

## Realismo fenomenológico y Metafísica

ROGELIO ROVIRA  
(Universidad Complutense)

El reciente libro que el pensador austriaco Josef Seifert ha publicado en lengua italiana<sup>1</sup>, a instancias del «Centro di Ricerche di Metafisica» de la Universidad Católica del Sacro Cuore, marca un hito, no sólo en la producción intelectual de su autor, ya muy abundante pese a su juventud, sino también en el desarrollo de la corriente filosófica en la que se inscribe la obra. En *Ser y Persona*, en efecto, Seifert recoge parcialmente algunos trabajos anteriores ya publicados y los junta a investigaciones hasta ahora inéditas, presentando a todos ellos como tramos sucesivos de un mismo camino: el que ha de conducir a una fundamentación fenomenológica de una Metafísica clásica y personalista. Con ello, el realismo fenomenológico, escuela filosófica de la que Seifert es sin duda su cultivador más destacado hoy en día, se extiende decididamente hasta lo que acaso ha sido siempre su intención primordial: la elaboración de una ciencia del ser.

La estructura de *Ser y Persona* es muy sencilla. Comienza con una exposición de los fundamentos metodológicos y gnoseológicos que han de servir de «prolegómenos a una Metafísica que pueda considerarse como ciencia». A esta explicación le siguen diversas investigaciones metafísicas, ordenadas según tres sentidos capitales de esta ciencia: Metafísica como ciencia del ser en cuanto ser, Metafísica como ciencia del ser en sentido propio y Metafísica como ciencia del fundamento primero y del ser en sentido supremo. Un recorrido por el hilo argumental de esta extensa obra mostrará a las claras la envergadura del proyecto filosófico de Josef Seifert, así como su originalidad y, a la vez, su instalación en la tradición ontológica clásica.

### Fenomenología como noumenología

En los referidos prolegómenos, Seifert retoma algunos de los análisis expuestos en un libro suyo anterior, publicado en inglés<sup>2</sup>. En ellos lleva a cabo fundamentalmente una doble tarea: la reconsideración del principio clásico de la fenomenología: «¡a las cosas mismas!», y la defensa de la fenomenología como noumenología, esto es, como ciencia de las cosas en sí mismas.

Como es sabido, la crítica radical del psicologismo y de toda clase de relativismo

---

1. Josef Seifert, *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Saggio introduttivo e traduzione di Rocco Buttiglione. Milano, Vita e Pensiero, 1989, 621 pp.

2. Josef Seifert, *Back to «Things in Themselves». A Phenomenological Foundation for Classical Realism*. New York and London, Routledge and Kegan Paul, 1987.

que se expone en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, atrajo, en los primeros años del siglo, a un número considerable de estudiantes a la ciudad de Gotinga, de cuya Universidad era profesor en aquel momento el fundador de la fenomenología. Muchos de estos estudiantes, sin embargo, se sintieron luego profundamente decepcionados del giro que, a su entender, tomó el pensamiento del maestro hacia el idealismo de cuño trascendental y, oponiéndose a esta posición, quisieron entender resueltamente el lema fenomenológico de «¡a las cosas mismas!» como la divisa propia del realismo. Adolf Reinach, cabeza principal del círculo de fenomenólogos realistas de Gotinga, expuso modélicamente el propósito intelectual que guiaba a esos jóvenes investigadores: «En la fenomenología, cuando queremos romper con las teorías y las construcciones, cuando nos esforzamos por volver a las cosas mismas, a la pura y no oculta intuición de las esencias, no se concibe por ello la intuición como una inspiración e iluminación repentinas. (...) Se requieren grandes y peculiares esfuerzos para, desde la lejanía en que por sí estamos de los objetos, obtener una aprehensión clara y distinta de ellos: precisamente en virtud de esto hablamos de método fenomenológico. Se da aquí un acercamiento cada vez mayor, y en este camino se dan también todas las posibilidades de engaño que todo conocer lleva consigo. También las intuiciones de las esencias han de lograrse a base de esfuerzo: y este trabajo responde a la imagen que describe Platón en el *Fedro* de las almas que han de *ascender* con sus carros al cielo para contemplar las Ideas»<sup>3</sup>.

