

Home, llenguatge, ésser. La fonamentació de la metafísica segons José Gómez Caffarena

Miquel Seguró Mendlewicz

Introducció

1. Es pot trobar una completa bibliografia (fins el 1998) a la tesi doctoral de José EGIDO SERRANO, publicada per la Universitat de Comillas sota el títol de *Fe e Ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena* (Madrid, 1999), pp. 520-535.

2. *Metafísica Fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1983; *Metafísica Transcendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1970; *Metafísica Religiosa*, a *Filosofía de la religión* (coautor amb J.M. Velasco), Madrid, Revista de Occidente, 1973.

3. El text que prendrem com referència és l'edició de 1983, ja que si bé assumeix per complet el fons del text de 1969, en ella l'autor aprofita per esmenar alguns errors detectats, introduir algunes correccions i eliminar alguns *lapsus*. De totes maneres, ens adverteix l'autor que se sent més perplex en "gairebé" tot, encara que no per això, tot i reconeixent certa desidentificació, és incapaç d'assenyalar alguna posició de fons que canviaria [*Metafísica Fundamental*, Madrid, Cristian-dat, 1983, p.7].

4. *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007.

El present escrit és una aproximació a la primera de les tres grans obres metafísiques de José Gómez Caffarena. La seva filosofia, rica en interessos i inquietuds, fruit en gran part de llargs anys de docència universitària (Facultat de Filosofia de la Universidad Pontificia Comillas), es desplega al llarg dels múltiples llibres i encara més articles i col·laboracions que ha escrit¹. Una d'aquestes inquietuds, la pròpiament metafísica, queda condensada en l'esforç d'unitat i de sistematicitat que suposa la seva 'trilogia'², en la qual proposa un acostament global i complet a una especulació metafísica rellevant per a l'home d'avui.

La seva proposta pretén arribar a una afirmació de l'Absolut que obri els camins a la viabilitat *raonable* de la fe cristiana. Es tracta d'un projecte ambiciós que com a tal se sustenta en unes premisses i unes veritats fonamentals que queden sintetitzades i formulades en l'obra a la qual aquí ens referirem: *Metafísica Fonamental*, publicada el 1969 i reeditada el 1983³. En la base de l'edifici es posa en joc la seva viabilitat, per això, i com si fos un arquitecte, Caffarena pretén assolir una fonamentació plausible que asseguri un edifici sòlid i resistent a les inclemències dels "temps", encara que no per això perenne i immòbil.

L'autor ens ha brindat recentment una filosofia de la religió que completa la seva fecunda trajectòria⁴. Tot i la distància en el temps (més de tres dècades), els pressupòsits fundants no han sofert grans canvis, per la qual cosa l'estudi de la seva *Metafísica Fundamental* (a partir d'ara utilitzarem les sigles MF per a referir-nos a ella) manté tota la seva

vigència⁵. Amb tot, l'interès de la filosofia de Caffarena resideix no només pel seu assaig valent i complet d'una filosofia primera, sinó també perquè en obligar a repensar els fonaments bàsics del *mètode*, tasca ineludible en tota prospecció filosòfica seriosa.

A- Possibilitat i fonaments de la metafísica

“*La metafísica es materialmente idéntica a lo que entendemos por filosofía (...). La metafísica no es una ‘parte’ de la filosofía, sino que es materialmente idéntica a la filosofía misma*”, diu l'autoritzada veu de Zubiri⁶. No obstant això, des de la postmodernidad s'han aixecat no poques veus que des de diferents àmbits han proclamat la mort de la metafísica, conseqüència directa del fracàs del projecte modern⁷. Ara bé, qualsevol recuperació d'un discurs amb pretensió de veracitat no podrà eludir l'àrdua tasca de fonamentació de la seva pròpia possibilitat, cosa per la qual és ineludible acudir, precisament, a la tan injuriada metafísica⁸.

Primordialment, però, hauríem de dilucidar si encara és possible la metafísica o si per contra aquesta està ja ‘desfasada’ (MF, 13-14). Una qüestió que, en tot cas, es refereix a si aquesta tasca és encara rellevant per a la situació existencial de l'home. Gómez Caffarena n'és molt conscient, i per això aposta per una meta-antropologia que afronti els problemes últims i *radicals* –les preguntes més rellevants per a l'home (el destí, la consciència, la llibertat, l'amor..)– que al seu torn ens revelin la pròpia naturalesa humana (MF, 15-18).

El seu intent és així un assaig afermat en el més genuí esperit crític, hereu de l'esperit kantian, tot i que no exclusivament en ell. Cal dir que la pròpia preocupació metafísica ve integrada ja en els sistemes i tradicions religioses menys elaborades, i per tant, a priori, no té perquè ser enemiga seva (MF, 18). Això no significa que tot creient allotgi un sistema filosòfic integrat (si per filosofia es pot entendre alguna cosa racionalment estructurada), però sí la llavor del que podria esdevenir una metafísica. Per això, se sent legitimat el nostre autor en els següents passos que donarà. Recordem que aquesta fonamentació es corona en una metafísica religiosa, que tindrà un dels seus punts de referència en la “fe filosòfica” de Karl Jaspers, i del qual el seu eix serà la “*elaboración trascendental de las condiciones de posibilidad de la fundamental afirmación religiosa de Dios, con la intención de determinar su ‘racionalidad interna’*”, i amb la qual cosa “*la Metafísica realiza, de este modo, una vuelta explícita a su origen*”¹⁰. Des d'aquí, repetim,

5. L'autor es remet a MF pel que fa a l'abast epistemològic de l'home, nucli de tota la seva fonamentació metafísica (Cf. p. 453, nota 16; p. 606, nota 9). També per a altres punts de la seva metafísica, com ara la ‘llibertat’, entesa com obertura a l'horitzó vital, remet el lector a aquesta obra (p. 613, nota 20).

6. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Ed./Fundación X. Zubiri, 1994, pp. 16-17.

7. GÓMEZ CAFFARENA, *Raíces culturales de la increencia*, Santander/Madrid, Sal Terrae/Fe y Singularidad, 1988, p. 36.

8. *Ibíd.*, p. 46, nota 72.

9. *Ibíd.*, p. 194.

10. *Metafísica Religiosa*, op. Cit., p. 291.

11. Una de les influències més importants -encara que indirecta- va ser la de Joseph Maréchal [EGIDO, op. cit., p. 55]. Diem important perquè a més de ser conegut l'esforç de congeniar la filosofia kantiana amb la proposta tomista, Maréchal el va influir també en la recuperació d'un cert agustinisme (Ibid., p. 85)]. També perquè Caffarena assumeix la tendència marechaliana en el seu capítol XIV (MF, 421), en el qual tracta la vigència del ser com expressió de vigència absoluta, i que, en concret, es palpa en la dinàmica del conèixer humà que "posa" el 'ser' no ja com concepte sinó com la *forma* de tot judici (MF, 416). Particularment, específica Caffarena la importància del 5è quadern de la seva magna obra *El punt de partida de la metafísica* (MF, 421).

12. Ibid., p. 161.

13. *Infra.*, nota 37.

14. Coreth afirma que el punt de partida és sempre una pregunta. Cal, doncs, una pregunta sobre el mateix fet de la pregunta: una *pregunta transcendental per la pregunta*. Ara bé, la pregunta com a tal conté un cert saber atemàtic del que vol saber-se; és a dir, hi ha un mínim contingut indeterminat que demana ser determinat, i per això la condició de possibilitat de la pròpia pregunta requereix d'aquest pre-saber. Quin és aquest presaber en la pregunta en general? "El *pre-saber de la pregunta en cuanto pregunta versa acerca de todo ente (...)* El ente es ente en virtud del ser". Así pues, "no puedo preguntar sino dentro del horizonte del ser en general. El ser en su totalidad está siempre necesariamente presupuesto y compuesto como conocido, en la realización del preguntar". (Cf. Cf. *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Barcelona, Ariel, pp. 73-111).

15. El punt de partida per a Lotz és el judici, ja que

és legítima per a Caffarena l'intent d'una proposta metafísica 'amiga' de l'esperança cristiana, o com ho diu ell, un "*intento de reflexión radical sobre la existencia cristiana en lo que tiene de humano...*" (MF, 22).

Degut a la primordial influència kantiana, no és difícil intuir que la seva metafísica quedarà reportada a una antropologia fenomenològica, i per això destinada a ser quelcom sempre obert i disposat a la reformulació. A més, ja que tot el que apareix davant meu és fenomènic, de manera que, tal i com va advertir Kant, la pretensió de transfenomenicitat i de transgressió del límit de la frontera empírica per la qual advoca la mateixa etimologia de la '*meta-physics*' no és evident, l'empresa es converteix irremeiablement en problemàtica (MF, 43). De fet, així ho demostra la diversitat en la història de la metafísica (Aristòtil, l'escolàstica, el racionalisme, l'idealisme).

