

## El Proyecto Ético de José Gómez Caffarena

Dr. Gabriel Almazán García

Consejería de Educación de la Comunidad Madrid

### Introducción

El ocho de febrero de 2013, a los ochenta y ocho años, falleció en Madrid el filósofo José Gómez Caffarena, pensador que no merece que caiga en el olvido. Su obra supuso un gran impulso modernizador en el debate filosófico español. Impulso que aún tiene gran recorrido, sobre todo en lo que afecta a la filosofía práctica<sup>1</sup>, tan central en la actualidad por los retos que nos plantean nuestras complejas sociedades y el espectacular desarrollo de la tecnología.

*De la admiración y el horror a la acción y la esperanza. Antropología y ética de José Gómez Caffarena*<sup>2</sup> es el título de la obra en la que realizó una lectura del pensamiento del autor madrileño desde las problemáticas contemporáneas al ponerlo en diálogo con las filosofías más representativas del siglo XX-XXI, como: el posmodernismo, el estructuralismo o el neo-positivismo. El presente artículo da una visión genérica, aunque esperamos lo suficientemente profunda y comprensible, del proyecto ético que encierra la compleja filosofía caffareniana.

159

JULIO  
2015

Se han distinguido diferentes etapas del pensamiento de Gómez Caffarena, muestra de ello es el trabajo del profesor José Egido. En su libro *Fe e ilustración* distingue cuatro etapas en el recorrido intelectual de Caffarena: 1ª etapa, metafísica neo-escolástica; 2ª etapa, metafísica poscrítica; 3ª etapa, centrada en los temas de la modernidad: ateísmo, hermenéutica y primado

---

<sup>1</sup> Muestra de esta continuidad es la importante presencia en el debate filosófico actual de una de sus discípulas: Adela Cortina, cuya obra se ha centrado en la divulgación de la ética dialógica de inspiración kantiana de J. Habermas y K. O. Apel. Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar: (1981) *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, en Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, (Prólogo de José Gómez Caffarena). (1986) *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*, en Madrid, Tecnos. (1990) *Ética sin moral*, en Madrid, Tecnos. (1995) *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K. O. Apel*, en Salamanca, Sígueme.

<sup>2</sup> Cf. Almazán, Gabriel, (2014), *De la admiración y el horror, a la acción y la esperanza. Antropología y ética de José Gómez Caffarena*, en Madrid, E-prints.UCM. <http://eprints.ucm.es/27505/2/T35525.pdf>

de la razón práctica; 4ª etapa, posmoderna por la tendencia a la relativización de su discurso<sup>3</sup>. Si se atienden a estas clasificaciones, parece que en su pensamiento cobran mayor relevancia los temas que tratan fundamentalmente sobre metafísica y, más tarde, sobre filosofía de la religión<sup>4</sup>. Sin embargo, una lectura de los escritos de Caffarena desde una perspectiva ética les otorga una mayor unidad y coherencia que hacerlo exclusivamente desde claves metafísicas u onto-teo-lógicas. De hecho, una interpretación desde esta dimensión práctica aporta un interés renovado y habilita nuevos caminos de reflexión, posibilita actualizar y dar continuidad a un generoso esfuerzo intelectual que encierra un profundo compromiso moral.

Como introducción a la defensa de esta visión de la obra de Caffarena haré referencia al título del trabajo, más arriba mentado, en la que defiende esta tesis. Con los conceptos “admiración” y “horror” apunto a la antropología defendida por nuestro autor; una antropología fenomenológica basada en las vivencias, siendo la “admiración” una de las principales y, tal vez, la más originaria. La admiración se pone en juego al entrar el sujeto en relación con el mundo que le rodea y, sobre todo, al tomar conciencia de su realidad como ser autoconsciente y moral, esto es, como ser personal. Más chocante sea la introducción del término “horror” ya que, a diferencia del anterior, no es un concepto desarrollado en la obra de Caffarena y ni siquiera frecuente en su vocabulario. Sin embargo, justifico su presencia en el título por ser el problema del mal una constante a lo largo de su pensamiento. Problema que paradójicamente se hace más patente y relevante al ser humano en función de su mayor desarrollo moral. Y este sentimiento de rechazo ante el mal y no aceptación resignada del mismo nos lleva a la segunda parte del título: la “acción” y la “esperanza”. Evidentemente ambos conceptos hacen referencia a la ética y la fundamentación de la misma. Lo que nos mueve a la acción es la esperanza de que un mundo mejor sea posible; la esperanza de que haya una respuesta positiva al deseo más radical de realización<sup>5</sup>. Esperanzas que, a su vez, se sostienen en una espontánea y universalmente compartida vivencia de sentido. Esta última

<sup>3</sup> Cf. Egado, José, (1999), *Fe e Ilustración: el proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, en Madrid, UPCO. y (2013), “José Gómez Caffarena: Dulcificación antropocéntrica y fluicificación agápica de la metafísica”, núm. 1381, en Madrid, Razón y fe, pp. 349-371.

<sup>4</sup> Las publicaciones de Caffarena son numerosísimas así como los asuntos abordados, pero podemos destacar los siguientes títulos: (1983) *El teísmo moral de Kant*, en Madrid, Cristiandad. (1988) *La entraña humanista del cristianismo*, en Estella, Verbo Divino. (1983) *Metafísica fundamental*, en Madrid, Cristiandad. (1970), *Metafísica trascendental*, en Madrid, Revista de Occidente. (2007) *El enigma y el misterio: una filosofía de la religión*, en Madrid, Trotta.

<sup>5</sup> Este punto nos llevaría a reflexionar sobre la utopía y su función práctica. Cosa que realiza Caffarena en diálogo con E. Bloch, pero que en este breve escrito no podemos abordar.

idea es crucial en la filosofía de Caffarena ya que va a suponer el fundamento antropológico-fenomenológico de su epistemología y, sobre todo, su ética. No pocas páginas dedicará el autor madrileño en la defensa de la mentada intuición en oposición a otras fenomenologías tan distantes como son la de Heidegger y, sobre todo, Sartre<sup>6</sup>.

En defensa de esta propuesta de lectura del pensamiento caffareniano y con el fin de aportar la mayor claridad posible, hemos dividido el estudio en tres bloques bien diferenciados: metodología, antropología y ética<sup>7</sup>. Veamos cada uno de ellos.