Josef Seifert, que cita estas palabras de Reinach, desarrolla paso a paso el significado y las exigencias de este «programa de la fenomenología» que ve expresado en ellas, y aun va más allá de esta aspiración al no limitar el alcance del método fenomenológico a la exploración de las esencias: también la existencia es objeto de investigación del fenomenólogo. Y, fiel al realismo de la mayoría de los primeros discípulos de Husserl, Seifert se opone asimismo a que la pretensión de volver a las cosas mismas se consiga mediante la fenomenología trascendental. De ahí la crítica a que somete la tesis husserliana según la cual la *epoché* es un principio universal y necesario de la filosofía fenomenológica. Con algunas reservas —enseña—, cabe admitir la *epoché* en el sentido de una reducción eidética, pues es innegable que el método consistente en prescindir de la existencia real en el contexto del análisis de las esencias, fue ampliamente aceptado y utilizado por los fenomenólogos realistas. Pero es totalmente rechazable, sostiene Seifert, la *epoché* entendida como reducción fenomenológica y como reducción trascendental. Para el pensador austriaco, en efecto, los mencionados principios metodológicos, que fácilmente pasan a ser tesis metafísicas y epistemológicas definitivas, además de no estar justificados críticamente por Husserl, no permiten en modo alguno un acceso a las cosas mismas: con ellos es imposible un conocimiento de la existencia y del *esse* reales, y aun de las esencias y su necesidad objetiva autónoma.

Pero, ¿cuáles son las cosas mismas, entendidas como «cosas en sí mismas», a las que ha de dirigir su mirada el fenomenólogo? ¿Es, en verdad, posible el conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas?

Seifert rechaza, por de pronto, varios significados de la expresión «cosa en sí» que o bien son contradictorios o bien excluyen, por principio, todo conocimiento humano. Pero, en oposición directa a Kant y a Husserl, señala que dicha expresión se puede tomar también en ciertos sentidos que hacen posible conocer cómo son realmente

3. Adolf Reinach. *Über Phänomenologie* (1914), in: *A. R., Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. Schuhmann und B. Smith. München-Hamden-Wien. Philosophia Verlag, 1989, vol. I. p. 550. (Traducción española por Rogelio Rovira: *Introducción a la Fenomenología*. Madrid. Ediciones Encuentro, 1986).

las cosas. Tal ocurre, por ejemplo, cuando se entiende la cosa en sí como el ser verdadero de la cosa en tanto que opuesto a un objeto de engaño y error, o cuando se la interpreta en el sentido del ser no-constituido como mero objeto de los actos intencionales, o cuando se considera la esencia auténtica de una cosa frente a sus aspectos meramente superficiales.

La cognoscibilidad de las cosas en sí mismas la prueba Seifert principalmente por el hecho mismo de su conocimiento. El análisis del *cogito* muestra, ante todo, que el hombre puede obtener un conocimiento indudable de la realidad. Seifert, en efecto, siguiendo a su maestro Dietrich von Hildebrand, interpreta la exploración agustiniana del *cogito* como la afirmación de un auténtico conocimiento del ser real: *cogito, ergo sum; ergo esse est*<sup>4</sup>. Además de ello, el examen de la duda escéptica revela que el mismo dudar supone el conocimiento de ciertas verdades que están implicadas en dicho acto. Estas verdades se presentan, a tenor del lúcido análisis del pensador austriaco, con las siguientes características: poseen una necesidad esencial que se opone, no sólo a la contingencia, sino a la necesidad formal, a la necesidad de la naturaleza y a la necesidad psicológica o aun subjetiva en sentido trascendental; son también universales, pues no admiten excepción alguna; se hallan, por así decir, fuera del tiempo; son indestructibles e inmutables; y, respecto de su conocimiento, gozan de una inteligibilidad incomparable que revela su carácter ininventable, no existe criterio alguno fuera de ellas mismas a cuya luz pueda juzgarse nuestro conocimiento de ellas (la característica de la *injudicabilitas* señalada por Agustín y Buenaventura) y producen, en fin, una certeza apodíctica.

Pero Seifert no se conforma con registrar el hecho del conocimiento indudable de las cosas en sí mismas. Quiere también asegurar la realidad del conocimiento de seres no-constituídos —es decir, independientes de toda constitución por parte del sujeto— frente a las pretensiones del «idealismo trascendental». Para ello opone a esta posición filosófica varios argumentos. Acaso el principal de ellos sea el que enseña que todo ente constituido tiene como presupuesto óntico necesario un ente no-constituido. La constitución de un ente supone, en efecto, la actividad no-constituída de constitución y el sujeto no-constituido de constitución. Esta tesis representa el supuesto «metafísico» del idealismo trascendental, que lo conduce forzosamente a una contradicción interna. En definitiva, Seifert pretende volver contra la postrera posición de Husserl las mismas razones que este filósofo dirigió antes contra el psicologismo y el relativismo: «Lo que es verdadero» —escribió Husserl en las *Investigaciones Lógicas*— «es absolutamente verdadero, es verdadero «en sí». La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan. (...) La relatividad de la verdad significa que lo que llamamos una verdad es algo dependiente de la constitución de la especie *homo* y de las leyes que la rigen. (...) La relatividad de la verdad trae consigo la relatividad de la existencia del universo. (...) Esto parecerá muy exacto a muchos; pero plantea graves dificultades, si consideramos el hecho de que también el yo y sus contenidos de conciencia pertenecen al universo. Decir: «yo soy» y «yo tengo esta o aquella vivencia», sería también eventualmente falso; sería falso en el caso de que estuviésemos constituídos de tal suerte que hubiésemos de negar estas proposiciones por virtud de nuestra constitución específica. (...) El núcleo esencial de esta objeción consiste en que el relativismo se halla en evidente pugna con la evidencia de la existencia inmediatamente intuitiva»<sup>5</sup>.