Ara bé, quina podria ser una definició plausible d'una *metafísica pura*? Per a una temptativa de resposta, cal reclamar, en primer lloc, la funció antropològica de la metafísica, i sempre com a quelcom més buscat que trobat per l'home. Així ho diu J. Marías i ho cita el nostre autor (MF, 50). Si tenim en compte que les qüestions sobre les quals se centra l'home -és a dir, aquelles que l'afecten última i fonamentalment- versen sobre 'l'ésser' i el 'valor' (allò Ab-solut) de les coses, unes qüestions que ens obliguen a anar més enllà de l'aparença del fenomen, s'entén perquè la metafísica és sempre in-acabada. Per això, Caffarena perfila una metodologia de caire transcendental. Encara que la influència del tomisme transcendental és palesa en l'obra de Caffarena¹¹, i si bé el seu propi projecte segueix l'estela que el propi transcendentalisme va obrir (a saber, un intent integral d'una filosofia que vol trobar una síntesi de St. Tomàs i I. Kant¹²), la veritat és que es va distanciar d'aquesta 'escola', com posteriorment veurem¹³, en un dels seus punts fonamentals: el seu *realisme*.

A més, donat, que la seva metafísica es basa últimament en l'home (quelcom no tant explícit, encara que no per això absent, en la filosofia de Coreth¹⁴ o de Lotz¹⁵), s'imposa una reflexió prèvia estrictament antropològica; és a dir, una "fenomenologia existencial". De fet, ja la pròpia filosofia de Kant resideix en última instància en un retorn a la transcendentalitat del subjecte, doncs encara que l'escola de Marburg va entendre el "jo" transcendental com una mera funció lògica, posteriorment, i coincidint amb el bicentenari del seu naixement (1924), es començà a afirmar que "el 'jo' transcendental era per a Kant quelcom *consistent*, el nom autèntic del qual és d'"home". Això sí, un home entès precisament en tant que

subjecte. Per això, el jo de la ‘pura’ apercepció ha de ser el jo “real”, que es troba darrere del jo fenomènic i, com a tal, més enllà de tota categorització (objectivació), doncs és precisament el seu pressupòsit (MF, 86-90).

Recapitem. Si la metafísica és fonamentalment el mateix que filosofia, aquesta resideix en última instància en una tasca profundament humana que es capbussa en les entranyes de tot el que el constitueix. Així doncs,

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

B- Característiques d’una antropologia filosòfica

El treball de la primera secció del llibre ens deixa una proposta metafísica fonamentada en la pròpia subjectivitat, la qual, com s’ha dit, ostenta una *forta* envergadura ontològica. La seva centralitat preferencial es manifesta en el fet que, tot i que tant el mateix subjecte com la cosa que li és donada són realitat per igual (MF, 110), a aquestes altres realitats ‘objectives’ només s’arribarà sempre des de l’autoconsciència. Per això, pot dir amb Ortega – del que Caffarena assumeix aquí el seu *leitmotiv* com un préstec¹⁶ – que la subjectivitat és “realitat radical”, consistent en sí mateixa (MF, 111-112).

b-1) Cos i ‘realitat radical’

Quins són els límits de la realitat radical? Què vol dir *realitat* per a *mi mateix*? Què sóc? Aquestes qüestions, que ataquen el problema ontològic ‘intern’ de l’existència, també obliguen a repensar allò que som més de cara a ‘l’exterior’: la corporalitat. En aquest sentit, Caffarena acusa a Descartes d’incórrer en el greu error de descarnalitzar l’autoconsciència, establint-se d’aquesta manera un problema seriós de connexió entre l’home –subjecte– i l’alteritat externa –món– (MF, 114). Això ens demostra que per a Caffarena el paper del cos és fonamental per al subjecte en la seva relació amb el món, per la qual cosa no contradiu l’afirmació que només per mitjà de la corporalitat ‘s’espanta’ el fantasma del solipsisme i es dona ple sentit a l’afirmació de la “*mundaneidad*” (MF, 133).

segons ens diu, el propi judici és *posar* com a existent una cosa quan afirma que aquella cosa és o no és, un fet que com a tal inclou previsions anteriors que vénen a ser perfeccionades precisament en el judici: *l’ésser* (Cf. *Das Urteil und das Sein*, Munich, Pullack, 1957, p. 38-47).

16. EGIDO, J., op. cit., p.94.

No obstant això, la corporalitat comporta una paradoxa: en el propi *fenomen* del món, la majoria del que se'ns dona són cossos, un d'ells el meu. En efecte, creiem doncs que hagués estat profitós un desenvolupament més acurat d'aquesta qüestió per part de Caffarena, sobretot perquè aquesta paradoxa suposa per a nosaltres l'existència efectiva d'un *fenomen que és font de fenòmens*. Amb això, es posen sobre la taula problemàtiques gens menyspreables com per exemple la manera de vehicular la nostra relació amb 'l'extern' a través d'alguna cosa que pròpiament no és nostra (segons Kant¹⁷) però que d'alguna manera sí som. O, tenint en compte que la nostra corporalitat és allò que ens presta auxili en l'intent de superar el solipsisme existencial, què succeeix quan un subjecte té un cos incomplet –mutilat, atrofiat–? Podria aquest encara seguir afirmant la seva mundanitat i intersubjectivitat?

A més, la importància de l'element corporal no només es deixa veure en la pròpia afirmació d'identitat radical de la subjectivitat, doncs la relació d'*Alteritat*, element fonamental de la constitució del real (MF, 125-127), s'incia quan penso en *algú*, fet que s'inicia a través d'una imatge corporal¹⁸, de manera que *l'altre* és en primera instància una encarnació dins del meu camp de visió.

b-2) Temporalitat i finitud

Però si hi ha un element que travessa tots els possibles desenvolupaments existencials, aquest és de la *temporalitat*. De fet, la mateixa realitat del jo de la pura apercepció, és ella mateixa temporal, diu Caffarena (MF, 130-131), i precisament per això, pot estar sempre llançada cap a un futur i un "projecte" –al mateix temps que resta arrelat en un món real que l'acull (present)–. Però la temporalitat es manifesta en un punt encara més fonamental i menys agradable. Cada projecte té una meta, una fi i un límit, coordenades que convergeixen totes elles en un mateix punt, la *mort* (MF, 132).

De fet, el radi d'acció d'aquesta també es constata en la 'pròpia radicalitat' i 'l'alteritat' esmentades, doncs en efecte tant jo com l'altre morirem, veritat que no només afecta la *meua* la relació amb *ell*, sinó també la relació que ell estableixi amb mi. Per això, Vladimir Jankélévitch planteja la relació amb la mort des de la vivència '*més*' o '*menys*' directa que es faci, plantejant-la des de tres possibilitats fonamentals: en tercera persona, en primera i en segona. Tot i els matisos, però, sempre apareix un mateix teló de fons per a totes elles: la mort no és una qüestió 'superficial' ni una més entre les altres, sinó sempre un misteri problemàtic i tràgic¹⁹.

17. LUNA ALCOBA, Manuel. "¿Porqué somos corporales? El tema del cuerpo de Kant a Fichte", p. 62. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía XXXI (año 2004)*. Salamanca, 2004, pp.61-85.

18. MARIAS, Julián, *Antropología metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 42.

19. *La mort*, Paris, Flammarion, 1999 (reimpr), p. 31.

La mort en tercera persona és la mort en general. Encara que es tracta d'una mort igualment problemàtica, la seva càrrega misteriòlogica és, en comparació amb les altres, menor, doncs es tracta d'una mort objectiva i per tant analitzable des de diversos prismes (mèdic, biològic, sociològic, etc.)²⁰. La serenitat que regna en aquesta aproximació es perd, en canvi, en afrontar la mort en primera persona. El misteri aquí sí que s'imposa amb tota la seva intensitat, ja que la meua mort no és la d'un qualsevol. Per això, la tragèdia personal es deslliga, i encara que es presti a una pluralització i a un intent de compartir-la en un "nosaltres", sempre s'imposarà la certesa que un 'absolut' de plurals format per hiperbòliques intimitats mortals esporàdiques i solitàries²¹ no substituirà ni compensarà mai la fonamental incomunicabilitat de la desgràcia.