### 1. La metodología de Caffarena

La metodología planteada por el autor de *El enigma y el misterio* supone toda una declaración de intenciones: no reducir al ser humano a mero objeto, frente a las metodologías propias de las ciencias naturales. Su método asume la tradición moderna, toma como punto de partida la vivencia, el dato de conciencia, lo que supone, a costa de perder objetividad, considerar al sujeto personal como algo irreductible. Se apoya en la conciencia personal desde la que construye una epistemología equidistante entre el escepticismo y el dogmatismo, y, sobre todo, desde donde fundamenta una ética de la responsabilidad. El método asumido, en tanto que filosófico, tiene una vocación de verdad, tiene pretensiones ontológicas, lo que no implica ignorar las aportaciones de las ciencias naturales e historiográficas, ni los métodos estructuralistas y funcionalistas. Por el contrario, nuestro autor incorpora a su metodología dichas disciplinas como propedéutica para el discurso filosófico, eso sí, siempre con el cuidado de no absolutizarlas, ya que esto conllevaría la disolución del sujeto como agente personal. Más concretamente, lo que van a aportar estas disciplinas es el grado de objetividad suficiente como para demarcar los campos de sentido de los símbolos en juego en el discurso, lo que nos permitiría determinar qué interpretaciones son plausibles o asumibles. En definitiva, los análisis estructuralista y funcionalista van a configurar lo que sería *el primer nivel de la metodología filosófica de Caffarena*.

El segundo nivel de esta metodología consiste en pasar los discursos por el tamiz de la sospecha<sup>8</sup>, eso sí, siempre que no se absoluticen dichas sospechas, ya que eso supondría un

<sup>6</sup> Cf. Sartre, Jean Paul, (2005) *La náusea*, México, Época, p. 152; (1981) *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, pp. 233 y 383.

<sup>7</sup> La división se debe a la claridad expositiva pues, como es obvio, las temáticas apuntadas en el análisis del título (ética, antropología, epistemología) se interrelacionan de forma constante.

nuevo ataque a la realidad del sujeto, lo que hundiría la posibilidad de fundamentar proyecto ético alguno. Una antropología existencial profunda, como la buscada en este contexto, exige averiguar nuestra forma de ser y para ello se hace necesario enfrentarse a la sospecha. El fruto es el esclarecimiento de las metáforas que componen nuestra cosmovisión y que, por ende, determinan nuestra interpretación de la realidad. En este punto es donde Caffarena, fijándose en la obra de Ricœur *La metáfora viva*<sup>9</sup>, reivindica una razón simbólica y utópica, más originaria que la razón instrumental de las ciencias, y que ponga de manifiesto el carácter desiderativo del ser humano, clave en el planteamiento antropológico y a la postre ético del proyecto filosófico caffareniano.

El tercer nivel metodológico hace referencia a la metafísica u ontología. Este tipo de conocimiento se sostiene gracias a la defensa de la mentada razón simbólica-utópica. Es decir, Caffarena asume una epistemología que no desdeña la dimensión cognoscitiva de los lenguajes menos objetivos (poéticos, religiosos, etc.) para abordar problemas tan humanos como las preguntas por la realidad, el sentido o los fines de las acciones. Sin embargo, defender que el lenguaje simbólico tiene una dimensión cognoscitiva y no solo estética, no significa que cualquier metáfora sea verdadera o desvele verdad. Por el contrario, para el filósofo madrileño es un enorme peligro que la humanidad se apoye en símbolos no criticados, asumidos fanáticamente y de espaldas a toda razón crítica. Lo que, entre otras cosas, imposibilitaría abordar la resolución de conflictos más allá de las relaciones de poder y la violencia, cerrando la puerta a la creación de proyectos comunes consensuados. Valga de ejemplo el siguiente pasaje entre otros muchos de la vindicación que plantea de la razón crítica práctica:

“Pero no puede entregarse en exclusiva la cuestión de la verdad de la religión a la conciencia religiosa. Sería un cierto suicidio de la razón crítica.

Me parece indiscutible que se trata de una problemática (la referente a la verdad sobre las creencias) típicamente filosófica. La filosofía no puede renunciar a asumirla. No digo con ello que tenga asegurado el éxito; sólo mantengo que debe emprender la tarea y llevarla adelante hasta donde pueda llegar.”<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Cf. Ricœur, Paul, (2003) *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, F.C.E.; (1978), *El lenguaje de la fe*, Buenos Aires, Megápolis.

<sup>9</sup> Ricœur, Paul, (2001), *La metáfora viva*, Madrid, Trotta. Sobre las reflexiones de Gómez Caffarena sobre esta obra: (1979), *Lenguaje, símbolo y verdad*, Madrid, CSIC.

<sup>10</sup> (1990), “Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual”, núm. 1, en Madrid, Isegoría, p. 112.

Como conclusión del capítulo dedicado a la metodología hemos de indicar que lo planteado va a sostener un tipo de antropología que podemos caracterizar como: fenomenológica, existencial, trascendental y hermenéutica, y desde la cual Caffarena va a vindicar su ética humanista. Muestra de ello es que esta metodología respeta la enigmaticidad del sujeto personal, lo que hace que sea irreductible a categorías meramente espacio-temporales, es decir, hace imposible que el ser humano sea plenamente objetivado. Esto le permitirá argumentar a favor de un proyecto ético agápico y, desde ahí, incluso postular cierto conocimiento onto-teo-lógico. El reto, nada fácil por otra parte, estriba en que una antropología construida desde la vivencia sea plausible para la perspectiva positivista de las ciencias. ¿Hasta qué punto es posible tal síntesis? Esta es una interrogante que queda abierta y que la obra de nuestro autor no resuelve de manera clara, lo que podemos tomar como una invitación para futuras investigaciones, ya que lo que está en juego no es baladí.

Tras revisar a grandes rasgos la metodología y su porqué, así como sus límites y dificultades<sup>11</sup>, abordemos ya la antropología de Gómez Caffarena.

## 2. La antropología

Para comprender plenamente el “quid” de la cuestión, antes de analizar los diferentes existenciales que trata Caffarena en su antropología<sup>12</sup>, es necesario hacer una detenida reflexión sobre su concepto de “sujeto” ya que, como hemos visto, supone el pilar de toda su reflexión. La idea de “sujeto autoconsciente”, como es sabido, ha sido objeto de profundas críticas desde las filosofías estructuralistas y posmodernas, por esta razón es de sumo interés acercarse al debate sobre la realidad del sujeto para determinar la solidez del proyecto caffareniano.