4. Al estudio del conocimiento de la «cosa en sí» en el *cogito* dedicó ya Seifert parte de su primer libro: *Erkenntnis objektiver Wahrheit*. Salzburg-München, Universitätsverlag Anton Pustet, 1976, 2. verb. u. erw. Aufl., pp. 161-232.

5. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Max Niemeyer, 1900-1901, «Prolegome-

### Metafísica como ciencia del ser en cuanto ser

Establecida así la realidad de la fenomenología como noumenología, y asegurada frente a sus detractores, Seifert emprende propiamente la investigación de las cosas mismas de que trata la Metafísica. Como ha quedado dicho, estudia, en primer lugar, las cuestiones fundamentales de la Metafísica entendida como ciencia del «ser en cuanto ser», o sea, como ciencia de los principios y rasgos más universales del ser que constituyen, por así decir, un vínculo de unidad entre todas las cosas. Las mencionadas cuestiones son: los primeros principios del ser, las propiedades trascendentales del ser y la predicación del ser.

En la consideración de los primeros principios del ser, Seifert resume los resultados de las averiguaciones que sobre este punto se consignan en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl y en la *Lógica* de Pfänder. Fue, sin duda, mérito de Aristóteles el haber probado, en el libro IV de la Metafísica, que todo juicio, distinción y acción práctica supone necesariamente la validez del principio de contradicción. Sin embargo, a juicio de Seifert, los análisis aristotélicos dejan en sombras ciertas cuestiones que las indagaciones de Husserl y de Pfänder han iluminado decisivamente. Estos autores, en efecto, han mostrado sobre todo el carácter esencialmente necesario de los primeros principios ontológicos formales, particularmente, del principio de contradicción. Para ello, han distinguido los principios lógicos y ontológicos de toda ley psicológica y aun de todas las condiciones de posibilidad trascendentales (en sentido subjetivo) del pensar. Y han puesto de relieve asimismo que la necesidad esencial que se halla en la base de los primeros principios del ser, es radicalmente diversa de la necesidad que enuncian las proposiciones analíticas.

El estudio de las propiedades trascendentales del ser revela, por su parte, la esencial apertura del ser como tal al ser absoluto. Ello se debe a que, en su indagación, Seifert no sigue la habitual caracterización de los trascendentales propia de la mayoría de los pensadores medievales, sino que se inclina decididamente por el planteamiento de Duns Escoto. Como es sabido, por lo común se define a los trascendentales como aquellas propiedades que se encuentran absolutamente en todo ente. Duns Escoto, sin embargo, concibe a los trascendentales, de un modo más amplio, como toda propiedad que no está de suyo limitada a una determinada esfera del ser. Trascendental es, pues, todo lo que conviene al ente en tanto que neutral o indiferente a lo finito y a lo infinito. Desde esta perspectiva, el núcleo de todos los trascendentales lo constituyen las llamadas «perfecciones puras», esto es, las propiedades cuya posesión es absolutamente mejor que su no posesión. Seifert, siguiendo los análisis de Duns Escoto —y corrigiéndolos en algunos puntos— expone esta clásica teoría de las perfecciones puras, que hunde sus raíces en las meditaciones contenidas en el capítulo XV del *Monologion* de Anselmo de Canterbury.

No olvida tampoco Seifert, sin embargo, el examen de algunos trascendentales básicos. Su estudio del trascendental «ente» —continuación del realizado por Edith Stein en su libro *Ser Finito y Ser Eterno*— resume los logros más destacados de un amplio trabajo anterior<sup>6</sup>. Se trata de una consideración del ente como *esencia*, interpretada fundamentalmente como el «contenido quiditativo» de la entidad real, y del ente como *existencia*, descrita sobre todo como el «acto de ser». El examen de la cuestión

na zur reinen Logik», vol. I, cap. VII, párrafo 36, pp. 117-121. (Traducción española por Manuel García Morente y José Gaos: *Investigaciones Lógicas*. Madrid, Revista de Occidente, 1929).