Per últim, entre aquesta tragèdia personal subjectiva i l'anonimat de l'objectivitat de la tercera persona, situa Jankélévitch la vivència intermèdia de la segona persona: el *Tu*. El 'Tu' és aquesta alteritat immediatament pròxima i propera. Aquesta vivència, és refereix a la mort d'un pare o d'una mare, que ja no són uns mers 'altres' sinó que pertanyen a la nostra pròpia constitució, encara que no ontològicament. És una vivència que ens situa en la *immediatesa* de la tragèdia, fet pel qual la mort d'aquests és viscuda també com una mica nostra. La mínima distància entre el jo i el tu, anterior a la diferència mediata entre el subjecte i l'objecte, permet aquí l'aparició d'una certa *sympathia* i una proximitat real –amb tot, hem de guardar-nos de no confondre-la amb una fusió unitiva d'ambdós 'pols'-. Des d'aquest prisma, l'ombra de la mort s'allarga tot nodrint-se de la temporalitat passada, del record, no com per el cas de la primera, on és futur el que regna. Un futur que, no obstant, en l'instant absolut de la seva consumació ens apareix també afectat per la finitud ontològica definitiva, i per tant quelcom també pretèrit.

En tot cas, i més enllà dels espants que aquesta experiència última ocasiona, l'incomprensible final que suposa la mort, precisament com a no-vida, implica inevitablement qüestionar-se sobre el *perquè* i el *per a què* de tot. Encara que avui dia s'amagui l'home sota la superficialitat fragmentària de l'esdevenir quotidià, tard o d'hora se les veurà cara a cara amb el misteri radical de tot: "*perquè?*". Per això, Caffarena no demora més la qüestió, i dedica els esforços del capítol VI de MF a abordar el problema del 'sentit' com a tal. De fet, és aquesta una qüestió cabdal també per a la correcta comprensió del seu projecte. No

20. *Ibid.*, pp. 25.21. *Ibid.*, pp.26-29.

ens equivoquem si afirmem que tota l'obra metafísica de Caffarena, condensada en la trilogia ja esmentada, és una *metafísica del sentit*²², un esforç especulatiu que 'és des de' i 'és per a' un mateix punt comú: l'home, i que per això ha d'afrontar allò que veritablement li importa últimament, és a dir, una reflexió sobre el sentit.

b-3) *Sentit.*

La vida humana, que és 'donada' sempre com a temporalitat, anhela un vector d'unitat en llur desplegament. Per això, una vivència del *projecte* duu incoades, a més de la "facticitat" (MF, 148), les qüestions del *per què* (raó d'ésser) i del *per a què* (finalitat). Unes qüestions, existencials, que no són altra cosa que preguntes pel sentit, que com a tals no poden ser tractades des de les ciències i la seva metodologia (MF, 150). Aquest interrogants –que moltes vegades reflecteixen 'moments' concrets– ens impliquen i ens empenyen personal i subjectivament, i així moltes vegades només en les situacions realment límit –fracàs, culpa, dolor i mort– (K. Jaspers) són assumides des d'una recerca autèntica (MF, 152).

Per a Caffarena, el 'sentit' cal pensar-lo des de la *praxi*, i per tant una opció i un pas endavant. D'aquesta manera, el sentit es converteix en una convicció personal que no per això esgota la discussió ni impedeix escometre un sincer diàleg (com el mateix itinerari filosòfic de l'autor ha mostrat). Ara bé, tot 'sentit' té en el seu inrevés la possibilitat de l'absurd, el qual arriba majoritàriament a la nostra consciència a través de la vivència del mal. No podem aquí desenvolupar el tema en tota la seva complexitat i afrontar les diferents apories que planteja per a tota afirmació positiva de l'existència, però en tot cas sí que ens diu Caffarena que "*el mal es frustración de un deseo y una necesidad humana. Arguye un desorden...Ciertamente que el mal que conocemos es un mal parcial que supone necesariamente un bien*" (MF, 154). Davant d'això, en posar-se en qüestió el propi valor d'aquest bé, podem o bé lluitar o bé resignar-nos. Així per exemple, l'actitud d'Albert Camus, icona de l'home que viu la malaltia i la mort com aquesta privació de vida, enfront de les quals es *rebel·la* tot solidaritzant-se amb els altres homes en la lluita contra aquest absurd que tot ho guaita. O per contra la de Sartre, que afirma l'absurd com una veritat ontològica i es conforma amb ella.

Sobre això últim, però, no es pot demostrar res, doncs el no-sentit també és una opció. En tot cas, la pròpia demostració d'alguna cosa pressuposa la possibilitat positiva de mostrar-lo, una confiança prèvia de no absurditat, diu Caffarena (MF,

22. José MANZANA, ("Una metafísica del sentido. Reflexiones sobre la obra metafísica de José Gómez Caffarena", Pensamiento 126, vol 32, Madrid, 1976, pp.181-204), p. 183, on es diu: "El 'sentido' constituye el centro organizador y sustentador de la reflexión metafísica de Caffarena. La reflexión sólo puede ponerse realmente en camino por un 'reconocimiento vital' del sentido de la vida humana. La pregunta por el sentido de la reflexión metafísica conduce, por tanto, en la obra de Caffarena, a una metafísica del sentido. Creemos que Caffarena aceptaría esta 'reducción' y no la consideraría como un 'empobrecimiento' de la reflexión metafísica, sino como su 'esencialización'".

157). Per això, sense sentit (confiança, pas endavant) no es podria haver fet filosofia (MF, 153) ni afirmar res, de manera que aquell que tracta d'absurda a la vida és perquè espera una mica més d'ella, i en el fons afirma el seu valor hipotètic per sobre del que ens és 'donat'. Si la vida és el que tenim, amb tota aquesta contradicció i tot aquest mal, certament no té molt *sentit*, doncs la vida *hauria de ser* una mica més allà que tot aquest caos²³. Però, com bé diu Caffarena, des de quina *assumpció prèvia* acusem a aquesta vida de ser *immereixedora* de ser lloada?

El sentit és, d'aquesta manera, el fonament imprescindible per la pròpia possibilitat del pensar. Però per a Caffarena això no és tot; la possibilitat de viure la vida com a tal també el reclama, i amb anterioritat. De fet, l'assumpció primerenca del sentit de la vida, com un prisma que fecunda tota l'hermenèutica de la mateixa des del punt de vista del '*val la pena*', ens permet emmarcar la seva filosofia en la gran família del racional-vitalisme²⁴. En aquest sentit, abans de cloure aquesta segona secció de l'obra, Caffarena fa una defensa del reconeixement vital del sentit.

Viure és ja proclamar sentit, per això, qualsevol tematització positiva del *factum* existencial (per exemple, fe en Déu) també estableix necessàriament la positivitat del fet mateix de ser home (MF, 159). No hi ha refutació de l'absurd, cert, però tampoc n'hi ha de l'opció de sentit. En tot cas, però, l'home el pressuposa, doncs està llançat a la qüestió mateixa, un fet que comporta la possibilitat d'una resposta. El sentit és una dimensió que penetra per 'acolorir-ne' la nostra vida, equival a dir que "ens hem trobat amb", que "hem encertat" en les nostres decisions i en les nostres accions. I sobretot que, més enllà de tot sentit particular, és haver-nos trobat amb el Sentit, en majúscula; és a dir, amb l'entramat últim de l'existència (MF, 160-162).

Aquestes darreres reflexions comporten que assumir l'opció vital pel sentit és també optar i advocar per la realització total i integral de les possibilitats de l'home. Perquè haver encertat en la decisió i haver donat amb una correcta solució remet a una veritat: l'home 'es duu a terme'. Així, aquest sempre té alguna *cosa* a fer en la seva vida, que rau fonamentalment en pal·liar la nostra radical desorientació, com diu Ortega²⁵. En conseqüència, i donat que viure és decidir, i això vol dir 'fer-se' i projectar-se²⁶, també hem de construir el "Món" i interpretar-lo, unes tasques adjudicades per Ortega a la metafísica, doncs l'entén com l'eina que presta el millor ajut per a llur desenvolupament²⁷.

23. GRONDIN, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona, Herder, 2005, p. 26.

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

25. *Unas lecciones...*, op. cit., p. 27.

26. *Ibid.*, pp. 41-43.

27. *Ibid.*, pp. 122-124.

b-4) De l'antropologia a l'ontologia

Així doncs, la tasca fonamental de l'home és estar ocupat en la seva realització. Però si no es vol caure en arbitriarietats que en definitiva alienarien el seu propi desenvolupament, l'home es veu empès a donar una resposta de la seva opció. Sense sentit no podem viure, però necessitem d'unes pautes mínimes raonables que ens vehiculin la seva formulació i que, en tot cas, romanguin obertes a la crítica. El següent pas, doncs, serà establir precisament aquestes pautes, quelcom al que Caffarena dedicarà la tercera i darrera secció [(“Vivència Metafísica”) de la primera part [“Antropologia Fonamental”, MF, 8)] d'aquest tractat. En concret, es desenvolupen cinc experiències fonamentals que permeten a l'home construir un edifici especulatiu fiançat en la realitat. Són: *moralitat, inquietud existencial, amor, llibertat i admiració*. En totes elles, l'home no es viu com un 'objecte' resolt per una teoria científica, sino com el portador d'una irrupció absoluta que li és donada (MF, 168). És una vivència, doncs, *transcendental* en un doble sentit, tant perquè denota metasubjectivitat, com perquè possibilita i fonamenta un discurs posterior obert a l'Absolut.