Como primer y más fundamental paso hay que esclarecer a qué se refiere Caffarena con el término “sujeto” y qué grado de existencia le otorga. En este punto, inspirado por las

---

<sup>11</sup> Entre las obras que profundizan en los temas epistemológicos aquí meramente señalados podemos destacar: (1992), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una Filosofía de la Religión, I*, (coords.: Gómez Caffarena J., Mardones, J. M.), en Barcelona, Anthropos; (1990) “Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual”, núm. 1, en Madrid, *Isegoría*, pp. 104-130; (1996), “La religión como universo simbólico”, núm. 85, Madrid, *Revista de filosofía*, pp. 62-87. (1989), “Sobre el método de la Antropología filosófica”, núm. 64, Madrid, *Estudios Eclesiásticos*, pp. 173-193; (1983) *Metafísica fundamental*, en Madrid, Cristiandad.

<sup>12</sup> Cf. “Metafísica fundamental”, *cit.*, pp. 169-271

reflexiones de Ricœur en *Sí mismo como otro*<sup>13</sup>, definiendo que el filósofo madrileño se encuentra entre el dogmatismo cartesiano y el nihilismo de Nietzsche. Aquí no podemos reflejar todo el hilo argumentativo que ya realizamos en otro trabajo, pero sí reflejar la parte del estudio en el que se delimitan las ideas seminales de la filosofía de nuestro autor, y que titulamos: *La atestación de Caffarena*.

Como seguidor del racio-vitalismo orteguiano, Caffarena considera que la reflexión no es ajena a la experiencia vital la cual se sostiene en una serie de vivencias, creencias y relatos. De ahí la importancia para esta investigación determinar las *atestaciones* desde donde parte la reflexión del filósofo madrileño. “Atestación” es un concepto que se opone al saber último y autofundante, es decir, no es certeza, sino que exige un plus de confianza, o –como en ocasiones decía Caffarena–, de apuesta.

Pues bien, ¿cuál era la apuesta de nuestro autor? Él apostó por el hombre<sup>14</sup>. Creer en el hombre significa creer en su dimensión personal, en su realidad, y lo que más consecuencias filosóficas tenga y más difícil de asumir en estos tiempos: creer en el hombre significa creer en su bondad y en que su deseo radical tiene sentido, esto es, respuesta. Creer en el hombre es creer que no es un ser absurdo.

164

El pensador madrileño, haciendo patente la humildad de los cimientos de su filosofía, llega a decir en su obra *La entraña humanista del Cristianismo* refiriéndose a la básica confianza en la realidad humana, lo siguiente: “No es, desde luego, demostrable. Tiene carácter de apuesta; pero es, al menos, razonable.”<sup>15</sup>

JULIO  
2015

Entre las razones más potentes que Caffarena aporta en defensa de su atestación es que el ser humano de forma espontánea se vive con sentido, idea que tiene implicaciones éticas importantes que más adelante expondremos.

Así, una vez puestas las cartas bocarriba, una vez desvelado el humus vivencial del pensamiento de Caffarena, podemos abordar con ciertas garantías los existenciales más relevantes que configuran su antropología.

<sup>13</sup> Ricœur, Paul, (1996), *Sí mismo como otro*, Mexico, Siglo XXI, pp. XI-XXVIII.

<sup>14</sup> Cf. Gómez Caffarena, José, (1988) *La entraña humanista del Cristianismo*, en Pamplona, Verbo Divino, pp. 15-33. En esta obra y en las páginas indicadas el autor incluye como prólogo un artículo suyo de 1982 editado en *Razón y fe*, núm. 206 con este revelador título: “Creer o no creer en el hombre: ¿no es esta la cuestión?”.

<sup>15</sup> *La entraña humanista...*, cit., pp. 17, 18.

Basándome fundamentalmente en las obras *Metafísica fundamental* y *El enigma y el misterio* divido la antropología en un primer apartado referido a la dimensión corporal del hombre, y un segundo vinculado a la temporalidad. En ambos apartados está muy presente la obra de Heidegger *Ser y tiempo*, principalmente porque Caffarena recupera del mentado libro la noción de “*existencial*”, concepto que redefinirá con la evocadora expresión: “*vivencia metafísica*”<sup>16</sup>. Este concepto vincula la fenomenología, atenta a la vivencia, con el método trascendental, al considerarse que las esenciales formas de ser del hombre van a apuntar hacia ciertas realidades metafísicas, entendidas como condiciones de posibilidad de nuestra realidad vital.

Respecto al primer apartado de la antropología –insisto–, dedicado al ámbito corporal, indicar que es menos complejo y extenso que el dedicado a lo temporal, pero tal vez más problemático ya que Caffarena inevitablemente tiene que abordar la relación entre “lo material” y lo que tradicionalmente se ha llamado “lo espiritual”. Según su planteamiento, por un lado encontramos a un sujeto que no es un ente descarnado, sino que está en relación con el mundo y es gracias al mundo. Pero a su vez tal sujeto no se puede reducir a mero dato espacio-temporal pues, siguiendo los planteamientos kantianos, que Caffarena asume en este punto, el sujeto trascendental, o real, es previo a sus determinaciones psicológicas, lo cual garantiza salvaguardar sus cualidades espirituales de libertad y autodeterminación<sup>17</sup>. Es interesante aquí destacar la solución planteada en su obra *El enigma y el misterio*. En ella intenta sintetizar libertad y cierto *pannaturalismo* de inspiración zubiriana rechazando cualquier “*sustancialización*” de lo espiritual. De este modo lo espiritual lo define como una actividad de lo corporal; es decir, no existe lo espiritual sino actividades espirituales, lo que le da pie a distanciarse de los dualismos poco plausibles para las ciencias positivas, y a su vez seguir defendiendo cierta noción de progreso espiritual o ético de la humanidad.

El segundo apartado, dedicado a la dimensión temporal del ser humano, es más complejo y extenso que el anterior debido a que, desde la perspectiva fenomenológica, si algo es el hombre, es conciencia del tiempo. Esta conciencia posibilita la pregunta por la realidad y su sentido, cuestión esta última que se hace radical y de consecuencias profundamente vitales al sabernos finitos. Con el fin de organizar y reflejar lo más relevante de este apartado de la

<sup>16</sup> Cf. *Metafísica fundamental*, cit., pp. 164, 165.

