

LA FILOSOFIA DE BENJAMIN AYBAR

Por Francisco Rego

I. INTRODUCCION.

I. 1. Intercomunicabilidad del todo y la parte de un sistema filosófico.

Toda afirmación filosófica implica de suyo un horizonte de comprensión en orden al cual sea posible su interpretación, esto es, iluminarla en toda la profunda vastedad de su inteligibilidad. A su vez, también, todo sistema filosófico puede de pronto iluminarse en su más acabada plenitud merced a la honda penetración de cualquiera de sus proposiciones por modestas que éstas fuesen. Si tomamos, por ej., el caso de una melodía o de una obra de teatro, advertiremos cómo luego de escucharla en su totalidad, nos es más fácil comprender con claridad meridiana algunos de sus pasajes que hasta entonces se nos presentaban oscuramente. Del mismo modo, correlativamente, se da el caso en que el escuchar más detenidamente una de sus partes, por ella ya, al menos incoativamente, vislumbramos la estructura general de la obra. Esto de algún modo no sólo delata la unidad inmediata de las partes colindantes entre sí, sino la correlatividad más profunda que debe existir entre esas partes y el todo en función del cual éstas cobran sentido pleno.

I. 2. La parte en cuanto parte.

Esta comunicabilidad esencial entre el todo y las partes nos abre a una peculiar manera de ver a la parte. Esto es, no la veremos ya como si estuviera en una situación de mera yuxtaposición con las demás partes; que para ser entendida sólo exigiera que se la considere en su pura particularidad, como si estuviera cerrada, clausa a toda instancia que no fuera ella misma; y si acaso encontrásemos alguna referencia al todo, ésta no sería más que accidental. No. No sería éste el criterio para visualizar filosóficamente a la parte. Y esto es así por una simple pero contundente razón: esa parte, entendida como una parte aislada, o por decirlo así, parte en estado “químicamente puro”, sencillamente no existe. Porque lo que hace a la parte como parte es más su ordenabilidad al todo que la funda que a sí misma. Dicho esto de otro modo, la parte es ya en alguna medida ese mismo todo al que está abierta. El todo está ya preanunciado en ella, aunque no se explicita todavía sino como parte. No identificamos a la parte con el todo pero advertimos que la parte es “parte—del—todo” y sin esa mutua referibilidad entre el todo y la parte, ni hay todo ni hay parte.

I. 3. La parte—todo.

Si la correlación ya se ve claramente entre el todo y cualquiera de sus partes, cuánto más lo será cuando la parte a la que se haga referencia sea de suyo una de las partes más potestativas y significativas de la totalidad, es decir, constituya su base de sustentación. De modo que este núcleo si bien es una parte y opera como parte, atendiendo a la repercusión que ésta obra sobre las demás, podemos decir que es más parte que las otras, o, si así queremos decirlo, es más todo que las demás. Es en este sentido que podemos hablar de “partes—todo” con mayor o menor propiedad según el grado de diafanidad que se expresa en ella dicha totalidad.

I. 4. Nuestro trabajo supone esta noción de “parte—todo”.

Es en razón de esta intrínseca correlatividad entre el todo y la parte que estimamos como sumamente fructífero iniciar el estudio de un pensador contemporáneo argentino desde el marco de referencia de un par de estas nociones a las que por su importancia central con justo título calificamos de “partes—todo”. No hablemos ya de la indudable referibilidad que a su vez existe entre este pensador y la totalidad del pensamiento filosófico argentino; esta por encima de nuestras posibilidades inmediatas. El pensador que hoy concita

nuestra atención es Don Benjamín Aybar que puede ser tomado como uno de los más dignos exponentes del pensamiento filosófico argentino ya que —a juzgar por la autorizada opinión del Dr. Alberto Caturelli— “no puede negarse que Tucumán posee dos de los más originales filósofos argentinos: Alberto Rouges y Benjamín Aybar (1896—1970)” (1). Y las dos nociones en orden a las que vamos a descubrir la totalidad de su pensamiento son las de “subjetividad” y “trascendencia”. Estas nociones en el pensamiento de Don Benjamín Aybar juegan dialógicamente y constituyen sin lugar a dudas el nervio central de su sistema filosófico. Esto se explica porque la “esseedad” que es el fundamento ontológico de la subjetividad, se ve merced a su propia actividad intuitiva como un “*ad*” originario, como una pura intencionalidad que, lanzada hacia su trascendencia según sus diversas direcciones ontológicas, se abrirá a sus respectivos objetos terminativos, las cosas, los seres espirituales y Dios. Y en razón de su máxima dirección ontológica que es el amor, luego de haber sido probada en su amor al prójimo que la determina como un *ad alios*, se pone en unión con su término absoluto, Dios, por lo que se determina finalmente como un *ad Alium*. Y es justamente esta última trascendencia la que, fundando la subjetividad en Aybar, torna comprensible finalmente todo su sistema filosófico, aspectos éstos a que dedicaremos la presente investigación.

II— REALISMO INTUITIVO

II. 1. El realismo intuitivo como método de investigación.

No podemos respondernos ni indagar acerca de la subjetividad en Aybar sin antes señalar desde qué perspectiva debemos hacerlo. Se trata de encontrar antes el horizonte de comprensión desde el cual nos habla nuestro autor; lo que nos permitirá situar la cuestión en su justo lugar. El mismo Aybar nos responde claramente insistiendo sobre el método de investigación que es estrictamente filosófico. De ahí que hable de un *realismo intuitivo o metafísico* fundado desde una metodología intuitiva: “usaremos de la intuición espiritual como método para establecer juntamente con el intelecto un realismo metafísico. . .” (RI, 13). Realismo que guarda en general las características propias de todo realismo, ya que “sostiene la existencia de cosas reales independientes del sujeto cognoscente” (RI, 82), hay consecuentemente una “trascendencia metafísica” del objeto respecto del sujeto. Sin embargo no es éste el caso de un realismo a

(1) Alberto CATURELLI, *La filosofía en la Argentina actual*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971.

secas, ya que se trata de un realismo "intuitivo" cuya singularidad reside no tanto en sostener la trascendencia de los objetos respecto del sujeto cognoscente cuanto en el modo en que estos objetos le son accesibles a éste, sobre todo cuando lo indagado sea precisamente el mismo sujeto que conoce. Esta diferencia no quita, más bien perfecciona su conocimiento. Por eso no es un realismo al modo en que lo es el "intelectualismo" que afirma que el conocimiento se logra mediante la unidad operacional de la sensibilidad y el intelecto. Aquí se agrega todavía una tercera fuente del conocimiento o más estrictamente del saber filosófico, la intuición espiritual.

II. 2. ¿Qué es esta intuición.?

Surge la necesidad de indagar inmediatamente sobre la noción misma de "intuición espiritual" que parece ser el nudo gordiano de este nuevo realismo intuitivo. La palabra "intuición" tiene en Aybar un significado expreso; intuir entraña de suyo un "mirar", eso es "*intuere*". Define Aybar: "por intuición entiendo la visión directa, espiritual de mi realidad, visión esencialmente distinta del acto intelectual, aunque ubicado en el plano especulativo" (RI, 16). Aquí está resumida la posición de Aybar respecto de la intuición. Por de pronto ya sabemos que esta intuición es esencialmente "una visión directa, espiritual de mi realidad". Veamos cómo esta referibilidad a la "propia realidad" se va perfilando cada vez más nítidamente. En efecto, decimos que la intuición es *inmediatez*, por cuanto el objeto no es otro que "el mismo espíritu en su existir" (RI, *Ibid.*). Esto es, "unido substancialmente el cuerpo" (RI, 17), eso es "nuestra realidad". También la intuición dice *singularidad*, vale decir, importa una captación de lo singular y no de lo universal, cual sería el caso del conocimiento abstractivo. Es singular porque "la intuición sólo me da mi realidad" (RI, 17). Insistimos también en la actualidad de la intuición. Dada su inmediatez debe ser actual. No es actividad memorativa, pues "me veo realizándome". Hay en ella *simpli- cidad*; siendo análoga a la simple aprehensión sensible, lo deja de ser con respecto a la conceptual que le es posterior. Aprehendo "mi realidad" sin agregar nada, no afirmo ni niego; esto vendrá con la operación intelectual. Hay en ella una *totalidad* en tanto que veo el "cón- junto de "mi realidad" unitariamente, sin realizar análisis o generalizaciones que le son extrañas. Finalmente decimos que la intuición implica *evidencia* pues es "incapaz de error". Pero evidentemente sólo vale esta suerte de infalibilidad para el reducido ámbito de la intuición espiritual pues su validez sólo lo es respecto de "la visión de la propia realidad" (RI, 19). Y por último en razón de su carencia de todo rango lógico subrayamos su *prelogicidad*.

II. 3. La intuición no debe ser confundida con el concepto.

Debemos precisar más a la intuición espiritual. Estos caracteres recién mencionados al tiempo que nos permiten conocer a la intuición en orden a lo que es nos habilita para distinguirla en orden también a lo que no es. En este caso último la distinguiremos de toda actividad intelectual. Y esto es necesariamente así porque la intuición le es previa. La intuición constituye junto con la sensibilidad la fuente suministrante de datos para la especulación intelectual. Por eso debe ser distinguida incluso de la actividad intelectual más elemental, es decir, el concepto, que como tal no tiene los caracteres de la intuición. En efecto, decimos que el concepto es posterior porque ésta le sirve de base, luego aquél no es inmediato. El concepto apunta a las instancias universales abandonando lo particular, no es singular. Tampoco es actual en tanto que tiene referibilidad no sólo a lo temporal sino también a lo posible. Ni es simple porque aun cuando es la mínima unidad “tiene un orden esencial al juicio” y éste es complejo. El concepto implica una actividad analítica y sintética que escinde y divide, no hay totalidad. Carece asimismo de evidencia porque de suyo “no es verdadero ni falso, mucho menos evidente de por sí” (RI, 20).

II. 4. Los límites de la intuición.

Una vez caracterizada la intuición tanto en orden a lo que es como a lo que no es, nos preguntamos cuál es su alcance metafísico, cuáles sus límites. Aybar advierte tres órdenes en los que se puede verificar el límite de la intuición. Primero, por la actividad del sujeto cognoscente la cual excluye no solo los datos de los sentidos sino también de la memoria y la intelección abstractiva: “La visión pura de nuestro existir determinado necesita la exclusión de los datos que pertenecen a los sentidos, la suspensión de las imágenes del pasado y la eliminación de todo análisis y abstracción” (RI, 20). Es evidente que tal actividad ni es permanente ni está al alcance de cualquiera. Por el contrario, el conocimiento puramente intuitivo exige de suyo un esfuerzo para el cual no se está normalmente preparado, sino en virtud de una cierta disciplina espiritual no visible todavía en el conocimiento vulgar. También decimos que la intuición espiritual se limita en virtud de su actualidad y brevedad, lo que significa que no hay que buscar en ella ningún tipo de permanencia. Sólo cabe decir, en este aspecto, que la intuición viene y se va irreversiblemente; y si en algún sentido hablamos de una permanencia, debemos aclarar que lo que permanece no es la intuición sino el fruto de alguna actividad intelectual que la acompaña. Por último,

la intuición se limita por el objeto, “mi existir determinado” y éste captado sin ningún tipo de análisis pues en cuanto algo se incoa en tal sentido en la misma proporción la intuición comienza a esfumarse para dar lugar a la operación intelectual. Haciendo una síntesis de estos tres aspectos nos dice Aybar: “El campo intuitivo estaría formado por las apetencias en general de mi existir determinado, vistos en su intencionalidad pura, en una actualidad fugaz” (RI, 22).