6. Josef Seifert, *Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of «Phenomenological Realism» and a Critical Investigation of Existential Thomism*, in: «Aletheia» 1.1 (1977), pp. 17-157; 1.2 (1977), pp. 371-459.

de la primacía de la existencia o de la esencia le da ocasión a Seifert de criticar la posición del llamado tomismo existencial, que identifica la esencia con la limitación. Por su parte, la breve exploración del trascendental «bueno» consiste en una crítica de la concepción tomista del *bonum* como el *ens qua appetibile* y en la indicación de la necesidad de reformar la Metafísica de lo bueno apoyándose en la fenomenología del valor, entendido éste en el sentido en que lo concibe Hildebrand, o sea, como la dignidad o preciosidad intrínseca de un ente.

La referida investigación de los trascendentales arroja este resultado: ni el ser ni las perfecciones puras se predicán de todos los entes en el mismo sentido; a Dios, en efecto, se atribuyen los trascendentales de modo infinito, mientras que del resto de los entes se predicán de modo limitado. ¿Quiere esto decir —se pregunta Seifert— que no hay un concepto de ente que pueda ser atribuido de modo unívoco a todos los entes?

La tradición filosófica conoce dos respuestas principales a esta cuestión, que, en principio, son opuestas. Una es la debida a Tomás de Aquino: la unidad del ser en cuanto ser no implica que se pueda predicar el ser unívocamente de todo ente. Los entes poseen el carácter de ser sólo de modo análogo: el mundo no es en el mismo sentido en que Dios es. La otra respuesta es la ofrecida por Duns Escoto: todos los entes se denominan, en verdad, según el ente primero; pero, a pesar de esto, puede abstraerse de todos ellos un único concepto común, que se expresa por la palabra «ente».

Seifert no ve en estas célebres posiciones una radical incompatibilidad. Pero, para entender su mutuo carácter complementario, considera necesarias ciertas distinciones. Separa, por una parte, la analogía metafísica, que es una semejanza entre entes que pertenecen a diversos órdenes del ser —una semejanza, pues, en la desemejanza—, de la analogía lógica, que se refiere a la relación objetiva entre significados lógicos. Y distingue también, por otra parte, entre lo que Duns Escoto llama *notiones propriae*, o sea, conceptos determinados por su contenido, y lo que denomina «conceptos abstractivos», que son aquellos que prescinden sobre todo del modo, finito e infinito, del ser al que se aplican.

A la luz de estas distinciones, es menester, según Seifert, aceptar la tesis de Aquinate, porque en ella se expresa la verdad de que entre el ser finito y el ser infinito sólo puede existir una analogía metafísica, que excluye tanto la univocidad óptica, esto es, la igualdad de naturaleza, como la univocidad lógica de las *notiones propriae*. Pero también hay que asentir, a juicio del pensador austriaco, a la tesis de Escoto, porque en ella se enuncia la verdad de que, si la predicación se realiza, no en el nivel de abstracción del *conceptus proprius*, sino en el del concepto abstractivo, que de suyo es neutral, entonces es posible un concepto unívoco de ente aplicado al ser finito y al ser infinito.

### Metafísica como ciencia del ser por excelencia

La caracterización aristotélica de la Metafísica como la ciencia del «ser en cuanto ser» puede interpretarse, no sólo, como hasta ahora, en el sentido de la disciplina que estudia los principios y las propiedades universales del ser, sino también como la ciencia que trata del ser por excelencia, del ser en sentido más propio y auténtico. La tesis principal de Seifert sobre este asunto conforma, sin duda, el núcleo esencial de *Ser y Persona*.

Es de sobra conocida la respuesta de Aristóteles a la cuestión de cuál sea el caso modelo de ser: el *ὄν κτρίως* es la sustancia. Seifert estudia con detenimiento esta afirmación. Reconoce, primero, que la distinción aristotélica de la sustancia y el acciden-

te es el resultado de una auténtica intuición intelectual de la realidad. Y comprueba también, a continuación, la fuerza de las razones en que se basa la mencionada aseveración de Aristóteles, examinando los criterios de que se sirve el Estagirita para considerar a un ente como el ser en sentido propio. Tales criterios son, según la enumeración de Seifert: que el ente en cuestión tenga una existencia real y concreta, que sea un ser en sí, autónomo y autárquico, que sea individual, que posea cierta permanencia en el ser, que tenga una universalidad tal que le haga capaz de albergar propiedades opuestas y, en fin, que posea una cierta dimensión axiológica.

Ahora bien, a la luz de estas razones, ¿no es la persona en cuanto persona —se pregunta Seifert—, más que la sustancia como tal, el ente que posee el ser por excelencia? La respuesta del filósofo austriaco a esta cuestión quiere sacar verdadera, con toda decisión, la célebre caracterización de la persona debida a Tomás de Aquino: *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*<sup>7</sup>.