<sup>17</sup> Cf. Gómez Caffarena, José, (1983), *El teísmo moral de Kant*, en Madrid, Cristiandad, pp. 33-39.

antropología de Caffarena recojo su distinción entre la vivencia temporal fáctica del hombre y la proyectiva. En el punto dedicado a la dimensión fáctica trataremos ante todo la dimensión cognoscitiva del hombre y la admiración como vivencia. En el punto dedicado a la dimensión proyectiva abordaremos el deseo y el amor.

En la dimensión fáctica nuestro autor atiende a la relación primordial entre el sujeto y el mundo, lo que pone en juego el conocimiento y el sentimiento. Aunque el conocimiento lo entiende aquí como el encuentro con lo dado, con lo que no soy yo, con lo que viene impuesto y es previo al sujeto, sin embargo, también intervienen la intencionalidad y el deseo. Por ejemplo; el deseo de conocer o de decir verdad, el cual deja su marca en el lenguaje, concretamente en el término “ser”. Decir de algo “que es”, supone defender que se cree que es así, que es verdad, lo que pone de manifiesto una fundamental confianza y un deseo de poder decir algo sobre la realidad; es decir, desvela la profunda confianza del ser humano sobre su capacidad, vivencia esta fundamental e incluso “*fundamentante*”, ¿de qué? Pronto lo veremos.

Respecto al sentimiento centro la reflexión en la admiración, vivencia primordial que siente el ser humano en su encuentro con la realidad. En cierto modo, la admiración en Caffarena se opone a la heideggeriana “angustia”. El pensador madrileño considera que la “admiración” ante ese abismo que es la existencia, es una noción más abarcante que la de “angustia”. Lo enigmático nos despierta cierta extrañeza y una inevitable conciencia de finitud, lo que vitalmente nos aboca a preguntarnos por el sentido y su fundamento. Esta vivencia está en la base de las religiones y en la actividad filosófica. En terminología heideggeriana, la vivencia de la admiración nos lleva a no conformarnos con lo *óntico* y buscar el *ser*. Y si nos fijamos en lo humano, la admiración nos lleva a preguntarnos por lo personal, por lo incondicionado que hay en nosotros, de ahí que según Caffarena la antropología no ha de ser sorda a esta vivencia de asombro ante lo enigmático del hombre.

Una vez tratada la dimensión temporal fáctica, que nos ha revelado importantes formas de ser o existenciales del ser humano, echemos un vistazo a nuestra dimensión proyectiva. Como ya indicamos, son dos las vivencias metafísicas centrales en este punto: el deseo y el amor. Ambas configuran los pilares de la ética caffareniana, la cual se podría definir como la síntesis entre ambos existenciales.

Como ha quedado insinuado, el deseo constitutivo humano revela nuestra finitud e incompletud, y en lo que afecta a la voluntad, desear lleva asociada la esperanza en una posible satisfacción. Es decir, el hombre tiende hacia un bien aún no poseído. Presuponemos que el “bien” perseguido nos proporcionará una quietud y un cierto sentimiento de autorrealización, lo que implica que en el origen de tal esperanza encontramos la inquietud, el desasosiego o la incompletud. De este modo, el deseo de felicidad o de paz pone de relieve otra vivencia fundamental: *la inquietud radical*. Inquietud que invita a la acción. El ser humano no se conforma con su precaria situación y desea obtener una respuesta positiva a sus más profundas inquietudes, pero –siempre según la argumentación de Caffarena<sup>18</sup>– ningún ente concreto podrá aportarle respuesta plenamente satisfactoria, lo que implica que ningún discurso desde la razón instrumental o pragmática puede ofrecer solución alguna ante el misterio de la muerte o el mal, máximos límites a nuestro deseo radical. Y es aquí, ante el enigma del mal y la finitud, donde adquiere su verdadera dimensión la cuestión más arriba planteada sobre la confianza en el ser humano. Creer o no creer en el ser humano, apostar por el sentido o la absurdidad, va a determinar un proyecto ético u otro, de ahí la trascendencia que para Caffarena tiene la apuesta humanista frente a otras filosofías más pesimistas al respecto.

167

Ahora bien, si el deseo radical, si la “autocentricidad”, es esencial a la persona y esta necesariamente busca el bien para sí, ¿esto implica que no podemos dejar de ser egoístas?, ¿supone, pese al optimismo antropológico defendido, que el progreso ético tiene un límite estructural: nuestro constitutivo “egoísmo”? ¿Significa lo mismo “autocentricidad” y egoísmo? Si las respuestas fueran afirmativas, en principio, la benevolencia sería una exigencia inalcanzable para el hombre y, por tanto, asumir una ética del amor supondría, como pusieron de manifiesto tanto Nietzsche como Freud<sup>19</sup>, afrontar graves tensiones psicológicas y hondos sentimientos de culpabilidad y frustración.

JULIO  
2015

La clave será entender que la “autocentricidad” no se opone a la también esencial “comunitariedad” humana, sino que nuestro deseo constitutivo solo se realiza plenamente en la interrelación con el otro.

<sup>18</sup> *Metafísica fundamental*, cit., pp. 147-159.

<sup>19</sup> Cf. Nietzsche, Friedrich, (2006), *La genealogía de la moral*, en Madrid, Alianza. y Freud, Sigmund, (1985), *El malestar de la cultura*, Madrid, Alianza.

En definitiva, aunque la inquietud radical sea entendida como un existencial antropológico, este, no solo resulta insuficiente por sí solo para comprender lo humano, sino que necesariamente remite a un nuevo existencial: el amor. En el encuentro con el otro se nos revela una de las estructuras vitales más importantes, si no la más, en tanto que es lo que nos posibilita poner en marcha un proyecto ético. Lo enigmático es que esta estructura existencial que llama a la descentralización de nuestros intereses, surge como respuesta a lo más “autocéntrico” en nosotros: el deseo constitutivo de realización.

