

Hacia una gnoseología de la totalidad

BENJAMÍN AYBAR

Universidad Nacional de Tucumán

Cada vez se hace más imprescindible la necesidad de una gnoseología realista. Llegar a ella, a través del pensamiento de los grandes filósofos, en una síntesis orgánica de superación, es el propósito de este ensayo.

Comenzaremos por la revisión del principio de identidad.

El devenir de Heráclito fué superado con el principio de identidad de Parménides: El ser existe, el no ser no existe. Analicemos la doctrina fundamental del eleatense. Este niega todo valor a las percepciones de los sentidos, "*illusiones mortalium, quibus non inest veritas*". Su mirada no podía, pues, dirigirse al mundo de la materia. Encerrado en su ser, Parménides se ve, intuye su quiddidad existente. Su realidad (*esse*) se le transparenta (*cogitare*) y exclama: "*Idem est enim cogitare et esse*".

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. A nosotros no nos interesa su construcción metafísica posterior, su principio tiene una base sólida intuitiva, y en esto estriba su mérito filosófico. Frente a Heráclito y a Cratilo que sostenían que todo fluía y que dejaba de ser, Parménides establece su ser, su realidad en realización, no en aniquilación.

De este dato intuitivo Parménides abstrae, por un acto intelectual, el mero existir de la realidad real y predica este 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 existe. 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 para toda realidad y se posibilita el conocimiento.

La evidencia de este principio tiene su raíz en la intuición. En ella reside la inmediatez que no deja lugar a dudas, la transparencia de la verdad, la verdad *primordial*, fundamento de la evidencia 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*”.

Si este principio fuera exclusivamente lógico sería una tautología, como dice Kant, y por lo tanto infecundo, inaplicable a otro juicio, además de ser intrascendente dentro del sistema de las leyes formales de la lógica. Recordemos que Aristóteles lo ha dejado a un lado erigiendo el principio de contradicción como primer principio del pensar.

Ahora si lo consideramos válido en el orden ontológico es el caso de preguntarse y ¿qué derecho tiene el intelecto para trascenderse y formular un principio *extramental*?

La síntesis lógico-ontológica del principio nos daría solamente el refuerzo de la unidad sistemático-filosófica, pero no el derecho de afirmar un principio *extramental*.

Sólo el dato intuitivo de nuestra realidad, la transparencia de mi realización, anterior con prioridad de razón a todo acto intelectual, puede darnos el derecho de afirmar que mi ser se realiza, que el ser es. El principio de identidad es por lo tanto intuitivo-lógico. Es una síntesis del conocer espiritual.

Más que de identidad es un principio de afirmación. Se afirma el ser en el sujeto, y en el predicado, que es la primera acción del intelecto, se afirma el conocer trascendente. En este juicio, verdaderamente sublime, se une el ser y el conocer.

La intuición de mi realidad que supone la interpretación anterior del principio de Parménides ha sido vista por el mismo Santo Tomás.

En efecto, al referirse al conocimiento del alma dice: "*Secundum hoc, scientia de anima est certissima, quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima difficillimum est*". (De Mente, q. 87, l. p. ad 1). En la misma cuestión agrega: "*Quantum ad cognitionem habitualem sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua sibi est praesens est potens exire in actum cognitionis sui ipsius. . . , sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae mentis est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur*".

Como se ve Santo Tomás distingue claramente la experiencia del alma, la visión de sí misma, la presencia del alma a su propio conocer; lo cual constituye la intuición; del otro conocimiento *actual* derivado de ésta y obtenido por los propios actos del alma. El primero es un conocimiento intuitivo, el segundo psicológico.

Y es así el primero al que se refiere cuando agrega: *sed cognoscere quid sit anima difficillimum est*. Es decir que Santo Tomás no ha querido hablar de una mera existencia del alma, sino de una experiencia íntima, por presencia; *quiditativa*, de una experiencia ontológica y por esta causa *habitual*, frente a los actos psicológicos actuales y la ulterior percepción intelectual del alma.