Por dos caminos intenta justificar Seifert su tesis de que la persona es el ser en sentido auténtico. El primer camino no es otro que mostrar que la persona posee de la manera más elevada las características esenciales que Aristóteles descubre en la sustancia<sup>8</sup>. El segundo camino consiste en señalar que las propiedades específicamente personales implican, en principio, una realización más eminente del ser propio de la sustancia. La autonomía y la posesión de sí mismo se realizan, en efecto, de un modo más perfecto y más valioso en la persona que en los otros entes, porque la persona es un ser dotado de conciencia, capaz de conocer y de amar y cuya voluntad es libre. Estas características muestran también a las claras el rasgo universal más importante de la persona: su trascendencia. La persona en cuanto tal se posee a sí misma porque posee todas las cosas en el conocimiento y en el amor.

Esta afirmación de la Metafísica como «ciencia de la persona», más que como «ciencia de la sustancia», no puede por menos que tener amplias consecuencias para la concepción clásica del saber ontológico. Ciertamente, a juicio de Seifert, a tenor de los anteriores análisis, la interpretación aristotélica de la Metafísica como ciencia de las causas exige un doble complemento. Por una parte, es preciso señalar que los cuatro tipos de causas distinguidos por el Estagirita sólo pueden encontrar su explicación última y definitiva en una ontología de la persona. Por otra parte, es también menester mostrar que los principios explicativos de la realidad son irreducibles a los cuatro géneros de causas mencionados; este es justamente el caso de los principios explicativos del ser específicamente personales, tales como el nexo intencional sujeto-objeto, la relación trascendente que se verifica en el conocimiento, la motivación, la relación de la «sobrebundancia» señalada por Hildebrand, etc. A mayor abundamiento, el tratamiento ontológico de la persona muestra que la Metafísica no puede reducirse a la «ousiología», como pretende Aristóteles, sino que ha de ser asimismo una ciencia de los accidentes: la persona, según Seifert, no posee su dignidad primariamente en virtud de su ser sustancial como tal, sino que la adquiere gracias a sus actos, lo que nos sitúa necesariamente en el orden accidental. La Metafísica clásica, en fin, habría de ampliar también, al decir del filósofo austriaco, el alcance de las perfecciones puras y contar entre ellas, con pleno derecho, a la persona misma, pues sus

7. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3.

8. La tesis de la sustancialidad de la persona la ha defendido Seifert frente a diversas críticas en dos de sus libros: *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*. Salzburg-München, Universitätsverlag Anton Pustet, 1973 y *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, 2. korr. u. erw. Aufl.

propiedades específicas —como, por ejemplo, el conocer— son sin duda perfecciones simplemente tales.

### **Metafísica como ciencia del fundamento primero y del ser en sentido supremo**

Desde sus inicios, la Metafísica se ha entendido, no sólo como la ciencia del ente en cuanto ente o como la ciencia del ser por excelencia, sino también como la ciencia del ser en sentido supremo, del ser en su significado absoluto y perfecto. No por otra razón, en efecto, llamó Aristóteles a la Filosofía primera «ciencia teológica» o ciencia de Dios. Seifert se ocupa de este nuevo objeto del saber metafísico desde dos perspectivas distintas, aunque complementarias: estudia, ante todo, a Dios en tanto que fundamento primero de todo ente; y examina luego los atributos y la existencia del ser divino en sí mismos.

Acogiéndose a un recurso de clásica raigambre, Seifert comienza su investigación sobre Dios considerando ciertos rasgos de los seres del mundo que le revelan la insuficiencia radical de estos entes como tales y le invitan a buscar fuera de ellos su fundamento explicativo último. Los caracteres de los seres mundanos en que principalmente se fija son: la temporalidad, la contingencia y la limitación e imperfección ontológicas. El fino análisis fenomenológico del tiempo —dependiente, según confesión propia, de las más clásicas meditaciones filosóficas sobre el asunto, y acaso particularmente de las de Agustín de Hipona— le ofrece este resultado: los seres temporales, que sólo son plenamente actuales en el presente temporal, no pueden explicar por sí mismos su «tránsito» temporal ni su preciso «lugar» en el tiempo. En cierto sentido, estos seres emergen continuamente del no-ser y, por ello, su permanencia en el ser no es menos misteriosa que su venir a la existencia de la nada. De ahí que Seifert, sirviéndose del «espejo óptico» del tiempo para entrever la esencia de la eternidad, concluya que sólo el ser eterno puede dar razón de sí mismo y que, por tanto, sólo por su medio puede existir el ser temporal. Por otra parte, la comprobación de la contingencia de toda existencia real en el mundo —hecho del que ofrece dos pruebas— y una nueva aclaración del principio de razón suficiente —que lo libera de ciertas oscuridades propias de la formulación leibniziana y de algunos errores contenidos en el célebre examen de Schopenhauer— proporcionan a Seifert la base para establecer la verdad que encierra la «tercera vía» tomista de la existencia de Dios: la razón suficiente de los seres contingentes sólo puede encontrarse en un ser necesario de suyo, que posea en sí su razón de ser, y que sea libre y trascendente al mundo. Finalmente, la descripción de las diversas limitaciones a que están sometidas las naturalezas finitas del mundo y la advertencia del carácter innatural de la limitación de las perfecciones puras, tal como se encuentran en la realidad empírica, mueven a Seifert a considerar la «cuarta vía» del Aquinate como el núcleo de todo argumento cosmológico de la existencia de Dios: la existencia de grados limitados de perfección, que no cabe explicar en modo alguno por medio de los entes limitados, es señal de la existencia de un Dios infinitamente perfecto.