Junto con el del deseo radical, tal vez la vivencia del amor sea el existencial más relevante para entender la presente perspectiva antropológica. Su importancia radica en que es la experiencia eje en torno a la que gira toda la ética de Caffarena. Para afrontar el reto de analizar algo tan complejo como es el amor y no caer en meras idealizaciones, una táctica muy provechosa es negar el presupuesto desde el que parte nuestro autor. Lo que proponemos es confrontar los planteamientos de Caffarena con la tesis de Foucault<sup>20</sup> que consiste en defender que la relación interhumana más esencial, antes que el amor, es la del odio o poder, relación conflictiva que está en el origen mismo de toda institución social. Desde un punto de vista menos socio-político y más existencial, podemos hallar el contrapunto a la tesis de Caffarena en la antropología sartriana, la cual defiende la estructural frustrabilidad de las relaciones interhumanas. Así, teniendo presente las tesis de la imposibilidad del amor, podemos adentrarnos con mayor profundidad crítica en la fenomenología de Caffarena. Desgraciadamente no podemos desarrollar aquí todo este rico debate<sup>21</sup>. No obstante, paso a continuación a exponer resumidamente la propuesta agápica de Gómez Caffarena.

El amor como benevolencia es una vivencia metafísica que solo adquiere su máxima expresión en la madurez ética del individuo, fruto de un complejo proceso en el que la voluntad toma el protagonismo. Para defender esta idea Caffarena recurre a su teoría del fenómeno religioso, en la que defiende que la religión no solo es gemido o protesta ante el mal y el límite, sino una vivencia del amor interhumano desbordante, lo que refleja el esencial

---

<sup>20</sup> Cf. Foucault, Michael, (1984), *Las palabras y las cosas*, Mexico, Siglo XXI; (2009) *Nacimiento de la biopolítica*, en Madrid, Akal. Interesante atender como contrapunto al planteamiento caffareniano las reflexiones a partir del concepto de “biopoder” que realiza Vicente Serrano en (2011) *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Barcelona, Anagrama.

<sup>21</sup> Remito al lector al epígrafe de mi tesis titulado “El contrapunto: la posibilidad del odio como nota esencial”, pp. 272-285.

carácter agápico del ser humano. Valga la siguiente reflexión del pensador madrileño sobre la filosofía de la religión de Bergson para exponer su idea de una auténtica religiosidad:

“Esa creatividad se deja ver sobre todo en la vertiente moral de la religión. Ya hice notar que incluso la religiosidad arcaica fue, sobre todo en algunas de sus líneas, educadora moral de la humanidad. Pero la religiosidad que irrumpió con el tiempo-eje la superó en ello de modo muy relevante. Aportó, con algunos de sus “místicos”, admirables llamadas a una actuación ética solidaria, gozosa y generosa, desbordante de las fronteras establecidas. Me parece que es en este punto –más que en los otros que destaca Bergson, relativos a la consciencia de la muerte y de la indefensión– donde puede apreciarse la conveniencia de dicotomizar y hablar sin recelo de una originación irreductible (“segunda fuente”).”<sup>22</sup>

Por otro lado, desde una perspectiva existencial opuesta a la de Sartre, nuestro autor defiende que el amor se refiere siempre a una realidad personal, realidad que no se puede reducir a pura indeterminación o nada (como defiende el autor francés<sup>23</sup>), ya que también es autoposesión o voluntad. Se hace patente que tras este análisis suenan ecos personalistas<sup>24</sup> muy presentes en su artículo de 1966 “Del “yo trascendental” al nosotros del “Reino de los fines”” y que posteriormente desarrolla en su fundamental libro *El teísmo moral de Kant* de 1983. En estos textos el autor argumenta que al “yo trascendental” hay que entenderlo como una realidad personal cuyas dimensiones prácticas como teóricas apuntan hacia la comunidad. Visto así, a Caffarena le es relativamente sencillo vincular la “autocentralidad” con la “heterocentralidad” ya que, como él mismo escribió: “El “yo” trascendental se hace plenamente “yo” al resultar un “nosotros” constituyente de un “Reino de fines en sí”. Sólo como “nosotros” puede legislar.”<sup>25</sup> Lo que aquí se defiende es que solo como “nosotros”, solo en relación con los otros, el sujeto se puede hacer autónomo.

Evidentemente las dudas que nos asaltan son muchas. Aun admitiendo estas estructuras del sujeto que le animan a hacer suyo proyectos ajenos, nos podemos preguntar: ¿cómo dar cuenta de los diferentes “mundos de la vida”, o lo que es lo mismo, de las diferentes nociones de bien y felicidad?, ¿es superable el enclaustramiento cultural?, ¿cómo fundamentar una ética universalista agápica ante el que niegue la vivencia del amor benevolente?, ¿hasta qué punto se puede universalizar la antropología fenomenológica planteada?

<sup>22</sup> (2007) *El enigma y el misterio*, en Madrid, Trotta, p. 149.

<sup>23</sup> Cf. *El ser y la nada*, cit., pp. 58-75.

<sup>24</sup> Cf. Mounier, Emile, (1974), *El personalismo*, en Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires.

<sup>25</sup> Gómez Caffarena, José, (1966) “Del “yo trascendental” al nosotros del “reino de los fines””, núm. 21, Barcelona, *Convivium*, p. 196.

Estas cuestiones, entre otras, las abordamos en el siguiente y último apartado dedicado a la ética de Gómez Caffarena.

### 3. La ética caffareniana

Podemos distinguir tres fuentes de la ética, o mejor, una fuente: el cristianismo, y dos afluentes interpretativos: la ética formal de Kant y la moral abierta de Bergson. Es interesante esta imagen de las tres fuentes pues expresa los diferentes elementos en los que se apoya la filosofía práctica caffareniana: el amor (cristianismo), la autonomía (Kant) y lo místico (Bergson). Analicemos brevemente cada uno de estos tres elementos.

Acorde con su concepción antropológica, Caffarena propone una interpretación formal de la ética cristiana, dando especial relevancia a la autonomía del creyente y su exigencia universal. Para fundamentar esta perspectiva interpretará esta tradición religiosa desde el marco de las religiones del tiempo axial descrito por K. Jaspers<sup>26</sup>, las cuales se centran en la necesidad personal de salvación y no tanto en el ritualismo y la cohesión social.

