *hacer presente*, como *tomar en lugar de*.<sup>65</sup> Tomando en serio esta aseveración, es interesante recuperar una simbólica que corone un esfuerzo intelectual guiado por una inquietud de sentido y una reflexión que, como la de Caffarena, se vertebra alrededor de la misma. Recordar también la legitimidad histórica de esta postura, pues los símbolos han operado tradicionalmente –aunque quizás hoy ya no tanto– como faros de sentido en nuestro tránsito por la vida.<sup>66</sup>

Por último, compartimos también la necesidad de recuperar la inquietud por la *cuestión de Dios*. Una recuperación que en todo caso no debe ser hecha desde unilateralismos y tiranías conceptualistas. El pensar sobre la cuestión de Dios presupone ya una vivencia del Absoluto<sup>67</sup> que se sustrae a toda conceptualización, pero que a su vez reclama de ella como herramienta para su asunción. Puesto que es en esta tensa relación entre el pensamiento y la experiencia vital en la que debemos movernos, es tarea nuestra conseguir un *equilibrio*, quizás *dinámico*, entre ambos polos. Con todo, debería ser siempre el desbordante misterio del ser y la inadecuación última de toda aprehensión del *acto* de ser el motor de toda reflexión al respecto.

64. *Summa Theologiae*, I, c. 4, a. 1, ad. 3

65. DUPRÉ, L., *Simbolismo religioso*, Barcelona, Herder, 1999, p.37

66. *Ibid.*, p.35

67. Cf. CABADA CASTRO, M, “La vivencia previa del Absoluto como presupuesto del acceso teórico a Dios”, en VV. AA., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid, Cristiandad, 1975, pp.65-88.