En el breu tast de l'obra que aquí estem realitzant, només podem referir-nos estrictament a l'última: l'admiració, doncs ens serveix de trampolí per a abordar la segona part del llibre (una filosofia del llenguatge) i en la qual es posa en joc la viabilitat última d'avançar en el coneixement metafísic.

Encara que actualment sigui predominant l'angoixa existencial de tipus nihilista, pel nostre autor l'home és encara capaç de sentir 'admiració' (MF, 258). Més enllà de la qüestió de com són les coses, 'salta a la' vista²⁸ que les coses *són*, una radicalitat que s'exemplifica en la disposició anímica fonamental donada en la facticitat de la pròpia 'pregunta' (E. Coreth, a qui Caffarena cita aquí²⁹). La pregunta per l'ésser de les coses és la pregunta originant de tota reflexió última sobre la realitat. “Perquè hi ha alguna cosa i no el no-res?” es va qüestionar Leibniz des d'una certa estranyesa, una actitud ben comprensible si tenim en compte que si bé estem acostumats a estar en l'ésser, alhora ens adonem de la gratuïtat de tots els éssers (MF, 259)..., i sobretot de la seva manca de autofonamentació (MF, 260).

Encara que aquesta admiració per l'ésser de les coses no sigui propietat exclusiva de la filosofia [l'art, per exemple, ha volgut transmetre-la a través d'una expressió desinteressada de les pròpies entitats (MF, 268)], sí podem dir que hi ha una paraula o un concepte superlatiu que, més enllà de dir la nostra

28. És interessant comprovar com per Descartes (segons afirma F. Alquíé), potser un dels filòsofs més representatius d'aquesta reducció última del *ser* mateix en el seu qüestionament radical, apareix l'admiració com la primera 'passió' fonamental, lligada des d'un principi a la visió sensible (Cf. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1994, pp.38-55).

29. *Supra*, nota 14.

admiració per la realitat, cerca al mateix temps *reliigar*-nos amb ella: *l'Ésser*. En efecte, amb l'és', expressem de la manera més obvia el més decisiu d'un missatge lingüístic, allò pel que 'és' l'afirmació: la referència a la realitat i el 'compromís' amb ella mateixa (MF, 269). Segons Caffarena, el vocable 'és' implica: 1) apel·lació a la realitat, 2) pretensió de vigència absoluta (metasubjectiva) de l'afirmació, vàlida per a qualsevol asseveració de la realitat, i 3) una afirmació no gratuïta sinònima de realitat i veritat (MF, 271). Per això *l'ésser*, en tant que nucli expressiu de realitat, s'imposa com a indispensable punt de referència i estudi per a qualsevol pretensió de 'dir' amb propietat quelcom de cert abast. Queda marcat així el camí per a una filosofia del llenguatge.

C- Les bases per a un coneixement metafísic

Establertes les coordenades d'una antropologia fonamental transcendental, cal veure ara quines possibilitats per adquirir coneixement metafísic tenim. En coherència, doncs, la quarta part de l'obra es titularà "Bases d'un possible coneixement metafísic". Tot i que l'extensió d'aquesta iguala pràcticament al conjunt de les tres precedents, aquí ens volem centrar sobretot en la qüestió que concerneix a l'abast *metanoètic* del llenguatge humà, doncs entenem que aquí resideix la clau de tota afirmació metafísica i, per tant, també de la proposta de Caffarena. En concret, l'autor se les haurà de veure amb el problema que la referència extramental del fenomen i les antinòmies que es plantegen des dels límits del "cercle transcendental". La qüestió és clara: si som nosaltres qui afirmem, sota els nostres prismes i les nostres estructures, com és la realitat, significa això que la '*creem*'? Si responem negativament, ens situarem més enllà de la diferència entre allò fenomènic i l'*en* sí, diluint la pròpia frontera establerta. Es tracta de veure, doncs, si es pot congeniar el formalisme antropocèntric del coneixement (gir copernicà) i l'afirmació –no ingènua– d'una realitat 'més enllà' del subjecte que expliqui l'afecció i que, sobretot, fonamenti l'afirmació sobre '*el que hi ha*'. Amb tot, el punt de partida serà sempre l'assumpció de la metafísica com vivència de sentit, *fonamentalment* (MF, 277), i només a partir d'aquí podrà Caffarena donar un pas més i sospesar la possibilitat d'allotjar aquesta experiència en el llenguatge teòric de l'home.

*

El missatge lingüístic té una estructura bipolar, diu Caffarena, "*uno o muchos monemas que expresan algo que*

es ‘actualizado’ en el mensaje, otro monema cuya función decisiva es precisamente la de ‘actualizar’ el mensaje, referirlo o ‘anclarlo en’ la realidad” (MF, 338). La clau doncs, resideix en la relació i *tendència* a la realitat que té el missatge perquè sense referència expressa a la realitat, no hi ha missatge (MF, 341).

El complex procés cognoscitiu s’ha d’iniciar, doncs, amb la percepció, que proporciona el sentit evident i rellevant de *passivitat* necessari per a posar de manifest que alguna cosa mana sobre nosaltres i ens sotmet. Si l’home posés el món, no hi hauria lloc per a la sorpresa, el xoc amb ‘les coses’, i per tant, la pregunta davant elles. Ara bé, seria precipitat deduir d’això la correspondència entre el contingut de la percepció i l’objecte al que remet, ja que el nostre coneixement unifica les dades obtingudes primer en unes unitats particulars, per després, fer-lo amb totes elles en una unitat general (món). Aquestes unitats, fruit de processos d’el·laboració complexos, són el punt sobre les quals podem accedir a un coneixement intel·lectual. És a dir, sabem coses sobre el que nosaltres mateixos unifiquem (MF, 332).

D’aquesta manera, la referència a la realitat es comença a dur a terme quan, en primera instància, volem designar el ‘motiu’ percebut. És el que fem quan diem “això” –un pronom– amb el que destaquem una coordenada de la realitat espai-temporal per sobre de les altres. El nom, que podem dir completa el procés designatiu, pretén arribar a l’estructura mínima pròpia del designat, i per això ve a ser un resum de la seva descripció (MF, 344).

No obstant això, tant “metafísica” com “ciència” tenen la pretensió d’afirmar proposicions i establir un nexa necessari entre el subjecte i el predicat. Per a això, es fa ús de la implicació, “*una estructura cognitivo-lingüística del hombre, en virtud de la cual encuentra poder y deber pasar de una afirmación a otra; es decir, puesta la antecedente, no puede no poner la consecuente*” (MF, 356). Per tant, segons Caffarena, tota la pretensió de fonamentar una metafísica ha de fer-se des de l’estructura sintàctica d’implicació. Una estructura que, com tot llenguatge, depèn últimament de la subjectivitat (MF, 360), tancant-se d’aquesta manera el cercle sobre el punt del que es partia: des d’una antropologia fonamental, es passa a valorar les possibilitats *lingüístiques* (coneixement) d’aquesta experiència, el discurs de la qual rau, novament, en la pròpia subjectivitat.

Amb tot, però, la *voluntad* d’assegurar una propietat ontològica al nostre ‘dir’ requereix un ‘trencament’ del límit

de la subjectivitat (MF, 104). Doncs, encara que temptativament assumísim, a tot estirar, una objectivitat estructural d'aquesta subjectivitat, comuna als seus semblants (intersubjectivitat), quedaria dempeus el dubte sobre l'abast metasubjectiu (també de la subjectivitat transcendental) de l'afirmació proposada. Cal, en efecte, un pas més enllà del fenomen.

c-1) Actualització

L'actualització ve expressada per la paraula 'ser'. Per Caffarena, aquest vocable sembla gaudir d'un misteriós privilegi sobre les altres paraules del llenguatge (MF, 361). I això, encara que presenta polisèmia, doncs pot significar tant el fet d'existir, com referir-se 'merament' a una funció copulativa. En efecte, si el considerem des del punt de vista de la còpula, pot significar una plena identitat o una simple elecció de denominació arbitrària, i en aquest sentit 'és' es converteix en el verb més neutre i pobre en força semàntica concreta, (MF, 364). En canvi, si el considerem com expressió de realitat, de bell antuvi topem amb l'objecció kantiana que l'ésser no és un predicat real³⁰. Caffarena troba molt justa aquesta tesi sobre l'ésser, ja que en aquest verb no es dóna "*un valor concreto de predicado*" (MF, 365)³¹. De fet, sembla que així ho manté també ell, encara que això comporti minvar el valor ontològic de la semàntica del vocable, i per això hagi de re-assumir-lo com una designació 'interpretativa' de la realitat. Si partim de Kant, doncs, es dóna un procés irreversible d'abstracció total del concepte. Tot i així, en les següents pàgines de la MF Caffarena busca maneres de garantir l'afirmació de la força semàntica de l'ésser.