En esencia, a la conclusión que llega Caffarena es que el mensaje moral heredado por el cristianismo se apoya en dos pilares: la *generosidad* y la *sinceridad*. Generosidad, ya que la acción ha de ser donadora de bien y no solo evasora de mal. Sinceridad, porque con la acción solo no basta, es menester que le acompañe una intención cuyo término más adecuado sería el de “*benevolencia*” o “*amor*”. La generosidad llama a la “heterocentricidad”, la sinceridad pone en juego a la autonomía. Esto implica que Caffarena verá en la ética formal de Kant un elemento interpretativo valioso y respetuoso con el espíritu del mensaje originario cristiano. De ahí que gran parte de su esfuerzo intelectual consista en vincular cristianismo e ilustración<sup>27</sup>. Insisto en el objetivo de la reflexión ética planteada: la intención es acercar lo máximo posible ambas fuentes con el fin de hacerlas compatibles entre sí; o lo que es lo mismo, hacer compatibles ilustración y fe, deber y esperanza, respeto y utopía. Esto supone acercar la moral cristiana al formalismo ético y viceversa, interpretar la moral kantiana de forma más “eudemonista” de lo que tradicionalmente se ha hecho. Sin embargo, Caffarena se

<sup>26</sup> Cf. Jaspers. Karl, (1985) *Origen y meta de la historia*, en Madrid, Alianza. Dentro de la obra de Caffarena destacar: *El enigma y el misterio*, cit., pp. 89-95.

<sup>27</sup> Cf. VV.AA., (1995) *Cristianismo e ilustración*, en Madrid, UPCO.

enfrenta con un problema que Kant no resuelve: el de la fundamentación. De ahí la necesidad de recurrir a la tercera fuente: Bergson.

De Bergson<sup>28</sup> recupera la importancia que este autor da a la vivencia, lo místico o “experiencial”, lo cual resulta coherente con el método fenomenológico adoptado. Según Caffarena lo que nos llama a seguir el mandato del amor universal no es tanto una reflexión racional, ni si quiera un interés práctico, sino algo antropológicamente más profundo, una tendencia que se despierta ante el ejemplo vital del místico. Al oír al místico algo resuena en nosotros<sup>29</sup>, llegará a decir nuestro autor tomándole prestadas las palabras a Bergson. Desde esta perspectiva, la fundamentación de la ética se encuadra en la vivencia del amor que todo ser humano, según la antropología presentada, tiene o puede llegar a tener. En resumen: la vivencia es lo fundante.

Sin embargo, no deja de ser harto problemático intentar fundamentar una ética con vocación universalista en algo tan íntimo y escurridizo como las vivencias. Consciente de esto Caffarena recurre a una segunda forma de fundamentación. Junto al asumido hecho de la capacidad agápica del ser humano, la vocación universalista del proyecto ético de Caffarena se sostiene en otro presupuesto más objetivo: la posibilidad de la comunicación interhumana, la posibilidad de encontrar espacios comunes de realización.

171

JULIO  
2015

En definitiva, para entender adecuadamente la cuestión de la fundamentación ética en Caffarena es imprescindible distinguir en sus planteamientos dos niveles:

- a) El primero, más fácil de asumir universalmente, se sitúa en la pragmalingüística y hace referencia a la posibilidad de diálogo y encuentro interhumano. Este nivel se basa en el deseo de búsqueda de un bien común por medio del acuerdo y en unas estructuras lingüísticas dialógicas comunes que posibilitan la mutua comprensión. Es

<sup>28</sup> Bergson, Henri, (1996) *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos. En la obra de Caffarena: *El enigma y el misterio*, cit., pp. 145-152 y en (1991) *Qué aporta el cristianismo a la ética*, en Madrid, Fundación Santa María, pp. 57-65.

<sup>29</sup> Cf. Gómez Caffarena, José, (1999) “El cristianismo y la filosofía moral cristiana” en *Historia de la ética*, en Barcelona, Crítica, p. 322.

en este grado de fundamentación donde se establece un fuerte vínculo entre el proyecto ético de Caffarena y la ética dialógica de Apel y Habermas<sup>30</sup>.

b) El segundo nivel de fundamentación es más existencial y remite a la hermenéutica. La segunda dimensión de reflexión pretende dar respuesta a la pregunta por el origen y el sentido de esta extraña tendencia hacia el descentramiento, hacia el bien común, que en el primer nivel se asume como algo dado. Al respecto Caffarena se adentra en el ámbito de las narraciones donadoras de sentido, en la tradición, donde entran en juego planteamientos metafísicos que, por no ser obvios ni contrastables, no van más allá de lo que puede ser plausible para los oídos contemporáneos.

Desde este segundo nivel de fundamentación es donde nuestro autor plantea la plausibilidad de la existencia de Dios. Su argumentación tiene una doble vía: Dios como *Fundamento* de la acción moral; y Dios como *Fin* del proyecto ético<sup>31</sup>. Evidentemente este grado de fundamentación queda en el plano más íntimo y personal por su imposibilidad para ser universalizado y, sobre todo, por no ser condición necesaria para la defensa del proyecto ético planteado. Por el contrario, la fundamentación antropológica basada en la posibilidad en el diálogo y en la comprensión interhumana sí que tiene vocación universal. Podríamos decir que el primer nivel fundamenta una ética mínima, y el segundo una ética máxima. Ambas éticas son necesarias aunque cada una tiene su propio nivel de discurso, esto es, su propia fuerza fundadora. El segundo nivel simplemente ambiciona ser plausible, pero no por ello ha de ser irracional e irrefutable. Ahora bien, el reto de este planteamiento radica en articular la universalidad del primer nivel de fundamentación con una ética de la felicidad o narrativa, ámbito del segundo nivel de fundamentación, siempre vinculada a una tradición particular. Este es un asunto de capital importancia pues puede evitar posibles derivas ideológicas de los proyectos éticos universalistas. De hecho, estos dos niveles de fundamentación que podemos distinguir en la ética reflejan el interés de Caffarena por vincular el mundo de las convicciones con el universalismo de las éticas formales. Con este

<sup>30</sup> Cf. Apel, Karl Otto y Dussel, Enrique, (2004) *Ética del discurso y ética de la liberación*, en Madrid, Trotta; Habermas, Jürgen, (1992) *Teoría de la acción comunicativa II*, en Madrid, Taurus. Respecto a la relación entre Caffarena y la ética dialógica ver el capítulo titulado “Reflexión crítica final sobre la ética propuesta por Caffarena” en: *De la admiración y el horror...*, cit., pp. 394-403.

<sup>31</sup> Cf. *El enigma y el misterio*, cit., p. 486.

fin nuestro autor pone en práctica una hermenéutica crítica<sup>32</sup> que busca purificar la narración heredada de sus prescindibles particularismos socio-históricos para que, así, el relato pueda entrar, guiado por una razón utópica y crítica a partes iguales, en el debate global sobre lo que significa vivir de una forma plenamente humana.

