

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

43-44

JULIO-DICIEMBRE

1951

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. LUIS GARRIDO

Secretario General:

DR. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR - FUNDADOR:

† Eduardo García Máynez

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	\$ 11.00
Exterior	Dls. 2.00
Número suelto	\$ 3.00
Número atrasado	4.00

Sumario

ARTICULOS

	Págs.
Alfonso Reyes <i>Los historiadores alejandrinos</i>	9
Antonio Gómez Robledo <i>Introducción a la ética aristotélica</i>	17
José Gaos <i>De paso por el historicismo y existencialismo</i>	81
Eduardo Nicol <i>Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico</i>	149
Agustín Yáñez <i>Los moralistas franceses</i>	177
Joaquín Macgregor <i>Dos precursores del existencialismo: Kierkegaard y Unamuno</i>	203
José Romano Muñoz <i>El existencialismo a la luz del buen sentido filosófico</i>	221
Benjamín Aybar <i>Hacia una gnoseología de la totalidad</i>	257

	Págs.
Juan Hernández Luna	<i>Una polémica en torno al porvenir de América Latina</i> 275
Oswaldo Robles	<i>La psique y el compuesto humano</i> 293

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Isaías Altamirano	<i>Breve historia de la filosofía griega.</i> (Agustín Basave.) 327
Eli de Gortari	<i>Philosopher Scientist.</i> (Albert Einstein.) 329
Pablo González Casanova	<i>La estructura social y cultural de México.</i> (José Iturriaga.) 335
Pedro Rojas Rodríguez	<i>La filosofía del derecho latinoamericana en el siglo XX.</i> (Josef L. Kunz.) 338
Bernabé Navarro	<i>Religión y ciencia.</i> (Bertrand Russell.) 344
Jesús Zamarripa Gaitán	<i>El arte teatral.</i> (Gastón Baty y René Chavance.) 346
Ismael Diego Pérez	<i>El ser y el tiempo.</i> (Martín Heidegger.) 350
J. H. Luna	<i>Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras</i> 357
Publicaciones recibidas 379
Registro de revistas 381

HACIA UNA GNOSEOLOGIA DE LA TOTALIDAD

Cada vez que se ha presentado en la historia de la filosofía una crisis en la teoría del conocimiento, los filósofos han tomado una misma dirección, una vuelta a la interioridad. Así Parménides, Descartes, Hegel y Heidegger.

A la dialéctica de los opuestos de Heráclito, Parménides establece su principio de identidad; al escepticismo del siglo xvii Descartes opone la intuición de su yo: "*cogito, ergo sum*"; Hegel frente al fenómeno de Kant sostiene el conocimiento de lo real en el concepto que se desenvuelve mediante el principio de contradicción; y por último Heidegger enfrenta al escepticismo contemporáneo partiendo del propio ser.

Este flujo y reflujo del pensamiento filosófico, de lo exterior a lo interior, nos debe hacer pensar en la posibilidad de una armonía entre los grandes sistemas, si prescindimos del pasionismo que aparece aún en los grandes filósofos, y que es reacción muy humana.

En efecto, aunque entre realismo e idealismo, *prima facie*, pareciera haber contradicción, para no citar más que un problema del conocimiento, podría encontrarse una síntesis, por otra vía, afirmando la existencia en sí de un mundo real de cosas, por ejemplo, por vía intuitiva. La superación de la síntesis traería una nueva luz sobre los procedimientos de la tesis y de la antítesis, la conveniencia de armonizar las fuentes, intelecto e intuición. El realismo intelectual y el idealismo se encontrarían antagónicos en un plano discursivo, donde evidentemente domina la inmanencia; pero llevado el realismo al plano intuitivo, fundamentando el realismo en el principio parmenídico, retoma ontológicamente —y lógicamente— todo el vigor primitivo de la verdad, quedando reducido el idealismo a una crítica de procedimiento.

Este afán de síntesis puede llevarnos muy lejos; pero por ahora debemos constreñirnos a la gnoseología, punto de partida de todo filósofo.

Aristóteles en su gran construcción metafísica olvidó a Parménides. Este le había dado el instrumento: "*Idem est enim cogitare et esse.*" Aristóteles comienza a filosofar partiendo de un realismo. No le interesa volver atrás. Para adelantar en el desarrollo de su pensamiento sólo le basta su principio de contradicción. Su metafísica es realista por nacimiento. Así continúa el realismo hasta que los ataques de la filosofía moderna le hacen comprender la necesidad de una nueva fundamentación. La afirmación de que el intelecto aprehende el ser de las cosas (el ser trascendente) necesita sustentarse otra vez en Parménides, y en un Parménides bien interpretado.

PRINCIPIO DE IDENTIDAD

El devenir de Heráclito fué superado con el principio de Parménides que hoy llamamos de identidad. En el verso 35 de su poema (Mullach, I, 114 y ss.) dice: "*Una est via, esse ens et non esse non ens.*" ¡El ser es el ser, y el no ser es el no ser!

Para interpretar el sentido de este verso es conveniente analizar la doctrina fundamental del eleatense sobre el conocer. Recordemos que Parménides niega todo valor a las percepciones de los sentidos, "*illusiones mortalium, quibus non inest veritas*".