Después de la aparición de la *Crítica de la Razón Pura*, ninguna reflexión filosófica sobre el mundo puede eludir el llamado problema de las antinomias, que Kant considera, según le escribe a Garve en una conocida carta, el verdadero «escándalo de la razón pura». Por este motivo dedica Seifert al mencionado asunto un estudio particular, que anticipa los resultados principales de un próximo libro suyo al respecto<sup>9</sup>.

9. El libro se anuncia con el título: *Widerspruchsfreiheit des Seins und der Vernunft. Aporien, Antinomien und Logische Paradoxien-Skandal der Vernunft?*

En esta investigación, el filósofo austriaco comienza por separar las antinomias de las aporías y de las paradojas lógicas. A su juicio, una antinomia parte de datos de hecho (y no de meras definiciones) que, al menos en apariencia, son indudables. La antinomia, además, surge cuando es posible probar dos estados de cosas directamente contradictorios u opuestos, y no cuando se presentan, como es el caso de las aporías, dos realidades que son difíciles de poner juntas. Finalmente, se da una antinomia cuando por medio de un uso más profundo de la razón se prueba (o parece probarse) tanto la tesis como la antítesis de la antinomia, de tal modo que no es posible ninguna solución de la antinomia (si se admite el dato sobre el que se basa) mediante la evidencia o la prueba de la falsedad de una de las dos tesis.

Tras reconstruir el proceso intelectual que conduce a Kant al planteamiento de las cuatro antinomias, Seifert expone críticamente la tercera de ellas, la antinomia entre causalidad y libertad, que, en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, se presenta como la más importante. Según sostiene Seifert, la mencionada oposición tiene en su raíz una falsa interpretación de la «ley causal», cuyo análisis pone de relieve que en este caso no se da una auténtica antinomia. En efecto, la «ley causal» afirmada por Kant no es sino una mezcolanza del principio de causalidad, que es realmente universal, con una causalidad natural absolutizada, según la cual todo lo que sucede no sólo debe tener una causa adecuada, sino que debe también seguirse de una situación precedente «según una regla». Semejante «ley» coincide, pues, con la afirmación de que la causalidad según las leyes de la naturaleza es la única y más comprensiva forma de la causalidad eficiente. Y esta tesis no puede por menos que conducir a interpretar la libertad como una ausencia de reglas y, por tanto, como algo imposible en sí mismo. En cambio, si se entienden adecuadamente la libertad y la causalidad —concluye Seifert—, puede obtenerse la evidencia de la conciliación de estas realidades: la libertad no sólo no contradice el principio de causalidad, sino que constituye incluso la forma más pronunciada de la causalidad eficiente, la única que puede explicarse a sí misma.

Así, pues, con estas razones, a las que hay que añadir nuevas indicaciones para la solución de las otras tres antinomias kantianas, Seifert pretende defender, frente a la crítica de Kant, la posibilidad de un conocimiento auténtico del mundo real y la viabilidad del camino que conduce, a partir de él, a su fundamento último, esto es, a Dios.

Pero la consideración del ser supremo puede también llevarse a cabo sin dar el «rodeo» que pasa por el mundo. Tal es lo que pretende Seifert en las dos investigaciones que cierran *Ser y Persona*. En la primera trata de asegurar la necesidad objetiva de la esencia divina frente a la tesis, propia del ateísmo, de que Dios es sólo una invención del hombre<sup>10</sup>. Para ello se sirve principalmente de una reconsideración fenomenológica de los criterios propuestos por Descartes para mostrar el carácter no facticio de la naturaleza divina. La segunda investigación mencionada consiste en una interesantísima defensa del argumento ontológico de la existencia de Dios<sup>11</sup>. En ella se muestra que el verdadero punto de partida de este argumento es la esencia de Dios y no un mero concepto arbitrario del ser divino, lo que invalida las objeciones lógicas

10. Esta investigación puede leerse en español: Josef Seifert, *¿Puede el hombre haber creado a Dios? Defensa filosófica moderna de la realidad del ser de Dios y de la objetividad de su esencia*. (Traducción de Rogelio Rovira), in: «Revista de Filosofía», 2.ª serie, VII (1984), pp. 119-137.