II. 5. Realismo intuitivo y realismo metafísico.

Como vemos Aybar advierte el valor intrínseco de la intuición pero no sin insistir permanentemente en su distinción respecto de la actividad intelectual. Y esto no es incidental sino sistemático. Se ve obligado a ello para poder fundar dos ámbitos que sin oponerse se distinguen y complementan, el del *realismo intuitivo* y el del *realismo metafísico* cuyas características son las de tener su fundamento, el primero, únicamente en la intuición pura; el segundo, contando con el aporte de la intuición pero esencialmente con el intelecto en unidad con los sentidos: “Por [realismo intuitivo] entiendo la afirmación de mi realidad obtenida por una intuición espiritual pura, con la contribución de las retrointuiciones. Queda para el realismo metafísico la afirmación de mi espíritu y del Universo, conseguida por el intelecto de los datos intuitivos y sensoriales, en una extensión del realismo intuitivo” (RI, 22). En orden a esto es claro que no hay contraposición entre estas dos esferas por cuanto el realismo metafísico cuenta también con el aporte de los datos intuitivos además del de los sensoriales, pero hecha la salvedad de que aquí quien prima es el intelecto. Así el realismo metafísico supone entonces el intuitivo y no a la inversa. De lo que surge algo importante, el fundamento de la filosofía de Aybar no se revela tanto desde una captación intelectual cuanto de una intuición originaria.

II. 6. El comienzo de la actividad intelectual.

La anterioridad de la actividad intuitiva respecto de la intelectual nos obliga a tratar de inquirir sobre el momento preciso en que se produce el enlace entre la una y la otra fuente de conocimiento, ¿cuál es el punto de deslinde entre ambos campos? Esto nos permitirá allanar el camino que nos conduzca a la intuición pura. Pero no es tarea fácil el averiguarlo, pues así como en el ámbito del conocimiento sensible no nos encontramos con la pura sensibilidad sino ya con el proceso perceptivo consumado, que importa una serie de contenidos intelectuales que lo integran; análogamente, en el terreno intuitivo difícilmente nos encontremos con la intuición sin más, sino

con el fenómeno más perfecto del conocimiento espiritual donde se agregan a la intuición pura otros elementos no intuitivos. Sin embargo, en el orden del conocimiento espiritual podemos buscar la intuición pura por el camino más fácil de la eliminación de los contenidos no intuitivos, o sea, intelectuales que la encubren. ¿En qué momento la intuición de mi realidad deja de serlo estrictamente? ¿Cuándo comienza la ingerencia de la facultad intelectual? Veamos: “La primera acción de mi intelecto es separar del panorama total de mi realización el existir de la substancia existente, de ese modo surge inmediatamente un yo ontológico: “ego sum”, *yo existo*. Por el mismo acto atribuyo el pensamiento (acto) a un yo (sujeto) lógico: “ego cogito”, 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” (RI, 25). De esto podemos establecer que, mientras la intuición me presenta pura y simplemente *mi realidad*, la participación de la actividad intelectual me conduce al *yo*, inmediatamente ajeno a la intuición, lo que significa que la aparición de la conciencia del yo es el momento demarcatorio de las operaciones puramente intuitivas y las predominantemente intelectuales. El conocimiento del yo no es objeto de la intuición sino de la actividad analítica de la inteligencia. Así el yo aparece como: —“una abstracción del ser determinado”;— “un sujeto pasible de infinitos predicados”; —“el *substractum* de los cambios y entra así en la categoría de la substancia. Los actos y los afectos son *entes in alio*, y por lo tanto caen bajo las categorías de accidentes previa generalización” (RI, 25). Según la dialéctica fichteana la actividad intelectual comienza por un acto espontáneo de energía creadora que se manifiesta en tres momentos: el 1ro., de tesis afirmación del yo substancial; el 2do. antítesis o afirmación del no-yo, que no entrañaría ya un orden substancial sino accidental respecto al yo, y estaría constituido por “los términos de la intencionalidad de mis actos y apetencias o simplemente los actos y tendencias, en sí mismos, como accidentes del yo” (RI, 25); 3er. momento, síntesis del *yo* y *no-yo* que aparece en el “yo pienso”, “es la reproducción sintética de la intuición pura” (Ibid.). Ahora bien, ¿debemos desprender de esto que si la aparición del yo significa la actividad del intelecto que lo posibilita, entonces el yo estaría cerrado a la captación intuitiva? No es esa la intención de Aybar, sino la de señalar que la captación del yo como tal no es accesible a la intuición espiritual por sus propias y solas fuerzas, pero sí con el apoyo de otras: “La intuición no ve al yo en cuanto yo, desde que la idea de yo y predicado son notas abstractivas formadas por el intelecto en un acto simultáneo con la intuición” (Ibid.).

II. 7. Armonía entre los dos campos.

Pero si bien es cierto que debemos distinguir el campo intuitivo del intelectual no por ello debemos entender que uno y otro se opongan necesariamente y en todo sentido. Por el contrario, Aybar insiste sobre la armonía existente entre ambas esferas. Armonía que se manifiesta diversamente: a— según una *simultaneidad* entre ambos órdenes; ya hay una simultaneidad que se cumple en la relación sensorio-intelectiva; ésta se realizará de un modo semejante, esto es, intuición e intelección se dan sincrónicamente. En efecto, ya en las actividades sensoriales más simples, que nos ponen en contacto con el mundo sensible o “material”, aparece la operación intelectual que la modifica. Del mismo modo la actividad intelectual se hará presente en las actividades intuitivas que me abren a “mi propia realidad”; b— además esta simultaneidad es tal que permite una relación de *cooperatividad* en tanto que la actividad intuitiva aportará al intelecto todos los datos concernientes a nuestra realidad, que le servirán de base para sus especulaciones; c— según una *complementariedad* por cuanto ni la intuición ni la intelección son suficientes, individualmente consideradas, para aprehender definitivamente lo real, “lo que es”, sino apoyándose mutuamente. En efecto, sin la intuición el intelecto caería en un cerrado idealismo lógico a pesar de abrirse al ser y lo absoluto; sin el intelecto —por otra parte— la intuición nos permitirá saber de nosotros mismos, pero sin ir más allá, y sin contar además con el seguro aval de ningún tipo de sistematización científica. De ahí la necesidad de que ambas se unan superativamente: “juntas nos dan el conocimiento de la realidad, nos dan la verdad” (RI, 28); d— esa complementariedad se pone en evidencia aún más nítidamente merced a otro carácter unificante, la fijación, según la cual la intuición, bien que viéndose obligada a pagar el alto precio de perder en parte la riqueza de su vivacidad originaria, apela al auxilio imprescindible de la conceptualización para que su contenido no se pierda inútilmente: “la única forma de aprehender la realidad después de haberla intuída, es fijarla conceptualmente” (RI, 28); e— de esa complementariedad entre las facultades intuitiva e intelectual y sus actos —intuición y concepto— surge necesariamente la de sus respectivas expresiones, el lenguaje metafórico y el gramatical. De hecho existe la opinión de aquellos que —como Bergson— no sólo van en contra de la actividad conceptual del intelecto, sino también de su expresión, el lenguaje conceptual. Y esto lo hacen con el pleno convencimiento de que el lenguaje conceptual, a fuerza de ser incapaz de comprender toda la riqueza originaria de la intuición, termina por ser incompatible con és-

ta; pues al simplificarla, al mismo tiempo la mata. La intuición —siempre de acuerdo con este modo de pensar— se serviría de un lenguaje *sui generis* cual sería la expresión metafórica, diversa de la gramatical. Pero a pesar de todo esto, siguiendo ahora al pensamiento de Aybar, no debemos entenderlos como incompatibles: “el lenguaje conceptual no está reñido con el metafórico y ambos deben ser utilizados en filosofía” (RI, 28). El lenguaje gramatical, en tanto que construcción sintáctica, importa la presencia de un sujeto y un predicado, perdiendo por lo mismo la simplicidad del lenguaje intuitivo. Más al tiempo que tal cosa ocurre se deriva de la actividad lógica del intelecto un nuevo aspecto que la torna fructífera en el área de la vida de relación, que le permita eventualmente un uso científico.

II. 8. El panorama intuitivo.

Una vez vista qué cosa es la intuición se tratará de resolver cuál es el campo al cual ésta se abre. Para Aybar ésta pregunta tiene una clara respuesta y en ella reside una de sus tesis principales: “Por esta [intuición espiritual] conocemos la propia realidad” (RI, 75). Pero cuando se trata de delimitar qué quiere decir con la expresión “mi realidad” se ve obligado a una exposición más extensa. Primero hace una caracterización negativa: no se trata de una realidad lógica porque la intuición es anterior a toda posibilidad intelectual. Reprocha a los idealistas el partir del error de no saber distinguir entre el ámbito puramente intuitivo y el intelectual, cuando en rigor aquél es anterior a éste. Luego por lo mismo es alógico: “Excluimos por lo tanto del campo intelectual toda la esfera del pensamiento lógico quedando en consecuencia un panorama alógico” (RI, 31). Además de esta alogicidad del campo intuitivo que la distingue consecuentemente del *ego cogito* cartesiano, debe añadirse el de ser pre—metafísico en el sentido de ser anterior a todo análisis intelectual: “Vemos que el campo de la intuición pura es un panorama de más auténtica realidad o existencia, al cual no podemos llamar metafísica porque esta denominación sólo le correspondería tras una operación intelectual reflexiva sobre la misma realidad, colocándola entre las contracciones del ente, ‘extra causas’ y en la categoría de substancia” (RI, 32). Esta pre—metafísica capta “la más auténtica realidad o existencia” dándole al término existencia el sentido primitivo preintelectual: “. . . significando con él *el existir* auténtico, sin distingo de ‘*essentia et esse*’ producto del intelecto analítico” (Ibid.). Una vez que se la ha determinado negativamente con sus caracteres de alogicidad y pre—metafísica, aparece un tercer carácter que la determina positivamente como un “ir hacia inmanente”,