Segons Caffarena, l'explicitació de la força predicativa de l'ésser no cal buscar-la en l'estructura de subjecte-predicat, ja que la relació actualitzable-actualització és primària i, per tant, anterior a tota estructura. Com hem dit, precisament per la seva neutralitat predicativa, el verb 'ser' pot expressar nexes copulatiu. Però a més, i precisament per aquesta neutralitat, pot expressar amb major puresa l'actualització cercada. Així doncs, és legítim dir que el verb 'ésser' és utilitzat, en tant que *neutralitat*, tant per a unir (còpula) proposicions com per a expressar 'realitat' (MF, 369). Això, però, no impedeix a Caffarena afirmar una jerarquia entre ambdós sentits: només des de l'actualització, el fet 'd'existir', diu, la reflexió ontològica ens permet traslladar el mot 'ser' a l'ús copulatiu de caire més òntic.

Aquesta 'força ontològica primària' del verb ve a expressar allò pel que tot predicat és *predicat*. De fet, en tota afirmació,

30. *Crítica de la Razón Pura* A 599 / B 627, op. cit., , p.504.

31. Com puntualitza Egido (op. cit., p. 59), Caffarena, en la seva tesi doctoral, manté per contra que si bé Kant va reaccionar amb raó enfront de la desmesurada conceptualització de l'existència, aquesta va tenir un punt d'exageració en no reconèixer "*una inteligibilidad asequible al juicio*".

en tot verb, hi ha d'alguna manera l'ésser, ja que en tota asseveració s'afirma en primer lloc la realitat d'allò dit. Per això, Caffarena jutja la crítica kantiana com insuficient, doncs no va considerar aquest valor sempre "positiu" i ontològic de l'ésser. Paral·lelament, destaca que per tal de conservar aquest valor real del vocable 'ser', el pol intermedi hauria de prendre una estructura adverbial, de manera que l'estructura actualitzable-actualització seria: "*Esto es de tal manera*" (MF, 375).

Un esbós de la relació de la forma infinitiva del verb i del seu participi (*ens*) tanca aquesta primera aproximació de Caffarena al valor semàntic del verb 'ser'. Tot i l'abstracció de la forma infinitiva del verb, diu, aquesta expressa més plena i purament l'*actualitat*, que no és altra cosa que "referència a realitat". És 'abstracció' en tant que prescindeix de les formes personals del verb en les quals aquesta actualitat està aplicada a un determinat –designable– contingut empíric, unes formes concretes que Caffarena, no obstant, les afirma com a "*més*" reals que el propi ésser (MF, 376).

L'*ens*, com a participi del verb 'ser', designa allò que participa, és a dir, té una funció de subjecte. Aquesta concreció semàntica és aquella que Aristòtil va assenyalar com objecte fonamental de la metafísica. Davant d'aquest participi (*finit*), el nostre autor situa l'infinitiu del verb, l'*ésser*, el qual, degut a la seva poca determinació i neutralitat predicativa, ens col·loca per la seva pròpia estructura a allò in-determinat (*In-finit*).

Tot verb té el seu infinitiu, encara que sempre referit a una semàntica concreta: no és el mateix 'córrer' que 'plorar'. Aquesta determinació, en canvi, no la trobem en l'infinitiu '*ésser*' (MF, 377), fet que li proporciona una *in*-concreció que el situa més enllà de tota particularitat verbal i el disposa preferentment per a una obertura a allò no-finit. Per a Caffarena, la diferència de determinació entre l'*ens* i l'ésser es plasma sobretot en la diferència ontològica, en la que l'ésser apareix així com l'*horitzó indeterminat* on situem tota concreció participativa. O altrament dit: des de la infinitud de l'ésser es donen les finituds de l'*ens*, que al seu torn revelen la pròpia contingència exemplar en tant que *ens*. A més, aquesta obertura de l'ésser ens vehicula el camí cap allò que està 'més enllà' del finit, quedant així ja apuntat el punt de partida per a qualsevol acostament a l'Absolut.

Aquesta relació entre *ens-ésser* pot veure's analògicament en la relació valor-valer. Encara que el llenguatge valoratiu assumeixi d'alguna manera l'indicatiu, no pretén Caffarena que el nostre valer coincideixi amb l'ésser. La relació anàloga ve donada perquè hi ha una inquietud vital que *ens* empeny a

l'acció i que tendeix cap a un valer infinit (MF, 380) la qual, com a tal, pot trobar expressió assentada en l'esmentat sentit infinit del verb 'ser'.

Des de tot el que acabem de ressenyar, sembla evident la semblança amb la metodologia transcendental. Com diu Coreth, és una metodologia que propugna "*la afirmación de lo absoluto (...)*" que "*se presupone ya en toda pregunta*"³². Ara bé, coincidir en el mètode també vol dir compartir el taló d'Aquiles del mètode, i per això hem dit que la qüestió latent de l'actualització caffareniana serà si pot donar-se una afirmació lingüística ontològica que es refereixi al que no és fenomènic. I més encara, si donada la pluralitat dels diversos llenguatges existents, podem ni tan sols pretendre'l.

A ambdues qüestions Caffarena respon afirmativament, sobretot a partir del que s'ha dit precisament de l'actualització, doncs en tot missatge, més enllà de la seva particularitat de llenguatge, es dona una referència a la realitat. Com ha dit, és per mitjà del verb 'ser' que es pot fer aquesta referència, per la qual cosa serà a través d'ell que en definitiva podrem donar resposta tant a la primera com a la segona qüestió. Amb això, col·lateralment, es justifica perquè tota temàtica metafísica genuïna versa sobre *l'ésser* (MF, 383).

En l'assaig de solució a aquesta problemàtica qüestió, Caffarena haurà de tenir en compte la disjuntiva entre la particularitat (ens) i la universalitat (ésser) apuntades. És a dir, haurà de sortejar les antinòmies de qualsevol absolutització d'ambdós termes en favor d'una conciliada dialèctica d'ambdues. D'aquesta manera, recull un dels altres trets distintius de la metodologia transcendental: el *dinamisme*.

c-2) El 'dinamisme' de l'actualització.

Tal i com succeeix en la intel·lecció, no és difícil constatar també en l'estructura pròpia de l'actualització elements netament dinàmics (MF, 384). En efecte, la *inel·lecció*, que és pròpiament el pas del món d'allò 'percebut' al món d'allò 'conceptuat' –*pas* que es veu clarament en la definició, on l'home "*se comienza a emplear a fondo*" (MF, 386)–, no s'ha de comprendre només com la transició d'un 'fantasma' material a la producció d'un resultat espiritual. També hi ha en ella un notable protagonisme del preconceptual, que l'atrau i que la fecunda, per tant, d'una tendència in-finita cap a ella. Si pensem què pot ser això preconceptual, arribarem ràpidament a la conclusió que es tracta d'alguna cosa no llunyana al que ja hem vist en el cas de la auto-consciència, on la mediatessa no sorgeix fins a un segon estadi

32. CORETH, E., *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2006, p. 319.

d'el·laboració (MF, 389). En poques paraules, una realitat irreductible.

I a on ens duu la intel·lecció? A l'*afirmació*, de la qual en neix una pretensió de 'certesa', "*una conformidad de nuestra intelección, y el verbo mental que la expresa, con un canon extrasubjetivo, al que nuestro conocimiento, cuando llega a ser afirmativo, proclama insuprimiblemente referirse*" (MF, 390). I quin és aquest cànon? La realitat. Ara bé, de nou hem de cuidar-nos d'una ingènua afirmació que asseveri l'accés a l'en 'sí' de les nostres afirmacions, doncs per a Caffarena la 'veritat', en tant que referència a la realitat, es manté igualment subjugada a la preeminència d'allò antropològic-existencial (MF, 392).