11. También de este estudio hay una versión española anterior: Josef Seifert, *Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico*. (Traducción de Rogelio Rovira), in: «Thémata» 2 (1985), pp. 129-147. Seifert anuncia la próxima publicación de un libro sobre el argumento ontológico, con el título: *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neube-gründung des ontologischen Gottesbeweis*.

contra la prueba propuestas sobre todo por Kant y Brentano. Por otra parte, las objeciones de estos autores basadas en la peculiaridad de la existencia, no parecen legítimas tras un análisis de la noción de ser y de la relación de esencia y existencia en el ser divino. Para Seifert, el argumento ontológico no hace sino poner de relieve la verdad enunciada en el poema de Parménides (fr. 8), que, por lo demás, está en la base de toda reflexión metafísica: «El ser (mismo) tiene que o ser totalmente o no ser en absoluto. (...) De hecho, (el ser) está completamente lleno de ser. (...) Una poderosa necesidad lo mantiene en su esencia».

\* \* \*

Esta larga descripción de los temas, tesis y argumentos contenidos en *Ser y Persona* señala claramente el objetivo último del proyecto intelectual de su autor: elaborar una Filosofía primera que integre de manera orgánica las intuiciones fundamentales de una ontología de inspiración platónico-agustiniana con los logros más destacados de la tradición metafísica aristotélico-tomista. A esta aspiración se endereza, en efecto, la reconsideración del método fenomenológico que propone Seifert: liberado de ciertas limitaciones y de ciertos errores respecto de su naturaleza, este procedimiento se presenta como el método fundamental de la filosofía, como el recurso al que de hecho ha acudido la mayoría de los grandes filósofos, sin acaso haberse hecho cargo adecuadamente de su esencia en la reflexión. A ese propósito último apunta también, por su parte, la defensa del realismo y del objetivismo frente a las críticas, sobre todo, de Kant y de Husserl. Y a esa misma meta se dirige, en fin, la afirmación de la tesis básica según la cual la Metafísica clásica, entendida como ciencia del ser en cuanto ser, del ser en sentido propio y del ser en sentido supremo, sólo puede alcanzar su cumplimiento último en una Metafísica de la persona.

En este ensayo de fundamentar una Metafísica que, al lado de nuevas evidencias, recoja asimismo las verdades descubiertas por la tradición, radica, sin duda, uno de los mayores méritos de *Ser y Persona*. Y ello no sólo por la importancia objetiva de la empresa, que apenas se puede exagerar, sino también por el modo en que el pensador austriaco intenta llevarla a cabo. En *Ser y Persona*, en efecto, Seifert expone y comenta, aceptándolas o rechazándolas, numerosas tesis de filósofos antiguos y modernos. Pero, sobre todo, su autor, fiel al método que propugna, se interesa por las cosas mismas, de las que, en muchas ocasiones, ofrece un análisis nuevo y extraordinariamente luminoso. Esta es la razón de que su libro posea una frescura y una lozanía, si cabe hablar así, insólitas en este tipo de investigaciones.

Pero el recorrido anterior por el hilo argumental de *Ser y Persona* y la consideración del propósito último que se intenta en esta obra, revelan también otra de las características más destacadas del libro. *Ser y Persona* representa un punto de llegada filosófico y supone, a la vez, un punto de partida para la reflexión. Es un punto de llegada, porque tanto el desarrollo actual de la fenomenología realista como el curso de las propias meditaciones de Seifert permiten acometer con algún rigor la tarea de ofrecer una fundamentación fenomenológica de la Metafísica. En lo que antecede se han señalado, en efecto, algunos de los resultados sobre los que construye Seifert su reflexión, sean debidos a sus propias investigaciones o a las de fenomenólogos precedentes. Pero es asimismo esta obra un punto de partida, porque el proyecto que se intenta en ella es de tal envergadura, que aún se requieren, indudablemente, muchas nuevas investigaciones. En las páginas precedentes se han anunciado también algunos de los trabajos que ocupan actualmente a Seifert a este respecto. Y ya el subtítulo de *Ser y Persona* es, por sí mismo, elocuente de esta exigencia: el libro es, en efecto, un conjunto de contribuciones —que, por mucho progreso que supongan, reclaman con-

tinuación y perfeccionamiento—«para una fundamentación fenomenológica de una Metafísica clásica y personalista».

Por las razones antedichas, no se entenderá como un reproche el que, al término de este comentario, se apunte brevemente la necesidad de algunas nuevas indagaciones, que habrían de proporcionar particular complemento y aclaración a ciertas cuestiones tratadas en *Ser y Persona*, y que se refieren exclusivamente al diálogo intentado por Seifert entre la fenomenología y la Metafísica clásica.