carácter sobre el que Aybar insistirá permanentemente, tanto en RI —“el sondeo intuitivo de mi realidad me muestra un ‘*ir hacia*’ en formas de simples tendencias, amor, voluntad, y apetencia de verdad” (RI, 68)— como en OA, aunque, aquí, sustituyendo los términos ya que remplace el vocablo “mi realidad” por un equivalente más preciso, “mi *esseidad*”: “La *esseidad* es un marchar hacia, cuyas direcciones están dadas por un tender y un querer y un amar” (OA, 43). La identificación entre las significaciones de “mi realidad” y “mi *esseidad*” es un hecho, pero la sustitución de un término por otro se justifica en tanto que la segunda expresión refleja mejor lo que quiere decir Aybar: “Ya no se trata del ‘*esse*’ en sí, sino de ‘mi *esse*’, mi realidad, que con la acepción indicada puede llamarse *esseidad*. . . es toda una esencia del ser” (OA, 9). Volviendo al carácter intencional de mi realidad este no alude tanto al objeto terminal como a la intencionalidad en sí pura. El advertir esta nota de intencionalidad es mérito de Fichte para quien: “El yo se pone como algo que exige realizarse en la acción de algo deseado” (RI, 33), aunque luego esta intuición primaria queda desvirtuada al pretender introducir en ella elementos metafísicos que en rigor le son enteramente ajenos. Y en virtud de esa tergiversación no termina el pensador alemán de captar “el ir hacia inmanente de mi realidad” ya que termina afirmando que “El ser no sale de sí mismo en su realización apetencial volitiva” (Ibid.) lo que implicaría una identificación entre “mi realidad realizándose” y la voluntad ya que a la intuición no le compete tal identificación. Y, por último, una nueva distinción que la separa de toda acepción psicológica. La *esseidad* no debe confundirse en absoluto con la noción de conciencia psicológica”, porque tal noción está ligada inmediatamente a la de “yo” que es también posterior a la intuición originaria de mi realidad.

III— PRE—METAFISICA

III. 1. ¿Por qué pre—metafísica y no metafísica?

Por razones de sistema. No hablamos aquí de metafísica sino de pre—metafísica en orden a una anterioridad ontológica. En principio la pre—metafísica agrupará todos los datos obtenidos por la intuición pura “sistemizados a su modo” y no desde una logicidad ordenada a la metafísica. Pero aquí surge ya un primer obstáculo: si se trata de una “agrupación” de todos los datos intuídos, ¿en función de qué instancia se los ha de agrupar? De lo que surgen dos respuestas posibles: o desde la pura intuitividad, —solución difícil porque la intuición es de suyo pura actualidad y por ende mal podría surgir desde ella alguna sistematicidad por humilde que fuera;

o desde un orden suprainstitutivo, racional— lo que es igualmente objetable, pues ya tendría allí cabida la actividad lógica que la involucraría en un orden metafísico. Aybar parece salir al paso de esta cuestión afirmando: “Esta exclusión lógica no ha de llegar a prescindir por completo de la función intelectual. . . pues en ese caso resultaría imposible la conceptualización de lo intuitivo. . .” (RI, 34). Ahora bien, la pre—metafísica trata de “lo real inmediatamente dado al espíritu”, y siendo esto de un ámbito no sensible, se relacionaría con la metafísica que también está referida al mismo plano. Pero no es así. Sin atender a la mayor extensión del objeto metafísico —lo real sin más— decimos que difieren sobre todo por la vía de acceso a este orden no sensible. En la metafísica se parte de lo sensible para llegar a lo no sensible; mientras que en la pre—metafísica que tiene en la intuición su punto de partida se va desde “mi realidad” no sensible para luego ir a lo demás. Y es justamente este punto de partida intuitivo no sólo lo que la distingue de la metafísica clásica sino también lo que la une a modo de propedéutica a la metafísica y la filosofía modernas.

III. 2. No es tampoco psicología.

Esto ya se ha vislumbrado en apartados anteriores, pero exige ahora un mayor análisis. Entendiendo a lo psíquico como actividad del alma lo psíquico estaría vinculado a esta pre—metafísica en tanto que la intuición es también una actividad del alma, pero ahí termina toda coincidencia porque se trata de actos intencionales opuestos: el acto psíquico es centrípeto, un yo recibe al mundo; la intuición es centrífuga, es un *ir hacia inmanente*. Pero entendiendo ahora lo psíquico como actividad de la conciencia no cabe una conciliación puesto que la noción de conciencia es ontológicamente posterior a la de mi realidad o esseidad “El yo que penetra no es el yo psicológico, centro de atribuciones ni tampoco el yo lógico, sujeto del pensar, es un yo más profundo, al cual ni siquiera conviene llamar yo, porque todavía no es sujeto, ni centro, es algo indiferenciado, es la realidad dinámica, la esseidad en cierta unidad intencional de sujeto y objeto, es la gran estructura ontopsicosomática que nos permite encajar en la otra gran realidad estructural del universo y fabricar así nuestro mundo psicológico” (OA, 100). Es interesante señalar que si bien no es lícita la confusión entre el orden intuitivo y el psíquico no por ello debemos separarlos *realiter*: “Se trata del mismo ir hacia que, visto por la intuición es contemplado en su realidad e intencionalidad pura, sin referencias al yo, y, visto por la psicología a través del dato intuitivo recibe los aditamentos propios de la lógica, que rige todo conocimiento y, por ende, toda ciencia” (RI, 35).

III. 3. ¿Qué es el alma?

¿Qué es lo que nos dice la pre-metafísica de este peculiar ámbito al que llamamos “mi realidad”, “esseidad” o también,—por qué no,—pura y simplemente “alma”? La primera respuesta que encontramos es la que nos ofrece la metafísica “*ex sensibilibus*” la que por vía negativa establece que es una entidad que carece de partes, es simple, espiritual e inmortal. Entendida en unidad substancial con un cuerpo tendrá facultades vegetativas, sensitivas y racionales. Pero decir lo que ella es en sí misma, esto es, siguiendo una vía *affirmationis*, esto ya escapa a las posibilidades de la metafísica ya que es incapaz de aprehenderla directamente. Sabe que hay alma, pero no qué es el alma. Para avalar esta incapacidad nos remite al *De Mente* de Santo Tomás donde el Aquinate expresa: “Quantum ad cognitionem habitualem sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod *essentia sua est sibi praesens* est potens exire in actum cognitionis sui ipsius. . .; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, *quae menti est praesens*: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur” (RI, 17) (2); y más adelante agrega: “sed dicere quid sit difficilimum est” (3). Benjamín Aybar interpreta este pasaje en dos momentos: el 1ro, donde afirma que “Anima se videt”, es el momento intuitivo, con lo que se evidencia que el Doctor Angélico admite la intuición; el 2do., “sed dicere quid sit difficilimum est”, significa un retorno a la metafísica “*ex sensibilibus*” que amenaza desvirtuar la primera captación intuitiva: “Ya vimos que Santo Tomás la admite en principio: “Anima se videt”, pero no la cultiva filosóficamente y hasta parece abandonarla cuando agrega: “Sed dicere quid sit difficilimum est” (OA, 109).

Pero lo que es impedimento para la metafísica deja de serlo para la premetafísica, y esto es así en virtud de su fuente intuitiva. Por ésta aprehendemos una singularidad, precisamente, mi singularidad, “mi alma realizándose”. ¿Qué es pues el alma? “Un tender y un querer. Un fondo de tendencias y un *ir hacia*” (RI, 37). Es distinta esta noción de alma a las precedentemente mencionadas de “mi realidad” o “esseidad”. Estas nociones más bien tienden a identificarse que a distinguirse: “El *ir hacia* auténtico que me descubre mi intuición es el amor, es mi realidad realizándose, mi alma en acción” (RI, 37). También define a la “esseidad” como amor: “La ‘esseidad’ es amor” (OA, 68). Pero la noción de “esseidad es sin embargo más

(2) *De Mente*, II p. q. 87, a 1.

(3) *De Mente*, *Ibid.*

profunda que la de “alma” en tanto que la entiende como causa formal de esta última: “La originación y la sustentación son causas extrínsecas a la naturaleza del alma. en cambio la “esseedad” es intrínseca, su causa formal” (OA, 23). Así termina por entender a la esseedad como “la estructura del alma vista intuitivamente” (OA, 68). Entendida la esseedad como un *ir hacia*, bien puede afirmarse que en Aybar ésta constituye el punto de partida del filosofar. Pero las precisiones no terminan con la caracterización de la esseedad como un *ir hacia*. Es preciso distinguirlo de otros *ir hacia* inauténticos. El auténtico solo se halla presente en el amor y los demás son accidentales. En consecuencia “somos entes de amor”: “Nos descubrimos como entes de amor, como impetuoso torrente y no nos interesa el cauce ni los obstáculos” (OA, 64). Así la *diaforá* de la esseedad, del alma y consecuentemente de todo el hombre será su constitución ontológica de amor: “ente de amor”. Luego el auténtico *ir hacia* es el que se explicita en el amor. Pero no todo es amor en la esseedad: “La *esseedad* es un marchar hacia, cuyas direcciones están dadas por un tender, un querer y un amor” (OA, 43). Esto significa que “el amor tiene dos límites: las tendencias y la voluntad” (RI, 37). Las tendencias no son el amor sino su principio de realización; la voluntad tampoco es el amor, sino su elemento encauzante y que la protege del tender inauténtico”. (Ibid.).

III. 4. La intencionalidad de las tendencias.

Se trata de averiguar ahora qué significa la intencionalidad de las tendencias dejando de lado los términos de referencia. De buscar—dice Aybar recordando a Scheler— “la dirección misma de la tendencia”, esto es, “la potencialidad del alma en su realización misma” (RI, 38). Se quiere significar aquí la idea de una pura intencionalidad que sería previa a la claridad intelectual del fin. Nos apoyamos para su estudio en la experiencia consciente sin dejar en ningún momento de mirar lo intuído. La tendencia, complementada por objetivos sensibles e intelectuales, se dirige a lo externo. Platón y Aristóteles las dividen en orden a la bondad o maldad de su objeto; si éste es bueno surgen las tendencias que nos llevan a él; si malo, las que nos alejan de él. O las dividen también en orden a los obstáculos que se oponen a su cumplimiento: apetito irascible, apetito concupiscible, que se clasifican en: esperanza, desesperanza, audacia, temor, ira. Janet, por su parte, hace una distinción de cuatro tipos que van de lo más vital a lo más espiritual: vitales, objetivas, sociales, ideales. Pero Aybar se opone a una mera interpretación psicologista y mucho menos a las que se presentan como deterministas ya que reducen las tendencias a automatismos o disposiciones uniformes de reacción frente a ciertas modificaciones. De ser esto cierto —dice Aybar— se negaría la libertad en esta importante área

porque “las irregularidades en la reacción que señala Dumas y que atribuye a un cierto indiferentismo por una determinada actividad nos muestran que las tendencias radican en el fondo mismo del alma y tocan, en cuanto reacciones, la facultad volitiva en la esencia misma de la libertad”. (RI, 41) Hay en ellas una potencialidad que debe ser entendida como “la realización misma del alma, como el hervor de la realidad, únicamente sin la exteriorización que se llevará a cabo en el momento que aparezcan los objetivos sensibles o intelectuales” (RI, 41). Lo que capto por la intuición es la pura intencionalidad de estas tendencias y no los fines.