Sin el saber intuitivo platónico que vendría después, y sin el intelectualismo de Aristóteles, es de preguntarse ¿qué fuente tenía Parménides para iniciar su teoría del conocimiento?

Su mirada no podía dirigirse ni al mundo de la materia, ni a la reminiscencia al mundo preterreno de las ideas.

Sin forzar el pensamiento podemos afirmar que la diosa de la verdad le muestra a Parménides su ser, su propio ser, y Parménides se ve, es decir, intuye su quiddidad existente. Su realidad (ser) se le transparente (*cogitare*) y exclama: "*Idem est enim cogitare et esse.*"

Parménides realizó una intuición de su propia realidad y la expresó en un principio de forma lógica. En la intuición no hay identidad

ni distinción, hay, hablando en un lenguaje hegeliano, unidad de los distintos, o una "oposición en la unidad", cuando el dato puro pasa al intelecto. En éste se produce luego la síntesis, que toma toda la característica de una síntesis a priori, como muy bien lo dice Croce.

Desconociendo la intuición, e interpretando lógicamente la expresión parmenídica "una misma cosa es pensar y ser", los idealistas tienen el derecho de ver en ella el fundamento de su doctrina, y de ir más allá considerando el principio de identidad como una mera tautología.

Por el momento no nos interesa la ingeniosa contrucción metafísica de Parménides, ni sus errores. Su principio de identidad tiene una base sólida intuitiva, y esto es su gran mérito filosófico. Parménides ha visto su realidad, su determinada esencia existente. Frente a Heráclito y a Cratilo que sostenían que todo fluía, que todo dejaba de ser, Parménides establece *su ser*, su realidad en realización, no en aniquilación.

Esta es la fundamentación ontológica de Parménides: su propia realidad, extendida falsamente al universo. Cuando este dato intuitivo pasa al intelecto, Parménides abstrae de la realidad *real* el mero existir y predica el existir de lo real, del ente, diciendo que el ente existe.

Esta noción intelectualizada del existir le es necesaria para concebir a su modo el "*non ens*". Porque el existir es lo mínimo que puede predicarse de un ser; aún más, el mero existir no es real. Sólo existen las esencias. Con todo, este concepto del "existir" dista infinitamente del "*non ens*", y por lo tanto "el no ente no existe".

El principio de identidad tiene de este modo un pie en la intuición y otro en el intelecto. Al apoyarse en la intuición se funda el principio ontológicamente para la propia realidad, al apoyarse en el intelecto se universaliza el principio para toda realidad.

La evidencia de este principio tiene su raíz en la intuición. En ella está la inmediatez que no deja lugar a dudas, la *transparencia de la verdad*: ¡Mi ser se realiza! El intelecto que tiene en su poder este dato intuitivo, esta verdad *primordial*, procede con la seguridad de la visión a la luz meridiana. Es la evidencia inmediata de la lógica.

Como el mero existir, por su mínimo de comprensión, es casi ininteligible, el no existir del no ente se torna del todo inasequible. "*Non ens* —dice Parménides— *nec animo percipias, cum assequi non liceat, nec verbis enunties.*"

El principio de identidad se suele expresar en un juicio: el ser es el ser. Nuestra traducción castellana es una expresión tautológica que no lo es la latina. En efecto, ésta dice: "*Ens esse, non ens non esse.*" *Ens* puede ser tomado como sustantivo o como participio presente del verbo "*esse*". En la primera acepción *ens* significa *algo*, una realidad, una cosa, una unidad de esencia y existencia. En la segunda acepción quiere decir "*existente*", y denota la existencia *in actu exercito* como predicable de un sujeto. Es decir, que en esta segunda acepción se funden los que los escolásticos llamaban "*ens in actu exercito*" y "*ens in actu signato*". En efecto, ambos son conceptos mentales, *per se* predicables. Ambos son abstracciones. El primero, *in actu exercito*, es una abstracción de lo real, dejando su esencia y tomando su existencia, el segundo, "*in actu signato*" es una abstracción del por sí ya abstracto concepto de existencia.

Ontológicamente nada gana el ente porque le prediquemos el ente participio y digamos: el ente es existente. Por la sencilla razón de que el predicado es lógico, una construcción mental. Lo que vale ontológicamente es el ente sustantivo, la realidad, de por sí sujeto, obtenida, en cuanto a *mi realidad* se refiere, por una intuición.

El sujeto, mi realidad, está por consiguiente fuera de la acción mejorativa o peyorativa del intelecto trascendente. El intelecto puede analizarlo y generalizarlo. Puede entonces tomar mi realidad y formar el concepto de *lo real* por deducción analógica, puede dividir lo real en esencia y existencia, puede en una palabra formar toda una metafísica, verdadera elaboración del dato intuitivo, como luego veremos.

Ahí está la fecundidad del descubrimiento parmenídico. Posibilita la metafísica, precisamente porque en su principio "*ens esse*" no hay identidad sino la permanencia, en el sujeto, del dato intuitivo, y en el predicado la primera acción del intelecto. Es la síntesis fecunda de la intuición y el intelecto. Es la afirmación de la realidad, y es la afirmación del conocer trascendente. En lugar de la denominación de principio de identidad, le corresponde más bien la de principio de afirmación, ontológico y lógico.