El esperanzado proyecto descrito siempre se topa con la problemática del mal, tanto físico como moral. Al respecto Caffarena niega cualquier ontologización de este y defiende –como no podría ser de otro modo según su atestación– una inclinación al bien por parte del hombre. Afirmación que se sostiene en cierta fe filosófica y, sobre todo, en el compromiso ético que propugna. Para él, en tanto que los hechos no demuestren aplastantemente que el hombre es perverso y si, por el contrario, cabe una interpretación positiva de la historia y del ser humano como ser capaz de amar, entonces no solo se puede, sino que se debe tomar una posición *militantemente optimista*, única forma de sostener la esperanza en la humanidad<sup>33</sup>.

En resumen y concluyendo ya nuestro recorrido, podemos afirmar por lo expuesto que la filosofía del autor madrileño se encuentra a medio camino entre el pesimismo radical y el optimismo ingenuo. No defiende ni el catastrofismo ni una ingenua negación del mal, sino que: por un lado, -como hemos visto en el análisis de su antropología fenomenológica- asume la inexorable “*autocentricidad*” del hombre, que en su extremo egoísta puede ser y ha sido fuente de grandes horrores; por otro lado, valora su capacidad de rebelarse contra esos horrores y de alinearse con la exigencia “*heterocéntrica*” de la conciencia moral. En el fondo, la esperanza planteada por esta filosofía se sostiene en la fe en una acción transformadora de la realidad que nos acerque hacia ese ideal en el que toda persona es considerada como un fin en sí mismo<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Cf., *El enigma y el misterio, cit.*, sobre todo la tercera parte titulada: “Sobre la plausibilidad filosófica de la fe en Dios”, p. 381.

<sup>33</sup> Cf. Gómez Caffarena, José, (1997) “Religión y ética”, núm. 15, en Madrid, *Isegoría*, nº 15, Madrid, p. 241.

<sup>34</sup> La reflexión sobre la “utopía” centra una parte importante de la filosofía moral y política de Caffarena ya que el concepto ha adquirido connotaciones peyorativas, y no sin razón (sobre el porqué, imprescindible el clásico de Popper, Karl Raimund, (2010) *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, especialmente el capítulo noveno titulado “Esteticismo, perfeccionismo, utopismo”). Sin embargo, la “utopía” ha de jugar un papel importante en una filosofía que da tanta importancia al deseo constitutivo humano y la posibilidad de su realización, de ahí la necesidad de reflexionar sobre tal categoría para evitar su deriva totalitaria. Tal reflexión principalmente la realiza, como ya indicamos, a partir de la filosofía de Bloch. Textos de Caffarena sobre este asunto cabría destacar: *La entraña humanista del cristianismo, cit.*, pp. 203-263; (1971) “La esperanza como principio”, núm. 108, en Madrid, *Revista Pensamiento*, pp. 386-391; (1978) “Respeto y utopía. ¿”Dos fuentes” de la moral kantiana?”, núm. 34, en Madrid, *Pensamiento*, pp. 259-276; (1987) (Presentación) *Teología política y responsabilidad por la paz*, en Madrid, Instituto fe y secularidad/Instituto Alemán de cultura, pp. 9-15; (1986)

No pocos son los interrogantes que este proyecto humanista plantea. Sintetizando mucho, podemos destacar principalmente dos: el primero es la posibilidad de configurar una antropología que dé cuenta de lo dicho por las ciencias positivas y, a la vez, no olvide el espíritu humanista exigido por una ética basada en la dignidad humana; el segundo reto lo plantea la vocación universalista del proyecto pues, aunque reivindique fuertemente las posibilidades del diálogo, ¿hasta qué punto discursos de origen culturales tan distantes como los contruidos desde concepciones circulares del tiempo (Oriente) y los contruidos desde concepciones temporales lineales (Occidente) pueden llegar a ser conmensurables entre sí? Las cuestiones aquí destacadas, entre otras muchas, de nuevo las podemos entender como invitaciones que la obra de Caffarena nos ofrece para seguir reflexionando.

Quisiera concluir con lo que el presente artículo pretende aportar. El principal objetivo es reflejar el sincero trabajo intelectual del filósofo español José Gómez Caffarena en relación a la cuestión de la fundamentación ética, lo cual nos ha introducido en la vindicación de una razón crítica que, aunque situada, limitada si queremos, pueda afrontar temas prácticos como la pregunta por los fines y el sentido de nuestras acciones. Espero que este texto haya recogido mínimamente una forma esperanzada de hacer filosofía y despierte la curiosidad por la hermenéutica realizada por uno de los grandes pensadores españoles, cuya obra tuvo como objetivo luchar contra el fanatismo, el dogmatismo y la vacuidad del escepticismo. Estas razones enfocaron sus esfuerzos en la búsqueda de un discurso plausible y por ende abierto, que entre sus mayores virtudes estuviera la de posibilitar y fomentar el diálogo. Su filosofía nos anima a buscar la coherencia vital y a asumir una actitud moralmente madura frente a la sobreabundancia de perplejidades (horrores) que continuamente nos desbordan. Pero, ¿en qué puede consistir tal coherencia vital y madurez moral? Caffarena en esto era rotundo: para él ante la ambigüedad de la realidad solo nos cabe la perplejidad, perplejidad que cada uno resuelve personalmente como puede. Lo único claro es que debemos trabajar por una humanidad mejor<sup>35</sup>.

---

(Presentación), *Utopía, hoy*, en Madrid, Instituto fe y secularidad/Instituto Alemán, pp. 5-8; (1979) (Prólogo) *En favor de Bloch*, en Madrid, Taurus, pp. 7-10.

<sup>35</sup> Cf. "Religión y ética", *cit.*, p. 268.

La actualidad de tal modo de filosofar es indiscutible. Los retos ecológicos<sup>36</sup>, económicos y sociales, todos ellos globales, que el siglo XXI nos lanza dan renovado valor a la propuesta aquí planteada: una lectura centrada en la filosofía práctica de la obra de José Gómez Caffarena. Propuesta fundamentada en las posibilidades de la razón práctica con una vocación profundamente universalista y asentada en un humanismo tolerante, abierto al diálogo y aferrada a la esperanza de encontrar formas cada vez más justas y felices de vida.