III. 5. Intencionalidad del amor.

Aybar se apartará acá de la consideración clásica del amor entendido como “*inclinatio consequens formam apprehensam*”, según la cual es preciso conocer para amar. Acá se trata de verlo en su pura intencionalidad como “disposición” en el sentido griego que señala el vocablo “*diáthesis*” y no de “hábito”, “*hexis*”. Se trata de un amor “transintelectual”: “La intuición me muestra un amor transintelectual, que posteriormente se ha de perfeccionar con el conocimiento del “*bonum apprehensum*” y se ha de transformar en el amor *intelectualis*. . . no ha de entenderse en nuestro caso un amor con objeto presente por intuición” (RI, 43). Este amor coincide sólo en parte con las tendencias en tanto que, al igual que éstas, es también un *ir hacia*: pero se distingue de éstas en que mientras las tendencias son un ‘ir hacia’ con la mirada vuelta hacia nuestra realidad, el “ir hacia” del amor lo es perdiendo de vista nuestra realidad. Y este olvido de nosotros lejos de frustrarnos nos conduce precisamente a nuestra más plena realización. Mas para que ello ocurra el amor debe ser auténtico, esto es, dado en la inmanencia: “La inmanencia del amor auténtico se patentiza cuando decimos el justo tiene a Dios en su corazón. El amor es un ir y un apresar intencional” (RI, 44). Y a su vez se distingue del amor inauténtico en cuanto que en éste, vamos, pero “no regresamos”. El objeto nos posee y nos enajena, estamos fuera de nuestra propia realidad. Por otro lado el amor excluye en principio la actividad intelectual. El amor en su pura intencionalidad es un ofrendarse de cuya intimidad no tiene participación el intelecto: “El intelecto no entra en la intimidad de esta ebullición afectiva, que se escurre a todo concepto y permanece irreductible” (RI, 44). Pero el intelecto le da sentido: “Intuitivamente [el amor] es la ofrenda de la propia alma, la razón nos dirá a quién debemos ofrendarla” (Ibid.). Que el amor y la inteligencia se complementan de ello no cabe ninguna duda ya que “[El amor] es un a

priori material . . . que será encauzado por la voluntad libre cuando haya intervenido el intelecto mostrando los objetos” (RI, 45).

Entendido así el amor, tomado en toda su autenticidad, tendrá tal importancia que el alma misma terminará por identificarse con él: “Yo no veo contradicción en la identidad del ser [del alma] y el amor” (OA, 22). Con esto Aybar se sitúa en una posición dinamizante frente a quienes en actitud marcadamente estatista distinguen entre la substancia actuante y el acto mismo. Aquí el acto y la substancia son equivalentes. El ser y el amor se identifican. No será de extrañar entonces que a la luz de esta primera afirmación se hable del mismo modo de una identificación en el alma entre su esencia y su existencia. En efecto, puesto que si la esencia del alma es amor y el alma es una entidad, luego, “en el alma se identifican realmente la esencia y la existencia” (OA, 23). Por último si el alma es amor será la intencionalidad de este amor lo que la distinguirá.

III. 6. La intencionalidad de la voluntad.

La voluntad puede ser vista de dos modos. Uno, en orden al intelecto, en este caso no habría en ella intencionalidad sin la expresa referibilidad a la facultad intelectual, ya que ésta sería “*radix voluntatis*”; otro, porque visto desde la intuición se nos presenta como “una dirección centrípeta, de vuelta sobre sí misma” (RI, 46). En orden a este segundo modo decimos que su centripetismo la distingue tanto de las tendencias como del amor, ambos de carácter centrífugo. Aybar opone los términos “tender”, ligado a la idea de centrífugo, y “querer”, ligado a la de centrípeta. La función de este querer es evitar que el centrifugismo tendencial desrealice mi ser. Pero no para detenerlo y sumirlo en una quietud de cementerio, sino para evitar sus excesos, que, en tanto que tales, no responden a su verdadero ser. Esto no significa que no haya una primacía intencional del tender sobre el querer: “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” (RI, 46). Esto, lejos de producir una disminución en la dinamicidad de mi alma, la evita porque encauza todas las energías del tender por los carriles que me llevarán a la genuina realización. De hecho, el tender no está de suyo totalmente ordenado a la auténtica realización porque él mismo puede ser inauténtico. De ahí que el querer opere como fuerza de contención de todas estas falsas tendencias dejando libres a las que responden al auténtico amor: “La voluntad es un dique que nos ha sido dado a nuestra realidad para contener, no al amor auténtico porque éste de por sí va

y expresa apresando, pero sí al tender inauténtico que, si se sobrepusiera, traería una dispersión de la realidad. Al determinismo de este tender [inauténtico] se opone el freno libre de la voluntad" (RI, 47).

Y con esto último tocamos el problema de la libertad de la voluntad. Para Aybar ésta no puede ser sino libre en tanto que por la libertad es posible llevar a cabo mi realización: "Porque si Dios nos ha constituido para el amor debía dotarnos también de un poder que pudiera evitar que ese fin se frustrase, y ese poder es nuestra libre voluntad" (RI, 47). También ésta es una libertad intencional ya que Aybar la entiende con prescindencia del "término de la alternativa".

III. 7. Mi esseedad apetece la verdad.

Entendida la esseedad como un *ir hacia* ésta no se agota simplemente en el "*ir hacia*" tendencial, o amoroso; hay además otro aspecto intencional, mi apetencia de verdad, que me lleva no a un *bonum* sino a un *verum*. No se trata acá ni de una verdad lógica "*in cognoscendo*", ni de una verdad metafísica o verdad de las cosas "*in essendo*" como "*entitas rei secundum quod est intellectus adaequata*" (OA, 70). Se trata más bien de una verdad intuitiva o "primordial" en donde, si bien es lícito hablar de una relación, más justo sería establecer una identidad lisa y llana entre la visión y la realidad, entre la intuición y mi realidad.: "Hay una fusión del orden ontológico y cognoscitivo y volvemos al '*Idem est enim cogitare et esse*' " (RI, 70). Y esta fusión de los términos es lo que tornará con una perfección en grado sumo a esta verdad primordial: "Porque si verdad es la conformidad o sea la síntesis intencional de los dos términos de la relación, más perfecta será la verdad cuanto más se fusionen estos terminos, o lleguen a la identidad, la que sólo es posible con el conocer intuitivo con que el alma se mira, o, como dice admirablemente el Doctor Angélico, '*ad hoc sufficit essentia animae quae menti est praesens*' " (RI, 49). Consecuentemente desaparece con esto el problema del dualismo sujeto—objeto constituido hasta acá como una aporía del saber filosófico.

Pero todavía nos es preciso distinguir esta intuición ontológica —en cuanto que aprehende el propio *óntos*— de todo acto de reflexión. Esta noción nace en el orden metafísico como una extensión del fenómeno físico de la reflexión de la luz. Lo propio de todo acto reflexivo —sobre todo en el orden espiritual que es el que nos interesa— es el de indicar una mediación en tanto que dice un acto indirecto. Pues bien la noción de intuición poco o nada tiene

que ver con esta reflexión, sino más bien todo lo contrario. Porque ella se implica una referibilidad a un conocimiento directo de sí, y éste es la “evidencia primaria”.

III. 8. Primacía entitativa de la intuición sobre el conocer.

El *ir hacia* cubre ahora una amplia gama de significaciones en tanto que afecta al alma en cuanto tendencia, amor, voluntad y apatencia de verdad. Este es el *ir hacia* que constituye “mi realidad” intuitivamente considerada. No aparece la esencia de mi realidad porque esto escapa a los alcances de la intuición. Pero vista intelectivamente advierto que también me realizo por el saber. El saber se entiende de diverso modo. Uno es el saber intuitivo o transparencial de sí; otro, el saber cognoscitivo, ya sea sensitivo o intelectual. Ambos saberes implican un “ir hacia”, pero el primero es incondicionado; mientras que el segundo, en la medida en que depende de un objeto externo, no lo es. De ahí la primacía del primero. Comparado el ‘ir hacia’ intuitivo con el ‘ir hacia cognoscitivo’ encontramos una primacía del primero” (RI, 51). Si por una parte es cierto que ambos saberes deben entenderse como complementarios no lo es menos el que afirmemos la primacía de la intuición sobre el conocer: “Si bien ese amor necesitará un conocer, ese saber sólo puede ser el intuitivo, el contacto con la realidad suprema” (RI, 51). En ese momento el intelecto se torna innecesario. De este modo no es de sorprender el que Aybar, corrigiendo al mismo Aristóteles, defina al hombre no como *animal rationalis* sino como *animal amans* puesto que su *diaforá* sería precisamente el amor. (RI, 52).

III. 9. Consecuencias. Mi esseidad como fundamento de la gnoseología y de la metafísica.

III. 9. 1. Como fundamento gnoseológico.

Gnoseológicamente esta intuición inmediata de mi propia realización me pone “más acá” de todo realismo o idealismo. Ya no hay oposición posible entre sujeto y objeto; ni de objeto trascendente. Por cuanto es el mismo espíritu el que intuyéndose a sí mismo termina por identificarlos. En rigor la antinomia sujeto—objeto aparece ante la confusión del saber conceptual con el intuitivo. Es en el primero y no en el segundo donde tal distinción aparece entre sujeto y objeto, y por ende también la noción de trascendencia: “La trascendencia aparece tan sólo con la actuación del intelecto” (RI, 53). Ahora bien, la trascendencia le viene al intelecto tanto de fuera como de dentro. De fuera, porque a partir de la sensibilidad y de

la intuición el intelecto elabora sus conocimientos. De la sensibilidad surgen representaciones especiales donde “las partes están fuera de las partes”. La representación sensible —dice taxativamente Aybar— es el prototipo de la trascendencia. De dentro, porque también la trascendencia puede surgir desde el mismo intelecto a partir de su actividad creadora merced a la cual aparecen el yo lógico (pensante) y el yo psicológico (actuante) entendido precisamente como “sujeto de atribución de los actos psíquicos y psicológicos” (RI, 54). Esto dará lugar a un nuevo modelo de trascendencia que a partir de Kant y la fenomenología “será interpretada como una inmanencia ontológica o como un mero proceso lógico del yo pensante” (Ibid.). Pero hay además un nuevo ámbito de lo trascendente al intelecto, particularmente, los datos de mi esseedad: “Desde el momento en 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. Esto absoluto es un espíritu: mi alma, y por ella ha de comenzar la filosofía” (RI, 54). Este primer punto de partida absoluto nos permite superar tanto el idealismo, que hace surgir al objeto del sujeto como al sensualismo que deriva éste de aquél; e incluso la solución spinociana que los hace surgir de un principio indiferenciado. La superación de estas proposiciones será factible con la participación activa de la voluntad del hombre, sin caer en los excesos de un realismo volitivo que deduce la afirmación de la realidad de las resistencias que las cosas ofrecen a la voluntad. Esto implica un cierto regreso de lo volitivo a lo real. En cambio la participación de la voluntad que nosotros proponemos me confirmaría directamente mi realidad: “la afirmación de la realidad no es un regreso ni lógico ni psicológico, es una contemplación de la realización en su intencionalidad pura, con prescindencia absoluta de los objetos y de los actos psíquicos y lógicos” (RI, 55). Con esto hemos dado un importante paso en lo que hace a la delimitación de la idea de trascendencia y subjetividad en Aybar.