Con este principio Parménides preparó el advenimiento de los dos grandes genios de la Grecia, Platón y Aristóteles. En él se encerraban dos armas poderosas: la intuición y la imposibilidad de formulación

HACIA UNA GNOSEOLOGIA DE LA TOTALIDAD

contradictoria por el intelecto. De esta imposibilidad se hizo eco Aristóteles con su principio de contradicción. Platón tomó la intuición y la sacó de este mundo para llevarla al mundo preterreno. Allí la persiguió el genio analítico de Aristóteles, y allí le dió muerte. ¡Era más fácil matar la intuición lejos del mundo real que le dió la vida! Pero el germen intuitivo no podía ser destruído.

LA INTUICION

La filosofía moderna está casi conteste en admitir una intuición espiritual. El mismo Santo Tomás ha dicho: *Anima se videt*, y también: *"unusquisque in se ipso experitur se animan habere"* (De Mente, 1^a p., p. 87, a 1.).

Existe una intuición del alma. Lo difícil es decir "*quid sit*", afirma el mismo Doctor.

La filosofía moderna, sin embargo, ha permitido explorar este "*quid sit*". Por lo pronto debemos tener presente que no se trata de una quiddidad universal, sino singular, o mejor dicho, de *mi realidad* espiritual, de mi alma existente como tal singularidad.

En propiedad de términos no podemos hablar, al referirnos a esta realidad espiritual, vista intuitivamente, ni de esencia, ni de existencia. Sin embargo, la intuición tiende más a decirnos el "*quid sit*" que a denotarnos la existencia. Lo mismo sucede con la percepción sensorial que de las cosas percibidas nos dice más bien *lo que son* que no simplemente *que son*. Y es que ese concepto claro de existencia es propio del intelecto abstractivo y reflexivo que contrapone al ser el *no ser*, al ser *posible* el ser *real*, con una prescindencia tal de las determinaciones, o notas esenciales, que dió lugar a la dialéctica hegeliana con la identificación del ser *puro* con el *no ser*.

La esencia de mi alma está presente a mi facultad cognoscitiva. Pero "*¿quid est?*"

Fichte lo ha dicho: "un tender y un querer". Un fondo de tendencias y un *ir hacia*.

El *ir hacia* auténtico que me descubre mi intuición es el amor, es mi realidad realizándose, mi alma en acción. Los otros *ir hacia* inauténticos

que descubrimos son estudiados por la psicología y no constituyen la quiddidad del alma, sino una esfera accidental.

El amor tiene dos límites, las tendencias y la voluntad.

Las tendencias son el principio de realización, hasta puede decirse que la preceden. La plenitud es el amor.

Este panorama intuitivo no es el "yo". Es necesario purificar la intuición aislando de ella los primeros actos del intelecto que acompañan o siguen a la visión intuitiva.

La primera acción de mi intelecto es separar del panorama total de mi realización, el *existir*, de la esencia existente. De este modo surge inmediatamente un *yo* ontológico: *yo* existo. Por el mismo acto atribuye el pensamiento (acto) a un *yo* (sujeto) lógico: *yo* pienso, el cual posteriormente, como sujeto permanente de atribución de los actos, se transforma en el *yo* psicológico. Se ha hecho el desdoblamiento de sujeto y predicado. Se obtiene así un juicio, es decir una síntesis, para reemplazar a la simplicidad y unidad del acto intuitivo. Y así la intuición directa se transforma en un conocimiento reflejo: *yo* veo mis actos internos, *yo* siento mis afectos, *yo* pienso en mí mismo. La fuerza cognoscitiva parece desviarse del panorama existencial para fijarse en el *yo*. Abandona el campo para asegurar el derecho de propiedad de este *yo*, a quien desde su nacimiento idolatra. El concepto de *yo* está fuera de los límites de la intuición. Es una abstracción de mi ser determinado, prescindiendo de cualquiera determinación y pudiéndole caber cualquiera. Es un sujeto pasible de infinitos predicados.

El *yo* es el mismo de ayer, hoy y mañana, es el *substratum* de los cambios y entra así en la categoría de substancia. Los actos y los afectos son *entes in alio*, y por lo tanto caen en la categoría de accidente, previa generalización.

Con lo que vemos que en cierto modo tenía razón Fichte cuando afirmaba que el primer acto de la inteligencia especulativa comienza, no por un *hecho*, un *dato recibido*, *aceptado*, *sufrido por el yo*, sino por un acto espontáneo de energía creadora: 1º, la tesis del *yo*, o sea que el *yo* se afirma como tal. Es el comienzo del proceso intelectual explicado más arriba. 2º, antítesis del *no yo*, afirmación del *no yo*. Se inicia la antítesis entre sujeto y predicado y continúa formalizándose en el *no yo* ontológico. Este *no yo* está constituido por los términos de la intencionalidad de mis

HACIA UNA GNOSEOLOGIA DE LA TOTALIDAD

apetencias y voliciones, o simplemente por los actos y tendencias en sí mismos como accidentes del *yo*. 3º, síntesis del *yo* y del *no yo*; ejemplo, *yo pienso, yo amo*. Es la reproducción sintética de la intuición pura.