En tot aquest procés (complex) intel·lectiu, s'exemplifica la dificultat radical a la que ens referíem: el *Cèrcol Transcendental*. S'afirma en paral·lel la vigència absoluta del procés d'afirmació, i la seva pretensió de realitat, al costat d'una subjectivitat protagonista i en últim terme possibilitadora d'aquesta afirmació. És a dir, es pretén mantenir el gir copernicà kantianà i al mateix temps postular un cert realisme. Així, alguns elements fortament idealistes són compaginats amb d'altres més realistes, que no obstant això no qüestionen en cap moment la preeminència d'una subjectivitat que s'entén com a centre de tot l'afirmat. Amb això, entenem que no se supera l'esmentat cercle transcendental, és a dir, una subjectivitat rectora del 'possible' i des de la qual s'afirma ontològicament del món gairebé per un recurs 'fideista' (cenyit al conceptual) radicat en última instància en que l'home "*está bien hecho*"³³. Només des d'aquí, ens és permès dir que l'elaboració afirmativa, quan ha estat construïda fidel a les lleis estructurals, es dona reflexivament a si mateixa per a 'caure en la certesa' d'estar *con-formant-se* a la realitat³⁴.

Amb aquest 'fer-se' ressò del *sentit* abans proclamat, ara aplicat a l'ontologia (convertida en epistemologia), pretén Caffarena justificar l'èxit de l'afirmació (MF, 398), encara que això comporti que la pretensió d'un 'realisme fort', fiançat sobre sí mateix, hagi de difuminar-se (MF, 395).

Per últim, segons Caffarena, preguntar per l'*evidència* és preguntar sobre l'objecte de la intel·lecció (MF, *Ibíd.*), doncs aquesta també pren com punt de partida la percepció, i d'aquí, el seu objecte formal, el 'fantasma'. Encara que la intel·lecció *–ergo* l'evidència– no arribi a la realitat, sinó que, com acabem de dir, 's'adona' que quan està ben feta, s'ha de conformar amb la realitat (MF, 396-397). Per tant, no es pot entendre exclusivament l'origen empíric de la intel·lecció, sinó que la referència

33. Així ho afirma EGIDO. Cf. *Fe e ilustración...*, op. cit., p. 157.

34. *Ibíd.*

bàsica és, a més, la subjectivitat; han d'equilibrar-se, doncs, autoconsciència, percepció i llenguatge (MF, 399). Ara bé, cal qüestionar a Caffarena com és possible aquest equilibri si mantenim una pivotació tan clara de la subjectivitat en qualsevol discurs 'objectiu'.

Amb tot, i més enllà d'aquesta dinàmica d'accés i restricció al real, que remet a la pròpia tensió de particularitat i metasubjectivitat de la nostra condició ontològica, en el nostre procés afirmatiu, "*hay una auténtica pretensión de vigencia absoluta*" (MF, 401). Una pretensió que dependrà, en gran mesura, com pot es preveure, de l'estatus metafísic en que queda l'*ésser*, la paraula que 'diu' la realitat.

D- El lloc metafísic de 'l'ésser'

Segons Kant, recorda Caffarena, l'ésser és el vocable expressiu que plasma l'abast transsubjectiu del coneixement humà, i a través del qual pretén superar la reducció subjectivista de les nostres afirmacions. Però en tot cas, aquest ésser és '*ésser-per a l'home*', i d'aquí no "salta" per a coordinar-se amb la realitat noümenica de les coses, que resta sempre com quelcom no conegut (MF, 404). En el fons, aquest 'ésser' pretesament transsubjectiu constitueix una mediació que fa fenomènic tot conèixer humà, és a dir, 'relatiu-a l'home-subjecte'. D'aquesta forma, l'ésser és vist com el significat i no com la realitat a la qual es refereix. I és que para Caffarena, si fem sinònims a 'l'ésser' i a la 'realitat', ja no podem prendre consciència en nosaltres de com sorgeix la veritat, és a dir, la conformitat amb la realitat (MF, 405).

Realitat és en primer lloc la subjectivitat, encara que "no queda clar" per al nostre autor que sigui només això (MF, 406). En tot cas, això no legitima postular l'ésser com expressió fidel de la realitat, quelcom que, a més, reconeixeria en l'enteniment humà una capacitat d'accés a aquesta realitat, asseveració totalment ingènua per a Caffarena. A canvi, podem pensar l'ésser com una *interpretació* de la realitat, és a dir, una afirmació mai plena i perfecta de la mateixa, que tot i això manté una certa correspondència amb ella (MF, 406). El punt de partida seria, en efecte, la realitat radical de la autoconsciència. Però precisament aquesta realitat radical suposa estar sempre oberts a una 'realitat' que la transcendeix. És a dir que, segons Caffarena, és possible mantenir la relativitat fenomènica d'allò afirmat (inclusivament l'*ésser*) i "*la vigencia absoluta de ese mismo objeto, ante todo del 'ser'*" (MF, 408).

Per tant, *ésser* equival a *interpretació* de la realitat, ja que les nostres afirmacions humanes són precisament això, humanes.

Per tant, queda tot en una nebulosa de *fenomisme*? Per al nostre autor no, ja que afirmem conforme a la realitat (MF, 409). Ara bé, si seguim el propi esquema de Caffarena, de la incapacitat última de l'home per a dir quelcom amb propietat ontològica en si de la realitat, el mateix concepte 'realitat' seria una interpretació més d'alguna 'alguna cosa' que està més enllà de tot i que no obstant *és*. No hi ha, doncs, possibilitat de 'comprovació' en si de la veritat de la nostra afirmació (MF, 411). S'aprecia, de nou, com la dificultat de la cosa en si kantiana reapareix sota altres paràmetres³⁵; es postula (i d'alguna manera es coneix) allò que es nega: conèixer com és la realitat en si per a poder dir el que no és.

És a dir, també la veritat queda en última instància en mans de l'autoconsciència. I encara que Caffarena rebutgi l'autoconsciència 'cartesiana' en favor d'una més kantiana –que assumeixi d'una banda la nova exigència de transfenomenicitat, i de l'altra que 'les coses' no apareixen com són: és a dir, que des de si mateix no es pot arribar a la realitat en si (MF, 414)–, com sap la subjectivitat que efectivament arriba a la realitat sinó segons el seu propi criteri? La realitat queda afirmada pel subjecte veritablement o *interpretativament*? “*El 'ser', interpretación humana de la 'realidad' (...) Ser no coincide con la realidad. Es solo su interpretación*” (MF, 419), per tant, la realitat és el més enllà incognoscible, es pot dir. Però, podem dir que coneixem la realitat si només podem interpretar-la? No. Per tant, com sabem que és només una interpretació? Pel convenciment fenomenista, es pot dir. Però precisament per aquesta convicció, no podem sostenir cap altra pretensió en les nostres afirmacions sinó la de parlar del 'que ens' apareix, és a dir, del que *no és* en si; i no obstant això, el propi fenomenisme exigeix un saber d'allò noümenic per a explicar la seu pròpia 'no-noümenicitat', amb la qual cosa depassa el seu propi límit.

Així doncs, si l'ésser, que abasta la infinitud, aixopluga tota la interpretació del real sota la seva estructura de pre-conceptualitat, atemàticitat i d'horitzontalitat (MF, 418-420), i no obstant això, i encara que l'ésser és una interpretació “justa”, la realitat el supera i, per tant, tampoc l'ésser calma plenament *l'admiració* (MF, 421), estem abocats a una irresoluble contradicció de fons. És a dir, la pretensió de certesa del sistema cognoscitiu de Caffarena troba el seu límit en el seu propi sistema, doncs assoleix afirmacions que no es poden mantenir des dels seus pressupòsits. Efectivament, hi ha un 'plus' més 'enllà' de tota afirmació al qual només ens acostem per una via interpretativa, i en certa manera negativa (la realitat

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

no és...). Però en aquesta afirmació es dona per fet que tenim accés d'alguna manera a aquesta realitat, doncs l'ésser és només la seva interpretació. Dir que alguna cosa és una interpretació equival a presaber d'alguna manera 'evident' què és això al qual ens referim, i a tenir les suficients dades (probablement no mediatitzades encara) per a poder afirmar que el concepte o l'afirmació humana "només" és una aproximació interpretativa. Per tant, i sense que sigui la seva intenció, Caffarena co-afirma un accés de la raó teorètica, previ al judici, al veritablement real. Si no fos així, aquesta no podria judicar sobre l'estatut de l'afirmació de l'ésser, i per tant de la realitat, perquè com ja hem dit, si acceptem els esmentats límits, mai podem afirmar amb certesa de la realitat com a tal, tret que aquesta afirmació sigui, al seu torn, una nova interpretació.

d-1) La certesa

Ara bé, què és la *certesa*? Per Caffarena es tracta d'un procés semblant al que hem vist en la intel·lecció. Si de cas, la diferència rau en que en la certesa – que és una convicció raonable d'estar en possessió de la veritat –, hi ha, a més d'elements racionals, altres de caràcter motivacional. La certesa pretén tenir consciència d'estar ben fundada i, no obstant això, diu Caffarena que en els problemes més profunds –de tipus personal–, topem amb opcions fonamentals i amb valors. Aquesta certesa pretén tenir un abast metafísic per al qui la posseeix, però per la inevitable radicalitat subjectiva dels seus continguts, es tracta més aviat de certes existencials (MF, 392-394). No és difícil reconèixer que la pròpia opció de sentit de Caffarena es defineix des d'aquest paràmetre, amb la qual cosa l'estatut últim de la seva fonamentació metafísica sembla revestir-se de certa arbitrarietat.