III. 9. 2. Como fundamento metafísico.

Algo parecido a lo anterior ocurrirá también en el orden metafísico ya que el “el *esse*” será visto originariamente a partir de ‘mi esseedad’ “porque la *realidad primera*, mi alma realizándose en su tender y querer va a fijar los límites del ser metafísico y va a dar nuevas luces sobre la analogía del ente” (RI, 55). Esa realización se concretará en el amor, el cual aunque consista en un “ir hacia” siempre lo será dentro de su propia inmanencia, de lo contrario se perdería en el otro, objeto de su amor. Su ser radica en permanecer en su pe-

cular situación de “ir hacia” y no de identificarse con el término de referibilidad de esa intencionalidad. En mi intuición mi ser y mi acto de “ir hacia” se identifican, la separación entre ambos es sólo obra del intelecto. En esta intuición me veo no simplemente como existiendo, lo cual sería ya bastante, sino como existiendo en el amor, con ente de amor. La existencia de suyo sólo dice oposición frente a la nada; el amor habla del acto más perfecto que le corresponde a mi naturaleza espiritual. Así surge de esta originaria intuición el esbozo de una premetafísica que constituirá la base firme de una posterior sistematización en los diversos campos de la filosofía, esto es lo que a continuación trataremos de poner en evidencia.

IV.— LOGICA

IV. 1. La intuición espiritual como fundamento de la lógica.

Una vez vista la importancia que tiene la intuición en el campo gnoseológico y metafísico, puesto que constituye el fundamento mismo de ambas disciplinas, nos introduciremos ahora en el instrumento más idóneo para la elaboración de toda filosofía sistemática, la lógica. Esta disciplina entendida como una mera lógica formal es *in toto* discursiva lo que significa que no habría ningún lugar en ella para la actividad intuitiva. En consecuencia diríamos que, por lo menos en el ámbito de la lógica formal la intuición es prescindible. Pero ésta no pasa de ser una mera posibilidad; muy lejos de ello, Aybar insiste no sólo en que la intuición está también presente en el campo de la lógica formal sino que constituye su mismo punto de apoyo. Pero no lo será desde el ámbito de la logicidad sino, más estrictamente, desde una pre-logicidad. ¿Cuál sería la función de esta base pre-lógica en la que tiene prioridad la intuición? La de preceder a la lógica en sus caminos y servirla como segura guía. Su tarea es la de una “*ordinatio rationis*”. Veamos cómo se pone de relieve esta intrínseca relación entre el orden intuitivo y el lógico encontrándola en los primeros principios del filosofar y de la verdad.

IV. 2. 1. La intuición es la base ontológica del principio de identidad.

El principio de identidad surge de la genial inspiración de Parménides cuando afirma en el verso 35 de su Poema: “*una est via esse ens et non esse non ens*”. Pero la cabal comprensión de esta sentencia exige de suyo que se la sitúe en la perspectiva totalizante de un contexto superior, el de la teoría del conocimiento de Parmé-

nides. Para el pensador de Elea el conocimiento es accesible, según sus fragmentos, merced a los buenos oficios de la diosa de la verdad y la sabiduría, pero comienza por la propia evidencia de sí: "Su realidad (ser) se le transparenta (cogitare) y exclama: '*Idem est enim cogitare et esse*'" (RI, 58). Y esto es posible mediante una intuición, la intuición de su propia esseidad, de su *quidditas* existente. Claro es que si bien esto lo vió con certeza Parménides no ocurre otro tanto con sus seguidores. Y si lo apuramos un poco al mismo Parménides, parece que dicha intuición parece írsele de las manos cuando se lanza en la arriesgada aventura de pretender formularla lógicamente. Esta inasibilidad lógica de dicha intuición es sin duda la causa principal de todas las confusiones en que han caído muchos de los intérpretes de Parménides.

Y es justamente esta segunda sentencia de Parménides, "*Idem est enim cogitare et esse*", la expresión lógica de la fuente intuitiva del principio de identidad: la intuición de su *esse*. Pero ocurre que Parménides parece querer extender estos datos intuitivos de su propia realidad haciéndolos valer también para todo el universo de los entes: "Parménides abstrae de la realidad real el mero existir y predica el existir de lo real, del ente, diciendo que el ente existe" (RI, 59). Esto es, afirma el *esse* del *cogitare*, "*idem est enim cogitare et esse*", pero lo extiende abusivamente a todo lo que es, "*una est via esse ens et non esse non ens*". Y así como lo que fontal u originariamente estaba destinado a no tener validez sino sólo dentro del reducido ámbito de la propia esseidad —en tanto que apoyado en la segura vía de la intuición—, adquiere una nueva conformación cuando se la extiende a todo el universo del ente merced a la sola actividad intelectual. Con esto el pensador heleno no hace más que desdibujar peligrosamente la intuición originaria. Así el principio de identidad se apoya por una parte en la intuición primera, y por la otra en la actividad cognoscitiva del intelecto. La existencia es ahora intelectualizada. Pero este riesgo no lo corre Parménides sin razón: es necesario entender el *non ens*. Y esto no deja de ser altamente meritorio ya que si de suyo la existencia es de mínima comprensión en sí misma considerada, cuánto menos fácil lo será el tratar de captar su negación que por lo mismo resulta del todo inaprehensible.

IV. 2. 2. Heidegger retorna al principio de identidad.

Sólo en Heidegger y no antes se produce el retorno al Ser y consecuentemente al principio de identidad. Esto ocurre en tanto que entiende a la existencia humana como la identidad de esencia y

existencia: “La analítica existencial vuelve la vista hacia su ser, hacia su *propio ser*, y en él ya no se preocupa de los fenómenos en que se manifiesta la intencionalidad como Husserl y Max Scheler, sino de la intencionalidad misma, que viene a resultar la esencia misma del existir, a la cual denomina ‘Sorge, cura’, o sea ‘cuidado’ ” (RI, 63). Todo esto hace pensar en una posible identificación, por lo menos momentánea, entre el pensador tucumano y el de Friburgo. Podemos suponerlo así pero sabiendo que las diferencias entre el enfoque de uno y otro no tardarán en salir a la luz y en la misma medida los caminos coincidentes no tardarán en separarse. En efecto, en Aybar el centro de esta existencia humana radicaría en la *esseidad* entendida como tendencia, amor y voluntad; en Heidegger’ en el miedo en la existencia, por su situación de encontrarse perdido en el mundo. Por otra parte, en Heidegger “somos para la muerte” porque nuestro tiempo es limitado, entendido como tiempo primordial; mientras que en Aybar “somos *para la vida*” y esto es así porque nuestra realización se logra en el amor y éste es vida.

IV. 2. 3. Es preciso rescatar la intuición originaria del olvido.

Es aquí donde Aybar golpea insistentemente. El olvido de esta dimensión intuitiva es precisamente el abandonar el Ser. De ahí el que sea tarea prioritaria del filósofo volver a ella, sólo así el principio de identidad recuperará su rango originario: “Con la vuelta en dirección *parmenídica*, al *propio ser*, a *mi realidad*, el principio de identidad volverá a ser el principio de la filosofía. . .” (RI, 64). Este es el aporte de la intuición del ser a la lógica y sin el cual el principio de identidad —huérfano de todo apoyo que lo sustente ontológicamente— quedaría encerrado en los estrechos cuanto estériles caminos de lo tautológico, tal como ya lo viera Kant. El mismo Aristóteles lo deja de lado apoyándose fundamentalmente en el principio de no contradicción. Igual suerte corre con Santo Tomás, quien garantiza la evidencia del principio de identidad en la anterior evidencia del de no contradicción. Faltaba todavía en el transcurso de la Historia de la Filosofía que la evidencia del principio de identidad surgiera desde la intuición misma de mi *esseidad*. Pero para esto es necesario abandonar todo ámbito tocado por el intelecto, esto es, los horizontes lógicos para regresar al orden primigenio de lo pre-lógico o pre metafísico: “Solamente el toque mágico de nuestra realidad, obtenida por la intuición, en esa transparencia de mi realización, de mi existir, pre-lógico, prepsicológico, premetafísico, está el derecho. . . de afirmar que mi ser se realiza, que ‘el Ser es el Ser’ ” (RI, 65). Recuperado entonces el valor intuitivo de dicho principio y aceptando el aporte del intelecto para su expresión con-

ceptual llamaremos al principio de identidad “intuitivo—lógico”.

IV.2.6. El principio de identidad es el primer principio metafísico.

Aybar postula este principio de identidad desprendido de todo sentido tautológico como el primer principio metafísico. Esto es, sin olvidar por un momento su carácter intuitivo, aquello que mira permanentemente al Ser y sin el cual pierde todo su valor óntico y por ende el lógico. Sólo así el principio de identidad asume su carácter estrictamente metafísico. El “*ens esse*” se comprende desde la luz del “*Idem est enim cogitare et esse*”.

IV. 3. La intuición funda el principio de no contradicción.

IV.3.1. El carácter puramente lógico del principio de no contradicción.