En cuanto a la espontaneidad de la energía intelectual creadora, conviene aclarar que es desatada por la intuición, la que no me presenta *un hecho*, o un dato recibido, aceptado o sufrido por el *yo*, sino *mi realidad*. La intuición está más allá del umbral del intelecto, por lo cual el intelecto parece y es realmente autónomo y de funcionamiento casi espontáneo.

De lo dicho mal puede deducirse que al *yo conceptual* no corresponda una substancia existente, *mi realidad*. Únicamente se desprende que la intuición *no ve al yo, en cuanto yo, desde que la idea del yo y predicado son notas abstractivas formadas por el intelecto en un acto simultáneo con la intuición*.

Antes del acto intelectual, con prioridad de razón y no de tiempo, no puede hablarse de un *yo inconsciente*. La visión de mi existir va a nutrir al intelecto para su representación del *yo*. Sucede lo mismo en las sensaciones visuales. En efecto, si se descubre a mi vista un panorama, hay en esa visión algo, lo suficiente, para provocar en mi entendimiento simultáneamente la idea del *yo, del no yo y de sus límites*; pero la sensación visual pura, *per se, nada nos dice del yo y del no yo*. Y es que ni la sensación ni la intuición son los órganos de los conceptos.

Bien dice Schelling que el *yo inconsciente* no es realmente el *yo*, que lo que es inconsciente no es aún *yo*, no es aún sujeto, sino sujeto y objeto a la vez. Con lo dicho anteriormente comprenderemos que esta expresión de Schelling debe ser tomada en el orden gnoseológico e intuitivo y no en el ontológico.

Deslindados los campos de la intuición y del intelecto, encontramos una armonía entre ambas fuentes del conocimiento.

Descartes realizó la intuición de su realidad, pero su espíritu eminentemente matemático racional lo condujo en el mismo instante al análisis: *ego cogito*, y a la reflexión sintética, quitándole de la vista el contenido puro de la intuición.

Del hecho observado reflexivamente, a saber, de que siempre que pensaba se veía pensando, identificó su substancia con su pensamiento. Si hubiera logrado separar los campos de la intuición y del intelecto, hubiera comprendido que su realidad (el existir auténtico) tiene prioridad a toda

acción intelectual y por lo tanto no hubiera confundido su substancia con el pensamiento.

El contenido de la intuición es no sólo alógico, sino prelógico. Es una realidad todavía no desarticulada por el intelecto, es una totalidad. Esta realidad intuída no puede llamarse metafísica, porque esta denominación sólo le correspondería tras de una operación intelectual reflexiva sobre la misma realidad, colocándola entre las contracciones del ente, "extra causas", y en la categoría de substancia. Pero puede llamarse premetafísica, por cuanto denota una realidad auténtica, aunque no "reduplicative", o sea en cuanto tal.

Esta realidad, como dijimos, es un fondo de apetencias, un *ir hacia*, una dirección real de mi ser; el intelecto y las sensaciones me muestran los términos de esta dirección. Pero para nuestra intuición pura no nos interesan por ahora los términos, y sí sólo la intencionalidad de nuestras apetencias.

Fichte ha realizado esta intuición aun cuando en seguida ha desvirtuado su pureza con agregados metafísicos. La realidad real es la voluntal pura, según él, y el concepto vulgar de lo real no es más que retrato o caricatura. El ser en cuanto ser carece de valor, y con Heráclito sostiene que la inmovilidad de la substancia es aparente. El *yo* se pone como algo que exige realizarse en la acción de algo deseado. Todo consiste en *tender*, *querer*.

Podemos admitir que la intuición me presente mi realidad realizándose en mi voluntad, pero no que, en nombre de la intuición, se identifique la voluntad con la realidad, por la sencilla razón de que a la intuición no le compete la identificación. Del mismo modo el concepto de necesidad o exigencia del *yo* de realizarse en la acción, es un concepto que no corresponde a la intuición, la que sólo ve la realización pero no la modalidad.

La apariencia de inmovilidad de la substancia, de la cual Bergson participa después, es una deducción lógica. Fichte no supo permanecer en el terreno premetafísico. Si hubiera quedado en él hubiera visto que el *realizarse* es un realizarse *inmanente*, no transeúnte, un *ir hacia* sin salirse de sí mismo, ni dejar de ser. El devenir metafísico no tiene ninguna fundamentación premetafísica.

Esta visión alógica, que Dilthey designa con el término de "autogenosis" de mi realidad auténtica, no debe confundirse con la presencia de

HACIA UNA GNOSEOLOGIA DE LA TOTALIDAD

lo psíquico. En efecto, lo psíquico se agrupa en la conciencia, la que puede, o negar lo real, la cosa en sí, o prescindir de ello como en la fenomenología. Además, lo psíquico dice referencia al yo y encierra por lo tanto un desdoblamiento en sujeto y objeto, en sujeto y acción, propio del intelecto.