Resulta ineludible, en primer término, enjuiciar, desde la misma evidencia, las diversas interpretaciones sobre la naturaleza y la función de la esencia y la existencia en el ente real defendidas, respectivamente, por Tomás de Aquino y por Duns Escoto. Estas distintas concepciones están, sin duda, en la base de la diferente solución que proponen estos filósofos al problema de la predicación del ser. Tomás de Aquino, en efecto, concibe al *esse* como dotado de tal perfección intrínseca, que resulta imposible un concepto de «ente» neutral al modo de lo infinito. En cambio, Duns Escoto no ve en ello mayores dificultades, porque, para él, la existencia no es sino una especie de actualización contingente de la esencia necesaria de suyo. A los argumentos y distinciones de Seifert para conciliar, sobre base fenomenológica, las posiciones del tomismo y del escotismo en torno a la analogía o univocidad del ente, habría que añadir, por tanto, una explicación de esta divergencia, que separa radicalmente la respectiva concepción metafísica de los dos pensadores medievales.

Es necesario también, en segundo término, explicar y justificar el método fenomenológico de la intuición intelectual de las esencias frente a la teoría aristotélico-tomista de la génesis de la especie impresa intelectual. Esta investigación resulta necesaria, ante todo, para probar críticamente el conocimiento de la *ratio formalis* de las perfecciones puras, puestas por Seifert en el centro de la Metafísica. Ha de tenerse en cuenta, en efecto, que, dada la concepción peripatética del origen de la intelección, la abstracción de las limitaciones propias de las perfecciones que encontramos en el mundo no nos conduce, en absoluto, a una perfección indiferente al modo de lo finito y de lo infinito, sino sencillamente a una perfección infinitamente ilimitada, a la que, por lo demás, no cabe encerrar en un concepto, pues trasciende todos. En otro orden de cuestiones, la indagación apuntada habría de servir también para abundar en las razones aducidas por Seifert en favor del argumento ontológico de la existencia de Dios. Ciertamente, frente a la doctrina aristotélico-tomista, sería necesario mostrar, para defender la validez de esta prueba, que el conocimiento de la esencia de Dios obtenido a través del conocimiento del mundo posee, por así decir, un «contenido eidético» que basta para conocer indudablemente, por su medio, la existencia de dicho ser.

Se requiere asimismo, en tercer término, una explicación —más adecuada que las disponibles hasta ahora— del estatuto ontológico de los valores, tanto de los valores cualitativos como de los valores ontológicos, si se admite la distinción de Hildebrand. La ontología de los valores habría de proporcionar, sin duda, la base definitiva de la reforma de la Metafísica del *bonum* propugnada por Seifert<sup>12</sup>. Pero también esta investigación habría de arrojar nueva luz sobre la misma ontología de la persona y so-

12. Esta tarea ha sido emprendida, en el seno del realismo fenomenológico, por John Crosby, que ha expuesto sus meditaciones al respecto en dos importantes trabajos: *The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of «Bonum»*, in: «Aletheia» 1.2 (1977), pp. 231-336 y *Are Being and Good Really Convertible? A Phenomenological Inquiry*, in: «The New Scholasticism» 57 (1983), pp. 465-500. (De este último escrito hay una reciente traducción española por Ignacio García de Leániz Caprile: *¿Son Ser y Bien realmente convertibles? Una investigación fenomenológica*, in: «Diálogo Filosófico» 17 (1990), pp. 170-194).

bre la tesis defendida por el pensador austriaco según la cual es necesario que la Metafísica se ocupe de los accidentes.

Finalmente, en cuarto término, es exigible también la elaboración de una teoría de la participación, entendida como la aclaración de las relaciones de los seres finitos con el ser infinito. Este estudio no sólo descubriría el fundamento último de la «cuarta vía» tomista, renovada por Seifert, y daría nuevas bases a la posibilidad del conocimiento humano de Dios, sino que permitiría ofrecer, además, una doctrina de la creación, de la que sólo indirectamente se trata en *Ser y Persona*.

Josef Seifert ha escrito un libro muy valioso, que va derechamente a la entraña misma de los problemas metafísicos. La pretensión en él contenida de rehabilitar el realismo clásico y la Filosofía primera es algo más que un mero proyecto filosófico. Prueba de ello es ya, ante todo, el camino recorrido en este libro. Pero también lo atestiguan los trabajos y las discusiones que promueve y alienta la Academia Internacional de Filosofía, con sede en Liechtenstein, de la que Seifert es su fundador y su rector actual. Las tesis y los argumentos que se proponen en *Ser y Persona* merecen ser, en verdad, objeto de consideración y debate detenidos, en el mismo espíritu al que invita el lema adoptado por la citada Academia: *Diligere veritatem omnem et in omnibus*.