Con respecto al principio de no contradicción la posición de Aybar es diferente a la que asume con el de identidad. Mientras éste último es pasible de una formulación ontológica, con el de identidad sólo cabría una puramente lógica: “. . . el principio de identidad tiene un valor ontológico fundamental por el apoyo que le brinda la intuición y el intelecto. . . el principio de contradicción es puramente lógico” (RI, 68). Es cierto que el estagirita parece proponerse darle al principio de no contradicción un fuerte acento metafísico, esto ocurre, v. gr., cuando lo formula diciendo: “*Idem non potest simul esse et non esse*” (RI, 65). Pero en rigor no hay tal referencia metafísica. Es más, no cabe una formulación metafísica u ontológica del principio de no contradicción por imposibilidad interna del mismo principio. Y esto es lo que Aybar se propone mostrarnos con estas palabras: “Analizando el principio de [no] contradicción puro sin referencia. . . al principio de identidad, pero con un sentido metafísico, nos encontramos con que se hace una comparación entre *el ser y el concepto de no ser*, porque el *no ser* no tiene realidad y sólo es un ente de razón” (RI, 66). Y más adelante completa su razonamiento: “De lo que se desprende que el “*esse*” en el principio de [no] contradicción debe ser tomado también *como concepto*; de ese modo el principio de [no] contradicción es el primer principio lógico del pensar analítico” (RI, 67). El razonamiento de Aybar se apoya en que no teniendo el *no ser* más que una realidad meramente lógica carecería de sentido su comparación con el orden real o metafísico. Y si Aristóteles se empeña en unirlos es porque toda la sentencia debe ser entendida de un modo puramente lógico, conceptual, y no *realiter*. Aunque de todos modos

su referibilidad al ser de algún modo permanece como su fundamento último en tanto que por el principio de identidad se lo ha aprehendido definitivamente.

IV.3.2. Pero Aristóteles no se apoya en el principio de identidad.

Por el contrario, parece fundar toda su metafísica en el principio de no contradicción. Hemos visto ya cómo en rigor éste, en cuanto carente de todo valor ontológico, mal puede en esas condiciones fundar la metafísica y por lo mismo ésta debe fundarse en aquel principio que cumpla con el requisito de la ontologicidad, cual es el caso del principio de identidad. Aristóteles empero no parece pensarlo así ya que renegando del enunciado mismo del principio de identidad, lo descalifica ontológicamente. Estamos usando el término “ontológico” en el sentido fuerte que subrayando el “*ontos*” le confiere automáticamente un sentido premetafísico y prelógico, advirtamos cómo lo usa refiriéndolo al amor de la “*esseidad*”: “Es un amor ontológico que se presenta completamente alógico y absolutamente independiente del acto cognoscitivo analítico” (OA, 7). Pero a pesar de que Aristóteles decide prescindir de este principio de identidad no por ello deja de insistir en la correspondencia entre el *cogitare* y el *esse*. Aristóteles aprovecha el genial aporte de su maestro Platón para hacer admisible dicha correspondencia. Para Platón las ideas puras transparentan el ser, pero mientras este acontecimiento en Platón se lleva a cabo en el mundo de las Ideas, Aristóteles lo traslada al mundo de las cosas. El ser, al tiempo que está presente en las cosas, se muestra a través de ellas en virtud de la inteligibilidad que les brinda. Y así se hace posible el conocer: “Las cosas se acercan al intelecto con su ser e inteligibilidad, y el intelecto se acerca a las cosas con el tentáculo de los sentidos y su poder “agente”/sublimante del “fantasma” (RI, 68). Hay pues una doble faz de lo real que funda la reversibilidad entre el orden óptico y el lógico posibilitando el conocimiento.

IV.3.3. El principio de no contradicción también se funda en la intuición.

El hecho de que el principio de no contradicción tenga sólo carácter lógico no autoriza a interpretarlo como divorciado del orden intuitivo ya que finalmente la validez del principio de no contradicción descansa en aquél. Este es el convencimiento de Aybar. El argumento que esgrime principalmente reside en que toda formulación lógica adquiere validez y se justifica filosóficamente no desde su pura inmanencia sino desde un ámbito previo que la posibili-

ta y la funda. Este ámbito anterior es el que llamamos pre—lógico o intuitivo: “el pensamiento lógico va precedido de la intuición” (RI, 31). Y la imposibilidad de atribuir simultáneamente dos predicados contradictorios a una misma *cosa*, radica en la intuición, por la cual me veo como soy, me veo en mi realización y *no en mi aniquilación*” (RI, 68). De este modo la intuición, fundamento primero de toda metafísica, lo es asimismo de este principio de no contradicción aunque éste sólo tenga un valor lógico.

IV.4. La intuición como fundamento de la verdad.

IV.4.1. La verdad primordial no es lógica.

Todo lo anterior no hace más que preanunciar este nuevo aspecto bajo el cual será entendida la verdad. La que ahora, en tanto que dada desde la origineidad de la intuición no será ya considerada verdad lógica sino más precisamente, “verdad primordial”. Desde el punto de vista lógico decimos que hay verdad cuando se verifica una “*adaequatio intellectus et rei*”, entre el sujeto y el objeto. Vale decir, dice una referibilidad intrínseca al orden intelectivo. Pero esto no ocurre en lo que hace a la verdad primordial puesto que ella indica una trascendencia e independencia del intelecto, su única referibilidad necesaria es la dada con respecto a la esseedad que la posibilita: “La visión intuitiva de mi realidad me presenta un absoluto independiente del pensamiento lógico” (RI, 69). Y es merced a esta verdad primordial que tanto el ámbito de lo real como de lo ideal tendrán también una independencia del intelecto. De modo que para actuar, el intelecto se verá por fuerza obligado a romper sus propios límites ya que los objetos que se le presentan para su conocimiento le son de todo punto trascendentes. Pero entre los conocimientos adquiridos con participación del intelecto y los que lo son esencialmente por el aporte de la intuición pura, hay un salto abismal. Mientras la verdad suponga referencia al intelecto todavía estaremos dentro del orden lógico al que es preciso superar si queremos acceder al ámbito de la verdad en su grado de pureza más perfecto. Esto significa que debemos retrotraernos a la verdad primigenia, a la verdad primordial, donde si acaso para definirla debemos apelear al lenguaje de la verdad lógica esto es sólo por carencia de lenguaje, porque más que adecuación entre sus términos, cabría aquí hablar de identificación de los mismos: tal cosa acontece cuando el “alma se ve”. Aybar contundentemente habla de una “fusión” de los términos, la misma fusión que se da en el principio de identidad con el que finalmente esta verdad primordial se identifica: “Hay una fusión del orden ontológico y cognoscitivo y volvemos al *idem*

est enim cogitare et esse' . . ." (RI, 70). Y así como ocurre con el principio de identidad también acontecerá lo propio en tratándose de la verdad primordial, su evidencia surge desde sí misma.

IV. 4. 2. Tampoco es una verdad metafísica.

Decimos que la verdad primordial no es una verdad lógica, pero tampoco es metafísica. Aunque no por ello queremos afirmar una pura actividad con respecto a los órdenes lógico y metafísico, sino más bien de una cierta superación que no deje de implicarlas. Porque Aybar habla de esta verdad primordial como si ella estuviera cabalgando entre lo que los escolásticos llaman verdad *in cognoscendo* o verdad lógica y verdad *in essendo* o verdad metafísica: "La verdad primordial se ubica entre las dos. En efecto, está más acá de la verdad lógica, cerca de la metafísica, porque es mi realidad que se conforma a su propia visión en su transparencia. Y se acerca a la lógica, porque es un conocimiento, una conformidad de la visión y la realidad" (RI, 70). En consecuencia esta verdad primordial no es ni lógica ni metafísica sino el punto de partida de toda lógica y toda metafísica. Pero no se entienda esto como una anterioridad temporal— temporalmente la situación se invierte— sino dentro de una primordialidad en cuanto a su valor fundante. Decimos que cronológicamente la situación es distinta porque en esta dimensión estamos referidos primero a la captación del orden externo, a las cosas sensibles, y luego a la propia realidad o esseedad. Así lo que cronológicamente es posterior, filosóficamente es anterior.

IV.4.3. La verdad primordial como fundamento de la lógica.

Advertidos de lo anterior debemos inferir que la lógica, si quiere tener alguna eficacia, debe fundarse en algo más sólido que la mera logicidad. Esto es, debe buscar el apoyo de la intuición de la esseedad que le brinde la garantía óptica necesaria para su aprovechamiento y fecundidad filosófica. En otros términos, una auténtica lógica se funda en la verdad primordial: ". . . la lógica debe basarse en la verdad primordial intuitiva, que me da mi realidad" (RI, 71). A partir de este momento la lógica trasciende sus propios límites y es posible de aplicarse a la realidad en cualquiera de sus ámbitos. La intuición de mi esseedad cuenta con todo el apoyo de la evidencia del *esse* en su dimensión existencial. Únicamente esa referibilidad al *esse* es la que permite que el intelecto exprese dicha intuición en el lenguaje lógico haciendo que el predicado retenga en sí el carácter existencial que fluye del sujeto mismo: "El carácter existencial lo toma el predicado del mismo sujeto de un modo análogo a lo que

sucede en el juicio analítico o sea desarrollando lo que el sujeto posee, y en este caso, en el juicio 'yo existo', el predicado 'existo' es una nota desprendida de la contemplación intelectual del dato intuitivo de mi realidad, es decir, del yo" (RI, 71).

V—GNOSEOLOGIA

V.1. La intuición en el campo del conocer.

Se trata ahora de verificar cómo opera esta nueva fuente del saber filosófico visto desde un planteo gnoseológico. Hemos visto cómo Aybar funda la metafísica y la lógica desde una instancia previa que él llama intuitiva. La metafísica como tal no puede prescindir de la intuición de la propia realidad porque es en orden a ésta que se fija con toda rigurosidad el plano metafísico ontológicamente fundado. Parecida suerte corre la lógica cuya base de sustentación no partirá ya desde la aprehensión del principio de no contradicción sino del de identidad, y esto se cumplirá cabalmente con el develamiento intuitivo de la propia esesidad. Ahora bien, en lo que atañe a la cuestión del conocer, Aybar no pondrá menos énfasis al mostrarnos la presencia de la intuición también en este campo. Y lo hará respondiendo a las tres preguntas fundamentales de la cuestión gnoseológica que indagan sobre la posibilidad, el origen y la esencia del conocimiento. De todo lo cual surgirá una nueva interpretación gnoseológica que él denominará consecuentemente con su sistema total "realismo intuitivo".

V. 2. ¿Cómo es posible el conocimiento?

V.2.1. Aybar en la línea del dogmatismo crítico.