El *difficillimum* de Santo Tomás ha detenido a la escolástica en una investigación que se había iniciado con Parménides; como hemos visto, perfeccionado con San Agustín y vuelto a plantear con Fichte.

En efecto éste ha dicho que somos "un tender y un querer".

Ahora nos resulta posible aclarar esta intuición del alma, que no es otra cosa que la visión de "mi realidad" ontológica, que está constituida por un "ir hacia". Percibo un dinamismo, una realidad realizándose: en el centro de este campo intuitivo está el amor, con sus límites, las tendencias y la voluntad.

* * * * *

El amor

Debemos depurar el amor ontológico del psicológico, para lo cual debemos considerarlo *intencionalmente* prescindiendo de su *bonum cognitum*. En la escolástica se suscitó, entre algunos discípulos de Escoto, la cuestión de si el apetito elícito puede tender a un objeto desconocido. Algunos sostenían que por *via unitiva* podía darse el amor de Dios, aún 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 lo que buscamos, el amor ontológico privado del psicológico, en su pura intencionalidad.

Por el amor *vamos hacia*, perdiendo de vista nuestra realidad y así paradójicamente 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 la inmanencia ontológica, a pesar de la trascendencia intencional y del objeto.

Frente a este tender auténtico se yerguen otros que son torpes caricaturas del amor. Así el amor a las riquezas por ejemplo. Es un ir hacia, no ontológico, *trascendente*. Cuando amamos las riquezas vamos hacia ellas, salimos de nuestra realidad y no regresamos. San Mateo dice: *Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum*. En cambio la inmanencia del amor auténtico se patentiza en aquella frase: El justo posee a Dios en su corazón.

Intuitivamente el amor es la ofrenda de la propia alma. La inteligencia nos dirá a quien debemos ofrendarla.

El amor es la excelencia de la realización humana, por eso el mismo Dios después de haber puesto su mano puso sus ojos en él, y para no ajarlo con una recompensa, se da El mismo en el amor.

Es, pues, el amor un sublime lazo ontológico que une los seres espirituales a Dios, más que la misma creación, ya que si por ésta estamos *extra causas*, de frente a la nada, por aquél nos colocamos en el camino vivo de Dios.

Las tendencias

Como a Max Scheler, a nosotros tan sólo nos interesa la *dirección misma* de las tendencias. Hay tendencias que nos llevan hacia el *objeto bueno* y otras que nos apartan del *malo*. Aunque sean sensibles se radican en el alma. El alma es una y tiene una potencialidad o virtud, no sólo espiritual, sino también sensitiva y vegetativa. Por eso en el alma intuimos toda nuestra realidad. La potencialidad de las tendencias, o disposición para ciertos actos, prescindiendo del cono-

cimiento de los objetivos, es lo que los psicólogos llaman "estado de latencia" de las tendencias, y que en nuestro caso es la intencionalidad pura. No es una mera potencia, *sensu aristotélico*, sino la realización misma del alma, el dinamismo ontológico al que han de seguir los actos psicológicos, cuando aparezcan los objetivos sensibles o intelectuales.

La voluntad

La voluntad ontológica tiene una dirección centrípeta de vuelta sobre sí misma. Por las tendencias y el amor nos realizamos en una intencionalidad inmanente, pero de dentro hacia afuera; por la voluntad en cambio vamos de fuera hacia dentro. La voluntad pareciera destinada a fijar los límites reales del *ir hacia*, como para evitar que esa dirección centrífuga desrealice el ser, porque el tender pareciera hecho para impedir que un exagerado centripetismo hiciere imposible la realización de la realidad. Este juego dinámico del ser podríamos compararlo a una fuente circular de agua cristalina. Se forman en su centro ondas concéntricas que marchan hacia la orilla. Imaginemos que al llegar las ondas a sus bordes límites éstos las rechazan hacia el centro. Habría allí un ir y venir dentro de un ámbito cerrado, inmanente aun cuando la dirección era trascendente. Si prevaleciera el *ir* las ondas romperían la fuente, es decir, desrealizarían la fuente. Si prevaleciera el *venir* no se habrían producido las ondas, no se habría iniciado la marcha, reinaría la quietud, la irrealización. La armonía del ir y venir ontológico dentro de la inmanencia del ser, el tender y el querer intencionales, constituyen el existir espiritual.