---

<sup>36</sup> El protagonismo que ha adquirido las disciplinas bioéticas han puesto de manifiesto la necesidad actual de reflexionar sobre la forma de llegar a acuerdos globales que tengan en cuenta, no solo los intereses particulares, sino las consecuencias de las acciones que de ellos se deriven puedan tener para el conjunto de la humanidad y las generaciones futuras. Cf. Jonas, Hans, (2004), *Principio responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, en Barcelona, Herder; Gracia, Diego, (2008) *Fundamentos de bioética*, en Madrid, Tricastela; (2004) *Como arqueros al blanco*, en Madrid, Tricastela; (Domingo Moratalla, Tomás y Feito Grande, Lydia, (2014) *Bioética Narrativa*, en Madrid, Escolar y Mayo. Interesante también en relación al ecologismo y el humanismo: Domingo Moratalla, Tomás, (2007) “La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica.” Núm. 39, Sevilla, *Thémata. Revista de filosofía*, pp. 375-380.

## Referencias bibliográficas

- Almazán, Gabriel, (2014) *De la admiración y el horror, a la acción y la esperanza. Antropología y ética de José Gómez Caffarena*, en Madrid, E-prints.UCM. <http://eprints.ucm.es/27505/2/T35525.pdf>
- Apel, Karl Otto y Dussel, Enrique, (2004) *Ética del discurso y ética de la liberación*, en Madrid, Trotta.
- Bergson, Henri, (1996) *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos.
- Cortina, Adela, (1981) *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, en Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- (1986) *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*, en Madrid, Tecnos.
- (1990) *Ética sin moral*, en Madrid, Tecnos.
- (1995) *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K. O. Apel*, en Salamanca, Sígueme.
- Domingo Moratalla, Tomás y Feito Grande, Lydia, (2014) *Bioética Narrativa*, en Madrid, Escolar y Mayo.
- Domingo Moratalla, Tomás, (2007) “La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica.” Núm. 39, Sevilla, *Thémata. Revista de filosofía*, pp. 375-380.
- Egido, José, (1999) *Fe e Ilustración: el proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, en Madrid, UPCO.
- (2013), “José Gómez Caffarena: Dulcificación antropocéntrica y fluicificación agápica de la metafísica”, núm. 1381, en Madrid, *Razón y fe*, pp. 349-371.
- Foucault, Michael, (1984), *Las palabras y las cosas*, Mexico, Siglo XXI.
- (2009) *Nacimiento de la biopolítica*, en Madrid, Akal.
- Freud, Sigmund, (1985) *El malestar de la cultura*, Madrid, Alianza.
- Gómez Caffarena, José, (1983) *El teísmo moral de Kant*, en Madrid, Cristiandad.
- (1966) “Del “yo trascendental” al nosotros del “reino de los fines””, núm. 21, Barcelona, *Convivium*, p. 183-198.
- (1970) *Metafísica trascendental*, en Madrid, *Revista de Occidente*. (2007) *El enigma y el misterio: una filosofía de la religión*, en Madrid, Trotta.
- (1971) “La esperanza como principio”, núm. 108, en Madrid, *Revista Pensamiento*, pp. 386-391.

- (1978) “Respeto y utopía. ¿”Dos fuentes” de la moral kantiana?”, núm. 34, en Madrid, *Pensamiento*, pp. 259-276.
- (1979) *En favor de Bloch*, en Madrid, Taurus, pp. 7-10.
- (1979) *Lenguaje, símbolo y verdad*, Madrid, CSIC.
- (1982) “Crear o no creer en el hombre: ¿no es esta la cuestión?”, núm. 206, en Madrid, *Razón y fe*, pp. 269-281.
- (1983) *El teísmo moral de Kant*, en Madrid, Cristiandad.
- (1983) *Metafísica fundamental*, en Madrid, Cristiandad.
- (1986) *Utopía, hoy*, en Madrid, Instituto fe y secularidad/Instituto Alemán, pp. 5-8.
- (1987) *Teología política y responsabilidad por la paz*, en Madrid, Instituto fe y secularidad/Instituto Alemán de cultura, pp. 9-15.
- (1988) *La entraña humanista del cristianismo*, en Estella, Verbo Divino.
- (1988) *La entraña humanista del Cristianismo*, en Pamplona, Verbo Divino. En esta obra y en las páginas
- (1989) “Sobre el método de la Antropología filosófica”, núm. 64, Madrid, *Estudios Eclesiásticos*, pp. 173-193.
- (1990) “Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual”, núm. 1, en Madrid, *Isegoría*, p. 104-130.
- (1991) *Qué aporta el cristianismo a la ética*, en Madrid, Fundación Santa María.
- (1992) *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una Filosofía de la Religión, I*, (coords.: Gómez Caffarena J., Mardones, J. M.), en Barcelona, Anthropos.
- (1996) “La religión como universo simbólico”, núm. 85, Madrid, *Revista de filosofía*, pp. 62-87.
- (1997) “Religión y ética”, núm. 15, en Madrid, *Isegoría*, nº 15, Madrid, p. 227-269.
- (1999) “El cristianismo y la filosofía moral cristiana” en *Historia de la ética*, (ed. Camps, Victoria), Barcelona, Crítica.
- (2007) *El enigma y el misterio*, en Madrid, Trotta.
- Gracia, Diego, (2008) *Fundamentos de bioética*, en Madrid, Tricastela.
- (2004) *Como arqueros al blanco*, en Madrid, Tricastela.
- Habermas, Jürgen, (1992) *Teoría de la acción comunicativa II*, en Madrid, Taurus.
- Jonas, Hans, (2004), *Principio responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, en Barcelona, Herder

- Jaspers, Karl, (1985) *Origen y meta de la historia*, en Madrid, Alianza.
- Mounier, Emile, (1974) *El personalismo*, en Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires.
- Nietzsche, Friedrich, (2006) *La genealogía de la moral*, en Madrid, Alianza.
- Popper, Karl Raimund, (2010) *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós.
- Ricœur, Paul, (2003) *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, F.C.E.
- (1978) *El lenguaje de la fe*, Buenos Aires, Megápolis.
- (1996) *Sí mismo como otro*, Mexico, Siglo XXI.
- (2001) *La metáfora viva*, Madrid, Trotta.
- Sartre, Jean Paul, (2005) *La náusea*, México, Época.
- (1981) *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada.
- Serrano, Vicente, (2011) *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, en Barcelona, Anagrama.
- VV.AA., (1995) *Cristianismo e ilustración*, en Madrid, UPCO.