Per això, vacil·lem davant l'afirmació caffareniana d'autoritzar una Metafísica Fonamental que prescindeixi d'una íntegra criteriologia i d'una completa teoria del coneixement (MF, 436), doncs amb això la seva màxima aspiració quedaria relegada a oferir criteriologies regionals de les qüestions que així ho exigeixin (categòriques, existencials). Segons entenem, es tracta precisament d'establir sota quins criteris o quins requisits cognoscitius mínims pot pretendre's una vigència absoluta d'uns discursos o criteriologies que, per molt regionals que siguin, reclamaran últimament un aclariment dels suports que les permeten. Si bé això no exigeix una íntegra criteriologia, sí que reclama un marc fonamental comú en la base de totes les regions i de projecció piramidal. I en cas que es negués, això

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

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

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

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

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

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

-“El lenguaje mismo y su sintaxis son de la subjetividad autoconsciente, que, por consiguiente, expresa a través de sus leyes estructurales la propia realidad” (MF, 359). Esta afirmación puede, ciertamente, leerse desde una preeminencia de realismo o bien de subjetivismo. Nos inclinamos por la segunda teniendo en cuenta el global de su sistema.

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

38. Segons diu, varen ser “*demasiado fiel, diría yo*

mateix ja suposaria un marc genèric, formal i fonamental en el qual haurà d’emmarcar-se qualsevol intent regional. Amb tot, creiem que si no es duu a terme aquest esforç, tot intent es difumina en una arbitrària pretensió de ‘veritat absoluta’ mai discutible ni, encara menys, refutable.

d-2) Realisme i idealisme

Abans de passar a les valoracions generals, cal subratllar que l’intent de Caffarena és un veritable esforç per conjuminar els camins del realisme i de l’idealisme. Per això, en la seva obra podem trobar innombrables exemples tant de postures netament *realistes*³⁶ com *idealistes*³⁷. No obstant això, detectem en el cor mateix de l’intent una disjuntiva insuperable, doncs el punt clau de tot l’entramat, i font de totes les contradiccions, resideix en la pròpia viabilitat del mètode transcendental. Una metodologia per tal de ser més coherent amb el criticisme, l’allunya del realisme més explícit que d’altres filòsofs transcendentalistes mantingueren (Maréchal, Lotz, Coreth o Lonergan)³⁸. Per això, Caffarena se situa més a prop de Kant que la resta i exemplifica més clarament la problemàtica essencial del criticisme. Tot i així, caldria veure si aquella “resta”, és a dir, el tomisme reafirmat a través de Kant, no incorre en la mateixa aporia de la subjectivitat i en la conseqüent *desontologització* de l’ésser.

Tot i això, opina Caffarena –sobre Kant però també pensant en ell mateix– que “*la tesis del Idealismo metafísico será perfectamente compatible con la de un Realismo también metafísico, que diga que el hombre no es el origen integral del objeto de su conocimiento, sino que aporta solo el elemento formal a algo que recibe por afección de una ‘realidad en sí’ que no es él; y que su misma aportación formal responde de algún modo a esa realidad en sí*” (MF, 298). Reclamava Caffarena tenir en compte que la percepció no és el ‘tot’ en la referència bàsica, doncs cal afirmar també la subjectivitat: *autoconsciència, percepció i llenguatge* havien d’equilibrar-se (MF, 399). Efectivament, es tracta de no caure en unilateralismes que alterin el trencaclosques de l’ontologia i de l’epistemologia, i per això, en el camí de la seva configuració, hem de prescindir d’aquells desequilibris que entorpeixin i dificultin encara més la tasca. Potser el famós ‘gir copernicà’ –entès en un sentit ‘fort’– sigui un d’aquests elements amplificadors de les antinòmies i apories sempre presents en el coneixement, i per tant fóra bo replantejar-se la seva viabilitat explicativa a la llum d’una revisió de la seva pròpia fonamentació cognoscitivo-ontològica.

Valoracions generals

A) En contraposició a l'escepticisme i a la desil·lusió postmoderna, Caffarena desplega una metafísica de caràcter optimista que assumeix la possibilitat efectiva del sentit. Es recupera amb ella el valor central de l'home, tot posant de manifest la necessitat de pensar sempre els problemes que ens aguaiten des d'una visió de conjunt dels mateixos. Donat que la postmodernitat és en si mateixa una altra metafísica (la de 'la *debilitat*' si es vol), les qüestions estan sempre sobre la taula i no les podem eludir. La metafísica, per tant, no està finiquitada.

B) La pròpia opció de sentit queda exposada a la possibilitat real de l'absurd. Però aquest neix precisament de l'esperança de sentit, de la constatació secundària de la seva impossibilitat. Això significa que l'opció fonamental, implícita, és sempre la del sentit.

Ara bé, el fet que aquest es frustri té igual o major rellevància per a la metafísica, doncs si bé el sentit es postula, la realitat respon i s'imposa. A les biografies particulars –que és on en definitiva es dona aquest sentit– els escomet amb urgència respondre al sofriment, la mort i l'angoixa, ..., és a dir, al mal; però no ja com problema de 'sistema', sinó com una qüestió existencial. Per això, no creiem que la qüestió del mal es pugui eludir en una autèntica metafísica fonamental del sentit ja que d'alguna manera és una seriosa objecció que es fa no només des de la teoria, sinó sobretot des de la realitat radical. Perquè és clar que qualsevol opció de sentit ha de néixer de la realitat de la mateixa, i no imposar a la realitat el sentit com un vector a priori de la mateixa. Ha de ser una opció, és cert, però una opció factible, raonable i assumible *realment*.

Tot i que Caffarena ha tractat la qüestió en la seva *Metafísica Religiosa* (i també recentment en la seva darrera obra), ens sembla que la solució proposada no resol el problema, doncs aquesta s'articula al voltant del sentit, que és precisament el que queda discutit³⁹.

C) En l'obra es duu a terme una apel·lació reivindicativa de Kant com a referència indiscutible per a tota metafísica. Caffarena ho fa perquè, més enllà de mantenir una lleialtat a la història de la filosofia (no es pot fer metafísica sense passar inexcusablement per la *Crítica de la Raó Pura*⁴⁰), professa un profund convenciment de la rellevància que la Il·lustració encara té per a l'home d'avui. Particularment suggestiva és la recuperació del ser humà –fonamentada en una lectura ontològica de la subjectivitat kantiana– com eix de tota la metafísica.

(...), en casi todos sus pro-pugandores neoescolás-ticos, 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].

39. *Metafísica Religiosa*, op. cit., pp. 430-485. El *mal físic* és interpretat com a quelcom impossible d'erradicar en qualsevol creació (mal metafísic). Per contra, el *mal moral*, fruit d'una acció lliure, ens aboca irremeiablement a una assumpció última a la bondat del Misteri, una convicció sostinguda, novament, en que la vida té sentit. És a dir, que precisament allò que discuteix al sentit és resol el sentit.

Pel que fa a la seva nova obra, hem de dir que no varia massa. Si de cas dir que s'aprecia un gir més agnòstic en la resolució de la batalla entre el bé i el mal des de la raó, fet que fecunda encara més la certesa d'una opció (en tant que salt) pel sentit. Diu: “*aunque sean tantos los males físicos que rodean la vida humana y tanta la maldad que los humanos han desplegado en su historia, nada de esto tiene la palabra final, ‘Dios’ es la clave que hace posible ‘esperar contra esperanza’*” (*El Enigma y el Misterio*, op. cit., p. 631).

40. Al respecte, cal recordar la suggerent interpretació per féu M. HEIDEGGER i en la qual interpreta la *Crítica* com l'intent d'una metafísica en tant que ontologia (*Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, F.C.E., 1993, p. 23).

Pel que fa a la nostra afirmació, vegis F. TORRALBA, *Els mestres de la sospita. Marx, Nietzsche, Freud*. Barcelona, Fragmenta Editorial, 2007, pp.7-8.

Per tant, s'afirma la supervivència d'un discurs *modern* vàlid encara avui, el qual, essent conscient dels seus límits i de les seves apories, troba un complement en l'esperança i convicció cristianes. Així, s'interpreta l'obra kantiana com una refundació antropològica de la metafísica, des de la qual es busca una proposta de resposta davant el perpetu desordre vital i existencial al que l'home, especialment el contemporani, se sent abocat. Amb tot, i precisament per aquest caràcter antropològic, aquest discurs ha d'assumir la fragilitat dels seus propis fonaments⁴¹.