Esto no quiere decir que la intuición no sea un conocer, sino un conocer "*sui generis*" por inmediatez del espíritu cognoscitivo con su propia realidad, un conocer *prepsicológico*.

PREMETAFISICA

Con este título intentamos agrupar los datos puros de la intuición.

Las tendencias.

Las tendencias vistas intuitivamente se encuentran en su *intencionalidad pura*. Las tendencias, prescindiendo de los objetos términos específicos, se muestran en un estado de aparente indescriptibilidad. Sin embargo, desde lo material, esta vez de la biología nos viene un rayo de luz para aclarar lo que es la intencionalidad sin los objetivos. Según Marañón se ha logrado realizar estados emotivos por vía retrógrada endócrina. Describe los fenómenos consecutivos a la inyección de adrenalina en el hombre. Se siente emocionado sin saber por qué cuando percibe los fenómenos viscerales engendrados por la hormona. Si en este momento se le sugiere una idea triste o alegre, la emoción se completa con el elemento intelectual y sobrevienen las lágrimas o el gozo. Encontramos en esta emoción una dirección específica aun cuando para su determinación última aparece indeterminada.

Se comprende fácilmente lo que dice al respecto Max Scheler: "lo primordial es la *dirección misma* de las tendencias".

Las tendencias pueden ser sensibles o espirituales. El hecho de que las haya sensibles no quiere decir que las tendencias no radiquen en el alma. El alma es una y tiene una virtud no sólo espiritual, sino también sensitiva y vegetativa. Esta es la causa por la cual la visión de mi potencialidad tendencial me da el panorama del conjunto.

La voluntad.

Max Scheler dice que "la voluntad está desprovista de intencionalidad", ya que no apunta más que a los contenidos de la intencionalidad intelectual o emocional.

La voluntad sin embargo se nos presenta en dos fases, una vista desde el intelecto, y así va siempre a la zaga del conocimiento. En ese sentido se ha dicho con verdad que la inteligencia es *radix voluntatis*. Pero en otra fase, vista desde la intuición, se nos presenta con una intencionalidad clarísima, en una dirección centripeta, de vuelta sobre sí mismo. Por las tendencias, y el amor, como veremos más adelante, nos realizamos en una intencionalidad inmanente, pero de dentro hacia fuera; por la voluntad en cambio nos realizamos también con una intencionalidad, pero de fuera hacia dentro.

Con mucho acierto se han encontrado los términos *tender* y *querer*. En efecto, tender dice algo de *ir hacia*, querer dice algo de apresar, es decir, regresar apresando.

El *querer* parece fijar los límites reales del tender, aun del amor, como para evitar que esa dirección centrífuga desrealice mi ser. Es una vuelta a la realidad. En cambio el tender sobrepasa en su intencionalidad el campo del querer, como si su misión fuera impedir que un exagerado centripetismo hiciera imposible la realización de mi realidad.

No es posible encontrar un ejemplo material de esta sublimidad. Pero forcemos nuestra imaginación y supongamos, a guisa de ejemplo, una fuente circular de agua cristalina. Una piedra cae en su centro y se forman ondas concéntricas que marchan hacia la orilla. Imaginemos que al llegar las ondas a sus bordes límites, estos las rechazan hacia el centro. Habría allí un ir y venir dentro de un ámbito cerrado, inmanente. Si prevaleciera el *ir*, las ondas romperían el borde de la fuente, desrealizarían la fuente. Si prevaleciera el regresar, no se habrían formado las ondas al caer la piedra, no se habría producido la *marcha hacia*, reinaría la quietud, la irrealización. La armonía del ir y el regresar permiten la actividad dentro de la inmanencia vital.

La voluntad se nos aparece como los límites vivos de mi realidad. Veremos después que esta intencionalidad centripeta de la voluntad es la mejor garantía entitativa del *yo* en oposición al *no yo*.

La voluntad es un dique de nuestra intencionalidad para contener, no al amor auténtico que de por sí va y regresa apresando, sino al tender inauténtico que si se sobrepusiera traería una dispersión, un desborde de mi realidad.

En otros términos, al determinismo de este tender se opone el freno libre de la voluntad.

El amor.

Consideremos el amor *intencionalmente*, prescindiendo, como lo hicimos con las tendencias y la voluntad, de su objeto, del *bonum cognitum*.

En la escolástica se suscitó entre algunos discípulos de Scoto una interesante cuestión, a saber, si el apetito ilícito puede tender a un objeto desconocido. Algunos sostenían que por *vía unitiva* podía darse el amor de Dios, aun naturalmente, sin previo conocimiento. Suárez y Lossada hablan de la posibilidad de que Dios pueda producir un acto en el apetito sin que haya precedido el conocimiento.

Estas opiniones tienen para nosotros el interés de que ha habido grandes pensadores que han intentado *desintelectualizar* el amor, con la supresión del objeto *conocido*, donde aparece la intencionalidad del amor, en sí misma.

La intuición nos muestra un amor transintelectual que posteriormente, con el conocimiento del *bonum apprehensum*, se ha de transformar en el amor intelectual.