La voluntad de Max Scheler está desprovista de intencionalidad ya que no apunta más que a los contenidos de la intencionalidad intelectual o emocional. Pero la nuestra, no, porque su intencionalidad apunta en dirección centrípeta aunque el querer psicológico aprese únicamente los objetos del conocimiento, ubicados más allá de nuestro ser. Esta voluntad ontológica es la raíz de la psicológica o libre albedrío. En efecto, la indeterminación intrínseca de la libertad no podría producirse si en el alma prevaleciera el tender hacia, la indeterminación reside en el equilibrio dinámico del ser, entre su centrifugismo y su centripetismo ontológicos. De este modo la libertad tiene sus raíces en lo profundo del ser espiritual y no sólo en la imperfección de los objetos términos, presentados por el intelecto a la voluntad.

Fundamentación de la gnoseología

La esencia de nuestra realidad, vista intuitivamente, está en un dinamismo ontológico, en ser y querer dejar de ser en otro, en el amor. 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 mi ser no fuese hacia otro buscando su identificación no sería. Sería nada o por lo menos, algo *no intuible*. Considerar mi ser separado de su *ir hacia* es obra de mi intelecto analítico que trabaja simultáneamente con la intuición. Este mero existir, como ente quieto que sólo rompe la nada, es producto del intelecto con fundamento, no en mi realidad espiritual, sino en los entes materiales, ofrecidos por la sensación. Ese mero existir es lo mínimo que se puede pensar de los entes reales, y para los espíritus es un mínimo desnaturalizado y desnaturalizante.

En la intuición de mi realidad no hay trascendencia 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 trascendencia aparece en cuanto tal con la actuación del intelecto. En efecto, éste comienza a trabajar con los datos de la intuición espiritual de mi realidad, y éstos son trascendentes, extraños al intelecto mismo. Mi realidad se le presenta como un *absoluto*. Desde el momento que mi realidad se le presenta como una realización no diversificada en sujeto y objeto es un absoluto. No está condicionada ni ni a un sujeto en cuanto objeto, ni a un objeto en cuanto sujeto. Esta realidad no es un *yo*. El *yo* va a surgir de un proceso intelectual como dice Fichte en la tesis, antítesis y síntesis que explica el panorama intuitivo que hemos descrito.

Naturalmente que a este *yo* corresponde una realidad intuitiva. Sin embargo, antes de la posición del *yo* intelectual, no corresponde hablar de un *yo* inconsciente, porque éste, como bien dice Schelling no es aún *yo*, no es aún sujeto, sino sujeto y objeto a la vez.

El contenido de la intuición en cuanto emocional es alógico, y en cuanto anterior al intelecto, con prioridad de razón, es prelógico. Es una realidad todavía no desarticulada por el intelecto, es una *totalidad*.

El deslinde de los campos de la intuición y del intelecto nos muestra una armonía entre ambas fuentes, y posibilita la solución del problema del conocimiento. Las aporías y las antinomias sólo se presentan por la confusión de estas fuentes.

Aclarado este punto se ve cómo el punto de partida del filosofar auténtico ha de ser el alma, mi realidad, siguiendo una vía inversa a la de la filosofía escolástica: *Ex sensibilibus competit in insensibilia devenire* (S. Tomás).

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

La gnoseología de la totalidad

La solución del problema del conocimiento se ha de obtener con la visión integral del hombre en el Universo, porque su estructura ontológica dinámica lo enfrenta a un Universo jerarquizado en un mundo de cosas, espíritus y Dios. Esta armonía universal de la que participa el hombre es la suprema garantía del realismo filosófico constituido por el intelecto.