D) Ara bé, si l'home s'entén com punt de partida, se l'ha d'assumir en la seva integralitat. Així, l'autoconsciència sempre orientada a la intersubjectivitat ha d'acceptar-se també en la seva dimensió física. Paral·lelament, la mort apareix també com un constitutiu essencial, que al seu torn interpel·la novament a la nostra globalitat humana.

Des de la crisi del *cos*, que la mortalitat desencadena, es posa en dubte la globalitat del sentit i de la vida. Davant això, cal una reflexió madura del que això suposa i una prospecció de vies de solució. Pensem que una pervivència de la vida més enllà de la mort –caldria veure en quins termes...– s'emmarca dins d'aquesta problemàtica com una esperançada resposta a l'amenaça de l'absurd integral⁴².

E) D'altra banda, la dimensió lingüística de l'home posa de manifest la possibilitat de relació amb els seus semblants i amb el seu entorn en general. A través d'aquesta dimensió, l'home pot intentar allotjar la seva vivència i donar-li una expressió.

Afirma Egido que *l'interpretacionisme* de Caffarena cal entendre'l com la determinada visió que tenim, des de la nostra subjectivitat (transcendental), de la realitat, de manera que "*debe haber algo en la realidad que se deja interpretar así*"⁴³, amb la qual cosa, o bé només podem interpretar la realitat de la manera que ella ens 'deixa', o bé la interpretació que fem és el que de debò es dona en aquesta realitat. En tot cas, entenem nosaltres que primer la realitat es dona, acudint nosaltres a ella ja des d'ella, i després, a través del llenguatge, intentem expressar el que ja 'sabem' d'una manera immediata. Per això, defensem el reclam d'una lectura més ontològica de l'hermenèutica⁴⁴, doncs és l'ésser el que funda el llenguatge i no al revés⁴⁵.

Amb tot, s'ha d'acceptar que el llenguatge no arribarà mai a dir tot el que sabem o podem intuir de la realitat, ni esgotarà

41. EGIDO, op. cit., p. 124.

42. ALFARO, op. cit., pp. 252-254.

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

44. Com fa Jean GRONDIN en "La thèse de l'herméneutique sur l'être", pp. 477-481, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Oct-Dic, (2006 núm. 4).

45. LLANO, *Metafísica ...*, op. cit., p. 87. Diu André LEONARD en una secció del seu recent llibre *Métaphysique de l'être* que: "*le but de cette section est de montrer que le langage n'est pas métaphysiquement pensable en son essence sans l'être que le fonde*" (Paris, Cerf, 2006, pp. 309-315).

tampoc tot el ‘*sentit*’ que puguin tenir les coses⁴⁶. Des d’aquí, es justifica que Caffarena reclami el recurs a allò *simbòlic* (MF 101-102) com una ‘altra’ manera –suggeridora– per a l’expressió de les vivències fonamentals.

F) La subjectivitat de la que parteix Caffarena és sempre una subjectivitat finita, arrelada en una realitat que la supera i orientada a una alteritat que es con-firma així com un existencial. En efecte, el *sentit* implica l’afirmació d’una individualitat ‘forta’, doncs en cercar-lo per a la pròpia vida, s’opta per dur a terme el que hom pot fer. Sense aquesta convenció d’individualitat no hi ha qüestió del *sentit* ⁴⁷.

Ara bé, aquesta finitud dóna ‘cabuda’ a quelcom que la transcendeix i que es manifesta a través del llenguatge. *L’ésser*, que en la seva pròpia estructura infinitiva brolla com la possibilitat lingüística de transcendir tota particularitat i qüestionar-se per ‘un fonament’ transfenomènic de tot ens, vehicula el camí cap a aquesta transcendència. Però aquest ‘ésser’, en afirmar-se com interpretació de la realitat, i tot i obrir-nos a noves possibilitats hermenèutiques des de la seva estructura infinitiva (analogia i expressió de l’Absolut, participació ontològica del finit en l’in-finit, etc.) reclamarà, com tota afirmació ontològica (i de pretensió de vigència en les nostres afirmacions), la mateixa consistència que per a la ‘resta’ de la realitat, a saber, abastar una afirmació amb propietat del que realment es dóna.

En tot cas, a partir dels resultats de l’Antropologia Fonamental proposada i de la Metafísica del Llenguatge apuntada, hi ha una via clara per a la continuació de la tasca especulativa (*Metafísica Transcendental* i *Metafísica Religiosa*), doncs de tot l’edifici metafísic, “només” s’han (pro)posat les seves bases.

G) Ara bé, qualsevol intent d’una afirmació interpretacionista de la realitat, és a dir, fenomènica, topa amb l’escull que el transcendentalisme kantià arrossega en asseverar que només coneixem el que ens apareix (fenòmens). Una tesi que, en afirmar el nostre límit cognoscitiu, també dóna per implícit saber que d’alguna manera el fenomen és això i *només això*, doncs la cosa en si –en principi aliena a qualsevol pretensió de ‘conquesta’ cognoscitiva– resta sempre incognoscible per a nosaltres. De manera semblant, si només interpretem i *res més que això*, sota quina garantia cognoscitiva podem dir-ho sinó per una assumpció intuïtiva, esbiaixada, o com es vulgui, de la pròpia realitat?

Creiem que no és possible no tenir en cap cas un accés a la realitat en si, per molt mínim, difús i fugaç que sigui. Si no fos

46. GRONDIN, *Del sentido...*, op. cit., p. 59.

47. HEFFNER, G., *Antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 1986, p. 35.

així, no podria formular-se cap afirmació. Més enllà de semblar un sofisma, el que diem és que si bé un certs realismes pequen d'ingenuïtat, qualsevol fenomenisme assumeix precisament allò que critica: l'accés a aquesta realitat, doncs, sap més de la realitat del que altres sistemes sostenen (sense el que *és* no es pot dir el que *no és*), el que suposa, a més, anar més enllà del que permet el seu propi punt de partida.

H) En tot cas, l'interpretacionisme de Caffarena –si és possible com a tal– topa constantment amb el propi límit del cercle transcendental que s'autoimposa. Encara que reconegui a l'*'element'* preconceptual un important paper en la intel·lecció, la validesa de l'afirmació humana es basa en última instància en la pretensió de sentit. No diem amb això que Caffarena mantingui una postura favorable a 'qualsevol' idealisme. Al contrari, pretén mantenir una vigència real de l'afirmació humana només dintre dels límits de la filosofia transcendental. Amb tot, coincidim amb W. Pannenberg quan sosté que l'ús del mètode transcendental en un pensament de caire tomista i de sensibilitat catòlica –com és el cas de Maréchal, Rahner, Lotz o Coreth– 'obliga' a anar més enllà del que el propi mètode permet, amb la qual cosa, o bé podem dubtar dels assoliments que aquest aporta, precisament per depassar el seu propi sistema (dubtes de principi), o bé plantejar-nos transferir aquesta metodologia a altres esferes del pensament⁴⁸.

Aquesta afirmació comporta que el fenomenisme de tota aproximació humana que manté Caffarena en la seva teoria interpretacionista és coherent amb la metodologia transcendental que assumeix. Però també significa que aquest mètode –almenys tal com s'ha defensat fins ara– planteja importants dificultats per a una afirmació ontològica del món i de l'abast del nostre llenguatge, elements sinó imprescindibles, sí desitjables per a una afirmació integral d'una *metafísica 'forta' del sentit*.

I) Per això, creiem que l'obra ens llega la necessitat de reformular la metodologia fonamental, si és que la metafísica vol recuperar la seva genuïna 'essència', que és la de *pensar l'ésser*. S'ha vist que des de la metodologia transcendental assumida tard o d'hora es caurà en l'aporia fonamental de relativitzar el valor ontològic d'allò que precisament permet qualsevol asseveració. Per tant, abans de pensar *l'ésser des de l'home* (ja sigui des del seu preguntar –Coreth–, o el seu jutjar –Lotz–), cal pensar *l'ésser de l'home*, una tasca que si bé pot prendre com a punt de partida l'ésser del pensar, obliga a reportar la categoria kantiana última (subjecte transcendental o 'jo penso') a *alguna cosa* que la transcedeix, que és

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

precisament *allò* que li permet (fonamenta) dur a terme la seva funció sintetitzadora. Ens referim a l'ésser entès com *actualitas*.

MIQUEL SEGURÓ
Grup de Recerca "Filosofia i Cultura"
Facultat de Filosofia de Catalunya
(Universitat Ramon Llull)