Por este amor intencional *vamos hacia*. Hemos visto que por las tendencias también *vamos hacia*; pero con éstas marchamos con la mirada vuelta hacia nuestra realidad, mientras que con el amor *vamos hacia* perdiendo de vista nuestra realidad, y sin embargo, paradójicamente, así realizamos nuestra más auténtica realidad, porque cuanto más se acentúa esta dirección centrífuga, y con mayor olvido de nosotros mismos, nos sentimos más satisfechos y plenamente realizados. Por el amor tendemos *hacia* y por el amor nos realizamos, siempre dentro de una inmanencia, a pesar de la trascendencia intencional y del objeto.

Frente a este tender del amor, que podemos llamar auténtico, se yerquen otros *ir hacia* que vulgarmente suelen llamarse amor, y que son

torsiones de las tendencias concupiscibles, torpes caricaturas del amor. Así el amor a las riquezas.

Es efectivamente un *ir*, pero un *ir trascendente*. Cuando amamos las riquezas vamos hacia ellas, salimos de nuestra realidad y *no regresamos*. San Mateo, en el Evangelio, dice: "Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum."

En cambio la inmanencia del amor auténtico se patentiza cuando decimos: El justo tiene a Dios en su corazón. El amor es, pues, un *ir* y un apresar intencional.

El amor es nuestra realidad en marcha, es su propio dinamismo, por eso cuando se complementa el amor intelectualmente con el objeto por excelencia *amabilis*, nuestra realidad llega a su plenitud. Delacroix, resumiendo a Stendhal, dice: "L'amour est abandon, parce qu'il est don de soi; il est détachement parce qu'il est attachement: L'amour, ce dévouement de l'âme."

Intuitivamente es la ofrenda de la propia alma, la razón nos dirá a quién debemos ofrendarla.

Esta marcha del amor, este *ir hacia auténtico* es entregado por la intuición al intelecto, quien lo observa analítica y sintéticamente, como un curioso puede observar la marcha de un caminante, desde el punto de partida hasta el de llegada. Pero el intelecto no entra en la intimidad de esta ebullición afectiva, que se escapa a todo concepto y permanece irreductible.

El amor es la excelencia de la realización humana, por eso el mismo Dios, después de haber puesto su mano, ha puesto sus ojos en él, y en pago del amor se ofrece El mismo.

El amor es una corriente espontánea emocional, un *a priori material*.

FUNDAMENTACION DE LA GNOSEOLOGIA

La filosofía debe basarse, como dice Hartmann, en el *máximum de lo dado*. Con esta finalidad hemos intentado describir el contenido intuicional.

Acabamos de ver que el amor es un andar sin caminos. El punto de partida es la propia realidad y el punto de llegada, a pesar de la inten-

HACIA UNA GNOSEOLOGIA DE LA TOTALIDAD

cionalidad trascendente, es la misma realidad. Es un ir, un perpetuo ir y un nunca llegar, porque no puede verificarse el salir de sí mismo.

Si el salir de sí mismo fuera posible, la realidad amante dejaría de ser, se habría desrealizado en la confusión con el ser amado, y ya no habría amor.

La esencia de nuestra realidad vista intuitivamente está en *ser y querer dejar de ser en otro*. Esto es lo que ha nutrido posiblemente aquella dialéctica paradójica de Hegel: "El ser y el no ser se identifican, por eso, algo es."

Si este ser mío no fuese hacia otro, buscando su identificación, no sería. Sería nada, o por lo menos algo no intuible. Mi ser real es lo único que yo intuyo, es un ser que, para realizarse, va hacia otro ser, a confundirse con él, sin lograrlo.

Mi intuición no puede ver y no ve mi ser más que como una realidad que *va hacia*. El considerar mi ser separado de su *ir hacia* es obra del intelecto analítico, y por lo tanto posterior a la intuición.

Es decir que el *mero existir*, como ente quieto, que sólo rompe la nada, es un producto del intelecto con fundamento, no en mi realidad espiritual, sino, más bien, en los entes materiales ofrecidos por la sensación. Ese mero existir es el mínimo que se puede pensar de los entes reales, y para los espíritus es un mínimo desnaturalizado y desnaturizante.

Ahora resulta fácil comprender que las aporías y las antinomias sólo se presentan por la confusión del saber intuitivo con el proceso intelectual.

Nosotros nos hemos ubicado en una posición anterior a la oposición consagrada de realismo e idealismo.

En la intuición no hay transcendencia de sujeto a objeto, sino transparencia del espíritu, cuando por objeto se entiende la propia realidad, y por sujeto la misma realidad en cuanto cognoscitiva. Es la *presencia* del alma a su propia mente, como dice Santo Tomás.

La transcendencia aparece, en cuanto tal, con la actuación del intelecto. En efecto, éste comienza a trabajar filosóficamente con los datos de la intuición espiritual de mi realidad, y éstos son trascendentes al intelecto mismo. Mi realidad se le presenta como un *absoluto*.

Desde el momento que mi realidad se me presenta como una realización no diversificada en sujeto y objeto, es un absoluto. No está condicionada ni a un sujeto en cuanto objeto, ni a un objeto en cuanto sujeto. Este absoluto es un espíritu, mi alma, y por él ha de comenzar la filosofía.