El fondo tendencial del alma, en su intencionalidad, nos lleva específicamente hacia algo: las tendencias sensibles nos ponen en contacto con el mundo de las cosas y concordantes con las sensaciones fundamentan un objeto trascendente, ya que su dirección es centrífuga, hacia algo que no es nuestra realidad intuída.

La voluntad libre confirma esta trascendencia y la 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 aún el amor, sin objetos términos, sin *bonum*, no podrían desrealizarnos, y tampoco nos realizarían. La voluntad estaría de más, la libertad no tendría sentido.

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

Por su parte el amor auténtico nos pone en contacto con un mundo espiritual. El amor no se sacia con conceptos y palabras, sólo con

la posesión del bien amado. Ciertamente que en esta posesión interviene el intelecto, como luz, para mostrarnos el bien amable; pero el amor trasciende la imagen y va a la persona misma. Por él tocamos el mundo de los espíritus reales, nuestros semejantes y vemos en ellos un *alter ego*.

El amor certifica la realidad del mundo de los espíritus; pero la insaciedad de nuestras tendencias concupiscibles y la insaciedad de nuestro amor terreno, nos llevan más allá, 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. El argumento ontológico tiene fuerza si partimos de nuestro dinamismo ontológico imperfecto que exige un Dios.

El camino que hemos seguido para certificarnos del realismo es una vía práctica, emotivo-volitiva, que no se opone a la teórica del intelecto metafísico. La fusión de ambas aumenta su poder.

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 querer. La unidad en esta totalidad ser-conocer nos da una afirmación tan sólida de la realidad del Universo extramental que ante ella empalidece el mero esfuerzo intelectual.

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 en la misma realidad cognoscente, perfectamente adecuada a un Universo ordenado y armónico.

Es decir que en el problema gnoseológico sujeto y objeto no son antagónicos, sino que juegan un rol armónico, sin primacía del uno sobre el otro.

Los valores

Profundizando en esta armonía mutua, en la adecuación de nuestra realidad al Universo, encontramos los valores.

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

Los valores están constituidos por la intencionalidad pura de nuestra realización, sincronizada con la realidad estructural del Universo, captada por la intuición. No tienen existencia en sí, son ametafísicos, pero suponen la realidad del Universo. Nacen de la relación real y fecunda de mi realidad dinámica con el Universo en su contacto alógico emocional. Cuando interviene el intelecto los valores pasan a ser ideas con todas las prerrogativas de lo universal, y entonces tenemos: lo santo, lo bello, lo bueno.

Las tendencias concupiscibles fundamentan los valores útiles y vitales al contacto del mundo de la materia. El amor y la amistad basan los valores estéticos y sociales ante el mundo de nuestros semejantes, ante el cual también nuestra voluntad nos da los valores morales. Por último el amor auténtico 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 los valores son tanto más altos cuanto más profunda es la satisfacción que acompaña a la conciencia de su realización.

La jerarquía de los valores depende de la relación del alma con el orden jerárquico del Universo.

Armonía del Universo

Debemos ahora referirnos a la armonía del Universo 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 del espíritu. Las cosas 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. Lo real es la síntesis, la unidad de espacio, tiempo y cosas. Volvemos a la concepción de Aristóteles. Cierto que la física no puede darnos una metafísica; pero recordemos que el haz cognoscente que percibe esta síntesis, tiene, por el intelecto que también actúa 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, al que le es extraña, en una posición ontológica.

Pisando este mundo de la materia, al igual que mi realidad, están mis semejantes. El conocimiento de mi espiritualidad me revela por analogía la interioridad de los demás.

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 reforzamos el intelecto con la inducción y analogía hallamos a Dios, el Absoluto, el alfa y omega de nuestra realidad.

El Universo culmina, pues, en Dios. Y en Él reside no sólo el fundamento del orden moral, sino también del orden cognoscitivo y del orden tendencial de nuestra realidad, estructurada para el amor.