Para Aybar la cuestión no reside en saber si el conocimiento es posible —eso lo da por supuesto— sino cómo es posible. Es decir, hay verdad y es posible alcanzarla. Negar la posibilidad del conocimiento, como lo hace el escéptico, tornaría imposible la pregunta misma. Puesto directamente en la tarea de verificar cómo se hace posible, Aybar para la dilucidación de esta cuestión se enrola en las filas dentro de lo que él entiende por un "dogmatismo crítico". Esto debe ser bien entendido. Aybar está convencido de que el problema acerca de la posibilidad del conocimiento se resuelve satisfactoriamente apelando en última instancia a dos concepciones: una, la que Kant denomina "dogmática"; la que el mismo Kant postula, el "criticismo" o "criticismo kantiano". Dentro de este cuadro Aybar toma partido por una tercera posición que si bien adopta rasgos

de ambas —con marcada preferencia por el primero, no puede reducirse a éstas en tanto que significa una superación. Surge así un nuevo dogmatismo, el “dogmatismo crítico”. Como vemos, ya el nombre es bastante elocuente acerca de su proximidad con dichas posiciones. Sin embargo, con el objeto de no incurrir en confusiones, este nuevo planteo debe ser debidamente aclarado, precisado, para distinguirlo tanto del dogmatismo tradicional de Aristóteles y Santo Tomás, como del criticismo kantiano. En tanto que “dogmatismo” se trata de una superación con respecto a toda forma de subjetivismo o relativismo en tanto que negadores de la verdad trascendente. Si hay verdad —afirma sentenciosamente Aybar— ésta no puede ser sino absoluta y universal. En tanto que “crítico” la posición de Aybar conviene en la necesidad” de que la filosofía se inicie con una investigación de las fuentes del conocer” (RI, 74).; Significa esta coincidencia con el criticismo kantiano que nuestro pensador adhiera a tal corriente filosófica? No lo creemos en modo alguno, aunque sea dable pensar en una coincidencia, ésta debe ser tenida como parcial. Ahora veremos por qué.

V.2.2. El escepticismo kantiano. Kant, un escéptico de lo absoluto.

Aunque quizás no se lo ha propuesto, Kant es sin duda un esceptico. Pero decir que Kant es un escéptico sin añadir más no sería tampoco correcto. Es un escéptico a “su manera”. Pero “su manera” es particularmente la de un escepticismo de los más graves ya que se refiere al orden de lo absoluto: “El criticismo kantiano de la Razón Pura nos ha dejado sumidos en un verdadero escepticismo de lo absoluto, contra el cual es intento vano el realizado en la *Crítica de la Razón Práctica* con sus postulados” (RI, 74). Precisando, Kant puede hablarnos de cómo un caos se transforma en “mundo” más no que esto sea “conocimiento de lo que es”. El ámbito de los *nóumena* queda del todo incognoscible. Aybar señala dos aspectos negativos en Kant: en primer lugar el pensador de Königsberg confunde la cuestión de la posibilidad del conocimiento con la de su origen; en segundo lugar, y esto es lo decisivo, la interpretación kantiana puede no sólo coexistir con el escepticismo sino incluso confundirse con él. En efecto, si conocer es “aprehender lo que es” (RI, 75), entonces literalmente hablando, en Kant no hay conocimiento. Luego Aybar no es kantiano.

V.2.3. Tampoco coincide con el dogmatismo tradicional.

Aybar no sólo difiere de Kant respecto de cómo es posible el conocer, sino también del dogmatismo tradicional representado por

las señeras figuras de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Porque si bien estos últimos admiten críticamente que la razón teórica puede penetrar el dominio de lo absoluto —la cosa en sí, el alma y Dios— sin embargo no advierten la importancia decisiva que le cabe a la intuición dentro de esta esfera del conocimiento. Luego, Aybar no es tampoco dogmático.

V.2.4. El dogmatismo crítico de Aybar.

¿Cuál es entonces la posición de Aybar? El elemento decisivo para el ilustre pensador de Tucumán es la intuición. En este sentido el conocer se manifiesta de un modo triple, sensitivo, intelectual e intuitivo. Merced a estas tres vías consideradas unitivamente accedemos aprehensivamente a lo que es. Y sólo así se hace posible el conocimiento trascendente, aquél del cual Kant desesperaba: “El intelecto sobre las bases de los datos intuitivos y sensoriales puede conocer lo verdadero trascendente, tomado el *conocer* en su sentido propio, es decir, aprehender lo que es” (RI, 74). ¿Cuál es la garantía del acceso a lo absoluto? Ya lo hemos dicho: la intuición. Por ella accedemos directamente a nuestra realidad tal como ella es. Y, puesto que la *esseidad* es un absoluto, la intuición garantiza el encuentro con este primer absoluto. La *esseidad* no es un “*a priori*”, como diría Kant, sino el primer punto de apoyo absoluto para permitir la entrada a las demás realidades trascendentes: “El alma no es un postulado de la razón práctica, es un absoluto intuído directamente por el modo de conocer más puro que pueda darse. Partiendo de este espíritu la razón puede llegar a la existencia de otros espíritus, como también partiendo de los datos sensoriales puede llegar a la existencia de los cuerpos, y de espíritus y cuerpos avanzar hasta Dios” (RI, 75). Vale decir, la intuición es el más seguro apoyo para el conocimiento de lo trascendente. Pero queda algo más por decir. Si bien es posible acceder a la trascendencia no debemos olvidar la finitud propia de nuestra *condición humana*. No somos espíritus puros, tenemos también una dimensión corporal. Es el cuerpo lo que en orden a su materialidad impediría un conocimiento perfecto del ser de las cosas. Aybar utiliza para explicar esta limitación un lenguaje quizás demasiado platónico, ya que pone como causa de esta insuficiencia a “nuestra conjunción con el cuerpo” como si la *esseidad* tuviera con el cuerpo no la relación aristotélica de materia y forma, sino la de *substancia a substancia* como lo haría un fiel heredero de la doctrina platónica. No queremos tratar ya esta cuestión aunque podemos adelantar que no está en el espíritu de Aybar establecer un dualismo antropológico porque habla de una “*unidad substancial del hombre*”, así como también negará que el

alma constituya solamente al hombre (OA, 39—40): todo esto a despecho de las resonancias platónicas que la palabra “conjunto” pueda sugerirnos. Dejamos la cuestión para más adelante.

V.3. ¿Cuál es el origen del conocimiento?

V.3.1. Superación aybariana del intelectualismo y del apriorismo.

La pregunta por el origen del conocimiento ha sido respondida desde una serie de perspectivas que corresponden a las corrientes más diversas, pero a juicio de Aybar las más han sido definitivamente superadas. En nuestro pensador ahora las opiniones se dividen en dos grandes corrientes de pensamiento, una, la que arranca desde Aristóteles y se consume en Santo Tomás, que da lugar a las posiciones intelectualista y escolástica respectivamente; la otra, la apriorista, de Kant. Para Aybar tanto el empirismo como el racionalismo están superados definitivamente. Ahora bien, la posición de Aybar —aunque más contemplativa con la posición tradicional aristotélico— tomista— añadirá a lo dicho por ellos la fuente intuitiva. Con lo cual está cada vez más persuadido de superar definitivamente la posición apriorista de Kant con la que está en total desacuerdo: “Con el agregado de la fuente intuitiva espiritual al intelectualismo aristotélico es fácil la superación del apriorismo kantiano” (RI, 76). Pareciera que con esto reconoce los méritos en parte del intelectualismo ya que habla de un “agregado” a dicho sistema. Sin embargo no se trata simplemente de un mero “agregado”. Es posible que Aybar se haya separado mucho más de lo que él cree de la doctrina del estagirita y el aquinate ya que vuelve a insistir con un lenguaje dualista: “Ya hemos visto que en nuestra calidad de conjunto presentamos un dualismo de espíritu y materia. Al primero responden los modos espirituales de conocer, intuición o intelecto; a la segunda, la sensibilidad interna. Por medio de estas fuentes estamos vinculados al universo también dual” (RI, 76). Sea como fuere el caso es que hay un claro intento de superación del intelectualismo y sobre todo de la doctrina apriorista de Kant y esto vale la pena ser tenido en cuenta.

V.3.2. Superación del apriorismo kantiano.

Aybar estima que la novedad de Kant en cuanto a este aspecto gnoseológico está en el descubrimiento de los por él llamados “juicios sintéticos *a priori*”. Sabido es que en Kant el juicio sintético *a priori* aparece como un afán de aprovechar tanto el conocimiento nuevo que dan los juicios sintéticos que proceden de la expe-

riencia, con la necesidad y universalidad propia de los juicios analíticos. Estos últimos a pesar de su rigurosa necesidad y universalidad “no agregan nada nuevo al contenido del sujeto”. A lo sumo no habría en el juicio analítico más que un predicado que procede de la descomposición del sujeto en conceptos que ya estaban comprendidos en él. De ahí el que Kant los denomine meros juicios “explicativos”. Y dado que entre sujeto y predicado se podría establecer una suerte de ecuación, Kant afirma que la relación entrambos es de identidad. De lo que se desprende que, a fin de cuentas, el juicio analítico está fundado en el principio de identidad. Y si ya Kant tiene respecto al principio de identidad la peor de las impresiones no será mejor su opinión respecto a todo juicio por él fundado. Ya que de tautología en tautología —la una fundante, la otra fundada— todo revierte en una pura esterilidad sobre el orden estrictamente científico. Pero ¿qué pasaría si Kant tuviera un falso concepto acerca del principio de identidad? Evidentemente la situación y el planteo kantiano del problema sería completamente distinto. Pues bien, eso es lo que Aybar nos tratará de hacer ver, mostrando no sólo que Kant está equivocado respecto del concepto en que tiene al principio de identidad, sino también al uso que hace de éste en el juicio analítico.

V.3.2.1. Kant tiene un falso concepto del principio de identidad.

Decíamos que en el juicio analítico se establece una relación de identidad entre el sujeto y el predicado, y que esta relación estaba fundada en el principio de identidad. Pero ¿con qué principio de identidad razona Kant? Para Kant el principio de identidad es puramente tautológico con valor meramente lógico y por tanto infecundo para toda fundamentación en el orden científico. Pues si bien es cierto que tiene una universalidad y necesidad que se hacen presentes en todo juicio analítico y de los que carece el juicio de experiencia —por lo menos *prima facie* considerados—, siempre en la consideración kantiana— no es menos evidente también el que su valor queda encerrado dentro de sí mismo: A es A y nada más que A. A esto Aybar se pregunta: ¿hace uso Kant para estos análisis del auténtico principio de identidad? Ciertamente no. Para Aybar hay un solo principio de identidad, aquel que ya avizorara el genio parmenídeo. Del cual no se puede en absoluto hablar como una mera tautología porque ciertamente rebasa con mucho los límites de una pura logicidad. Es más, sólo por él es posible toda logicidad. Su carácter primordial no es el de su logicidad sino el de su ontologicidad —en el sentido fuerte de la expresión que Aybar le asigna al término. Este carácter de ontologicidad del principio de identidad sur-

ge con total evidencia mediante mi esfuerzo intuitivo que me patentiza plenamente mi realidad en su peculiaridad más íntima cuando afirmo: “*ens esse*”: “El principio de identidad no es puramente lógico sino que tiene un basamento intuitivo en la visión de mi propia realidad. Está expresada de modo que su sujeto es un dato intuitivo, mi propia realidad, “*ens*”, del cual se afirma el predicado “*esse*” existe, que, aunque explícitamente dice “*extra causas*”, implícitamente, es más significativo porque dice mi modo determinado de existir” (RI, 77). Es evidente entonces que ese principio no es una mera tautología como creyó Kant ya que está fundado desde la más pura ontologicidad. De donde ya podemos conjeturar que si los juicios analíticos están en él fundados participarán asimismo de su ontologicidad con lo que se desmiente totalmente la supuesta infecundidad en que Kant los tomaba en su aplicabilidad al campo científico.