Muy distinto es el comienzo de la filosofía y el del conocimiento vulgar. Este puede empezar por lo sensible, ya en la sensibilidad interna como en la externa. Santo Tomás ha tomado en su metafísica un procedimiento inverso: "... *ex sensibilibus competit in insensibilia devenire.*"

En la metafísica puede seguirse esa vía, aun cuando puede establecerse una nueva metafísica partiendo de mi realidad espiritual.

La metafísica que parte "*ex sensibilibus*" no puede ser una filosofía primera. La filosofía moderna lo ha evidenciado con la gnoseología.

LA GNOSEOLOGIA DE LA TOTALIDAD

Nosotros opinamos que la solución del problema del conocimiento ha de obtenerse con una visión integral del *hombre en el universo*, comenzando por el estudio total de sus facultades cognoscitivas, continuando con sus tendencias, libertad, amor, y terminando con la relación de su estructura frente al mundo de las cosas, de los espíritus y a Dios. Esta armonía universal es la única garantía del realismo filosófico.

De lo dicho se desprende que a las fuentes del conocimiento sensible e intelectual lógico, hay que agregar la intuición espiritual con su objeto determinado: *mi realidad*.

El fondo tendencial y libre de *mi alma* en su intencionalidad nos lleva hacia algo específicamente: las tendencias sensibles nos conducen al mundo de la materia y, concordante con las sensaciones, fundamentan un objeto *trascendente*, ya que su dirección es centrífuga, hacia algo que no es mi realidad intuída.

La voluntad libre confirma este realismo y lo extiende al Universo. Dijimos que la voluntad es el límite vivo de nuestra realización. En un solipsismo no necesitaríamos ese límite. Nuestra realidad podría derramarse en la inmensidad de la nada. Nuestras tendencias, y aun el amor, sin objetos términos, sin "*bonum*", no podrían desrealizarnos, y tampoco nos realizarían. La voluntad estaría de más, la libertad no tendría sentido.

HACIA UNA GNOSEOLOGIA DE LA TOTALIDAD

La voluntad libre sólo se explica en el realismo. No sólo fija el ámbito real de cada espíritu, sino que impide que la realidad espiritual se desrealice yendo hacia objetos que no constituyen el bien conveniente. Es un freno que sólo tiene sentido en un móvil moviéndose en un mundo de cosas y de espíritus.

La intencionalidad de la voluntad concuerda con los términos ofrecidos por el entendimiento y las sensaciones para su aceptación o rechazo.

Por su parte el amor auténtico nos pone en contacto con un mundo espiritual. El amor no se sacia con palabras y conceptos, sólo se sacia con la posesión del bien amado. Cierto es que en esta posesión interviene el intelecto para mostrarnos el bien amable; pero el amor trasciende la imagen y va a la persona misma. Por él nos ponemos en contacto con el mundo de los espíritus reales. El amor ve con razón en el amigo un "alter ego".

El amor, como un automóvil, agrega a la luz de los faros del conocer, la impetuosidad de la marcha. Es la realidad realizándose.

El amor certifica la realidad del mundo de los espíritus. Pero la insaciedad de nuestras tendencias concupiscibles y la insaciedad de nuestro amor, nos llevan al "*supremum bonum*". Anhelamos una saciedad absoluta, completa, sin fin. Con un pie en la materia y otro en el espíritu, nuestra realidad se levanta hasta Dios. Es innegable que el intelecto ve este fin de nuestra naturaleza. El Dios metafísico de nuestro intelecto se fortifica poderosamente con el Dios, supremo bien, al que tiende mi realidad.

Así las tendencias y el amor nos dan todo un Universo.

Vemos, pues, que con la intuición tenemos dos caminos para llegar al realismo: uno teórico y uno práctico. El teórico está dado por el conjunto de las facultades cognoscitivas; el práctico es una vía emotivo-volitiva que nos recuerda a Bergson y a Dilthey. Puede quizás verse en ella un cierto irracionalismo: un contacto inmediato de mi realidad con la realidad exterior por medio de las apetencias, la voluntad y el amor.

Ambas vías unidas toman una fuerza demostrativa de la que carece cada una separadamente.

El hombre es una totalidad en la que el conocer tiene su misión para una más perfecta realización. El principio de su realización no

está en el conocer, sino en el tender y en el querer. La unidad en la totalidad ser-conocer nos da una afirmación tan fuerte de la realidad del Universo, que ante ella empalidece el esfuerzo intelectual puro, como se torna pálida la idea ante la realidad.

El conocer para una gnoseología de la totalidad no puede ser tomado analíticamente, sino en haces funcionales. Evidentemente hay un haz sensorial-intelectivo con el cual el hombre enfoca el mundo de la materia, y hay un haz intuitivo-intelectivo, que el hombre dirige hacia su realidad espiritual y al mundo de los espíritus. Y estos dos haces se unen todavía en la misma realidad congnoscente, perfectamente adecuada a un Universo ordenado y armónico.

Es decir, que en el problema gnoseológico sujeto y objeto juegan un rol armónico sin primacía del uno sobre el otro.

Todavía nos queda por ver, desde el lado de *mi realidad*, otra adecuación de mi realidad al Universo. Me refiero a los valores.

El contacto de mi realidad con el mundo exterior material y de los espíritus, *por debajo del conocimiento*, es el campo dinámico donde surgen los valores.

Las tendencias concupiscibles fundamentan los valores útiles y vitales al contacto del mundo de la materia; las tendencias que engloban el amor y la amistad basan los valores estéticos y sociales ante el mundo de nuestros semejantes espirituales, ante el cual también, nuestra voluntad nos da los valores éticos. Por último el amor auténtico, llevado a su máxima perfección ante el anhelo de un Supremo Bien, fundamenta los valores religiosos.

La realización de los valores no es más que el contacto de nuestro ser con la realidad exterior por vía alógica y emocional. Signo de esta realización es la satisfacción producida. Y como dice Max Scheler, en un intento de jerarquizar los valores: "Los valores son tanto más altos, cuanto más profunda es la satisfacción que acompaña a la conciencia de su realización."

La realización de los valores es nuestra realización, y está fundada en el realismo. Fuera del realismo no tiene sentido hablar de valores. Estos no tienen existencia en sí, son ametafísicos, pero suponen la realidad del Universo. Nacen de la relación real y fecunda de mi realidad con el Universo en su contacto alógico. Cuando interviene el intelecto

HACIA UNA GNOSEOLOGIA DE LA TOTALIDAD

esta relación pasa a ser idea, con toda la prerrogativa de lo universal, y entonces tenemos *lo santo, lo bueno, lo bello*, etc.

Los valores no solamente están jerarquizados por su mayor intensidad de satisfacción, sino que presentan un orden jerárquico en su relación estructural con el Universo.

A nuestro modo de ver los valores están constituidos por la intencionalidad pura de nuestra realización, sincronizada con la realidad estructural del Universo, captado por el haz intuitivo-intelectual.

Debemos ahora referirnos a la armonía del Universo; pero como no corresponde en una gnoseología hablar metafísicamente del Universo, lo haremos sólo en su aspecto relacionado con nuestro *ser-conocer*.

Los hombres constituimos en nuestra totalidad la línea del horizonte que une dos mundos, el de la materia y el del espíritu.

Ya dijimos que por el haz cognoscente intelectivo-sensorial nos ponemos en el mundo material de las cosas; pero éstas no están aisladas. Su urdimbre es el espacio y el tiempo. En la doctrina de la relatividad las determinaciones temporales dependen de los procesos físicos, y, de un modo análogo, las espaciales van entrelazadas con los cuerpos físicos. Moritz Schlick dice: "Así vemos que el espacio y el tiempo no son separables, sino por abstracción, de las cosas y procesos físicos. *Real* es sólo la síntesis, la unidad de espacio, tiempo y cosas." (Teoría de la Relat. Ed. Calpe, pág. 54.)

Volvemos a la concepción de Aristóteles. Ciertamente que la física no puede darnos una metafísica; pero recordemos que el haz cognoscente que percibe esta síntesis, tiene, por el intelecto que actúa también en el haz intuitivo-intelectual, los datos intuitivos de mi realidad como un *absoluto*, y en consecuencia da a la estructura espacio-temporal de las cosas el mismo carácter de existencialidad que a mi ser, y la ubica con derecho, frente a mi ser, en una posición ontológica.

Pisando este mundo de la materia al igual que mi realidad están nuestros semejantes. El conocimiento de mi espiritualidad me revela la interioridad de los otros espíritus por analogía, previa la afirmación intelectual de su existencia.

Ya tenemos los dos haces, el intuitivo-sensorial enfocando el mundo de la materia, y el intuitivo-intelectual dirigido hacia el mundo de los espíritus. Si paseamos ambos por sus respectivos firmamentos y refor-

B E N J A M I N A Y B A R

zamos el intelecto con la inducción y analogía, por la vía de la causalidad, hallamos a Dios, el Absoluto, el incondicionado metafísico, el Ente *a se*, el fin último de la materia y de la espiritualidad.

Hay, pues, un orden de inmediatez en los seres con relación a nuestro conocimiento. Primeramente se encuentra nuestra realidad; en segundo lugar, las cosas del mundo material; en tercer lugar el mundo espiritual, y por último, Dios. Naturalmente que hablamos del conocimiento filosófico y no del vulgar.

Si el Universo culmina en Dios, encontramos no sólo el fundamento del orden moral, sino también del orden cognoscitivo y del orden tendencial de nuestra realidad, estructurada para el amor, insaciada en este mundo, y en espera de aquélla vida que nos pinta el divino poeta:

“Oh gioia! o ineffabile allegrezza!
oh vita integra d'amore e di pace!
oh senza brama sicura ricchezza!”

(*D. Comm.* III, c 27, 7-10).

He resumido en estas páginas mi libro sobre *El realismo intuitivo*. El intento de una gnoseología de la totalidad sobrepasa mis fuerzas.

Sólo pretendo llamar la atención de mis colegas argentinos y extranjeros hacia este aspecto del problema gnoseológico. Lo demás lo dirá el tiempo.

BENJAMÍN AYBAR