V.3.2.2. El juicio analítico se funda en el principio de identidad.

En primer lugar vamos a establecer la distinción entre lo que Kant entiende por juicio analítico —siempre según la visión aybariana— y la concepción de nuestro autor. Para Kant la proposición “ ‘*todos los cuerpos son extensos*’ es un juicio analítico porque no tengo que salir del concepto de cuerpo para hallar unida a él la extensión, y sólo tengo que descomponerlo, es decir, sólo necesito hacerme consciente de la diversidad que pensamos siempre en dicho concepto para encontrar el predicado” (RI, 77). Muy distintamente considerará esto Aybar. Una vez vista la fecundidad ontológica del principio de identidad ésta se transmite participativamente al juicio analítico: “. . . los juicios analíticos están fundados en el principio de identidad y participan en sus elementos de las características del principio. Su sujeto expresa una *realidad* obtenida por la intuición espiritual o por la sensible, y su predicado un análisis del intelecto, un concepto” (RI, 77). La diferencia con respecto a Kant deriva del principio de identidad en el que se fundan. Así podemos hacer notar dos características ausentes en el juicio analítico kantiano. La primera, que lo que el intelecto analiza es algo *real*, ya sea de orden corporal o espiritual y no necesariamente ideal como lo aseguraba Kant. Así por ej. no es auténticamente analítico el juicio “el triángulo tiene tres lados”, y sí lo es “los cuerpos son extensos”. El primero es sólo referente a objetos ideales; el segundo a objetos reales y por lo mismo auténticamente analíticos. La segunda característica es que dicha realidad debe ser previamente intuída, esto es lo que le da fuerza ontológica. En lo que hace a la intuición de la propia *esseidad* siendo ésta de naturaleza espiritual, la intuición se-

rá espiritual; en lo que hace a la intuición de los seres corpóreos, se habla de una intuición sensible. Pero, atención! , Aquí Aybar ha debido apelar, en el caso de la intuición sensible, a un nuevo sentido de la noción de intuición. Recordemos que sistemáticamente intuir es aprehender la propia esseidad. Pero, evidentemente a fin de no quedar encerrado en ella, Aybar menciona un nuevo tipo de intuición, la sensible. Queda abierta la cuestión de si Aybar hace un uso legítimo del término “intuición” cuando lo refiere al orden sensible o abusa de él; si esto responde a una necesidad de sistema o es tan sólo ocasional debido al raro uso que hace de ella.

V.3.2.3. Todo juicio analítico es por fuerza extensivo.

Entendido bajo esta nueva definición el juicio analítico *diferirá radicalmente* del modo en que Kant lo entiende. En el criticista alemán este juicio no nos permite aprehender la realidad y sus horizontes de significación permanecen encerrados en su propia inmanencia. Kant no sólo desconoce la fuerza penetrativa de la intuición sino que además afirma como subjetivas las “formas puras de la sensibilidad” lo que conduce a imposibilitar toda forma de acceso a lo real. ¿De dónde surgen estas consecuencias? De suponer que el sujeto del juicio analítico es meramente conceptual, lógico, y no también real u ontológico. Aybar parte del principio tácito de que lo real se predica de lo real, que tanto el sujeto como el predicado están fundados en lo real, son ontológicos, no deben ser entendidos como conceptos puramente ideales. “Por el sujeto siempre expresamos la captación de una realidad por la intuición o la sensibilidad, y por el predicado indicamos el éxito que hemos logrado con la sagacidad de nuestra facultad intelectual, por la cual hemos penetrado en la esencia de lo real” (RI, 78). En razón de esto es que Aybar, además de descalificar ontológicamente a uno de los ejemplos puestos por Kant como juicio analítico, insiste también en negarle al restante el carácter de meramente explicativo con que Kant distinguiera a todo juicio analítico. En Aybar los juicios auténticamente analíticos son de suyo extensivos o sea, efectivamente añaden elementos que no estaban presentes en el sujeto. Y no por esto ha de perder el carácter de necesidad propio del juicio analítico. Así en el ejemplo kantiano “todos los cuerpos son extensos” ese predicado “extensos” no surge desde una pura actividad analítica del entendimiento sino merced a la actividad sensorial y la cooperación intelectual. Esta “extensión” surge de los datos sensoriales, por ello se trata de un elemento nuevo que no estaba en el sujeto “cuerpos”. Datos que a su vez serán sometidos a una elaboración intelectual: “La experiencia ha tenido un papel al guiar con sus datos contingentes

al intelecto, pero es éste quien, con su sagacidad, descubre que el predicado *extensos* es una *propiedad* postulada necesariamente por su esencia, aunque se distinga realmente de la substancia” (RI, 78–79).

V.3.2.4. Los juicios sintéticos matemáticos son en rigor analíticos inauténticos.

Kant afirma que los juicios válidos por su fecundidad en el orden científico son los “sintéticos *a priori*”. Con este convencimiento interior se pone en la ardua tarea de descubrir un juicio cuya fecundidad sea tal que sin perder la universalidad y necesidad propia de los juicios analíticos permita al mismo tiempo la adueñación de nuevos saberes como ocurre con los juicios sintéticos. Es decir un juicio que, por lo primero, sea analítico; por lo segundo, sintético. Por eso los llama juicios “sintéticos *a priori*”. Y no titubea Kant en hallarlos en el campo de las ciencias matemáticas de donde extrae algunos ejemplos de este nuevo juicio. Así presenta como tales a los juicios matemáticos “7 más cinco igual 12”, en el campo de la aritmética, y “la línea recta entre dos puntos es la más corta”, en el campo de la geometría. Sin embargo a estos ejemplos va a contestar Aybar que en sentido estricto los juicios de esta clase no son sintéticos sino analíticos, aunque inauténticos, en tanto que están referidos a objetos ideales. Estos juicios —dice Aybar— “son una especie de juicios definitorios. La igualación y sustitución los han desfigurado. Son analíticos inauténticos (RI, 79). En efecto, en el juicio aritmético “7 más 5 igual 12”, este juicio tiene su origen en otro que le sirve de fundamento cuyo objeto está constituido por la suma del número que le antecede al número doce más otra unidad; así once más uno será igual a 12. Luego podemos remplazar dicho sujeto por sus equivalentes, lo que se logra quitando al número once cuantas unidades se adicionen al uno. A pesar de esta modificación en el sujeto la igualdad establecida originariamente permanece constante. De donde en rigor no hay nada nuevo en estos otros juicios que antes no haya existido en el juicio considerado en primer lugar, esto es, “once más uno igual doce”. “La sustitución está fundada en la igualdad, y de ésta se desprende la necesidad y la universalidad, apoyadas en el principio de [no] contradicción” (RI, 79). En cuanto al juicio geométrico del tipo “la línea recta entre dos puntos es la más corta” también se debe análogamente a una sustitución de un juicio originario que surge de comparar la distancia de la línea recta con las que no lo son. También éste al igual que el aritmético en estricto sentido son juicios analíticos y no sintéticos como lo suponía Kant.

V.3.2.5. Los juicios de la ciencia física son sintéticos pero a *a posteriori*".

Recordemos que en la perspectiva kantiana no sólo los juicios matemáticos son "sintéticos *a priori*", también entran dentro de esta calificación los juicios propios de la ciencia física. Pues bien, la crítica de Aybar también aparecerá con respecto a los juicios de la ciencia física. Pero la crítica será en algo diferente a la anterior. Aybar concordará con Kant en lo que hace a su calidad de "sintéticos" ya que de hecho, en el predicado de este tipo de juicios se agrega algo que no estaba en el sujeto. Pero la diferencia va a surgir cuando se pretenda indagar sobre el origen de dichos predicados. Kant los estima como conocimientos puros porque surgirían de una facultad de conocer *a priori* con lo que los opone a los conocimientos empíricos o *a posteriori*. Aybar, refiriéndose a esto mismo dirá: son inductivos, pero *a posteriori* ya que su origen es la experiencia aunque luego sean generalizados mediante un razonamiento inductivo.

V. 3.3. ¿Cuál es pues el origen del conocer?

Adelantamos que frente a esta cuestión Aybar admite que la discusión sigue desarrollándose entre dos grandes sistemas filosóficos de la talla del sistema aristotélico-tomista y el apriorista kantiano. Desde el análisis de estas posiciones partirá la respuesta de Aybar. Kant sostiene que el origen del conocimiento está en la intuición sensible, el intelecto y la razón pura, pero no sin dejar de señalar que por estas fuentes en ningún momento es posible aprehender el orden de lo absoluto, o lo real en sí. Y si por conocer —dice Aybar— entendemos un "aprehender lo que es", entonces es obvio que el mismo Kant termina por descalificarse a sí mismo en sus pretensiones gnoseológicas. Justamente en razón de esta carencia de la cual es consciente el filósofo de Königsberg aparece en su sistema filosófico el intento de fundar apriorísticamente el conocimiento en el sujeto trascendental. Pero a esta solución Aybar no la admite porque no termina de solucionarse en modo alguno el encuentro con lo real. Descalificada la posición del pensador germano no le queda a Aybar otro camino que el de apelar al aporte que se le brinda desde la posición aristotélico-tomista, y es en ella donde se instalará Aybar con su intuición espiritual, porque tanto el intelectualismo como el intuitivismo nos permiten la aprehensión de lo que es. La intuición de lo que es significa la aprehensión directa de "mi *esse*dad", mi *esse*; la intelección de lo que es me permite aprehender todo lo que es, el *esse simpliciter*. Y si bien ambas funcionan en simultaneidad, la primera es el fundamento gnoseológico de la segunda:

“El intelecto llega hasta la realidad en sí por medio de las fuentes intuitivas, espiritual y sensible. Y aquí radica la totalidad de nuestro conocimiento y su posibilidad de aprehender la verdad, lo que es” (RI, 81).

4. Esencia del conocimiento.

4.1. Por los fueros de un realismo intuitivo. Conocer es aprehender lo que es, entendiendo a ese ser conocido como el elemento determinante y trascendente del conocer. Se acentúa pues el polo objetivo del conocimiento que tiene asimismo una trascendencia metafísica respecto del sujeto cognoscente. Con esto Aybar intenta hacer una causa común con el realismo tradicional aunque él no pretende que su identificación con dicha corriente de pensamiento sea total, no pretende de ningún modo ocultar algunas divergencias importantes con Aristóteles y Santo Tomás. De ahí el que no se interprete dentro del realismo intelectualista propugnado por aquéllos. La divergencia no se suscita porque Aybar entienda al ser trascendente de un modo distinto a estos últimos, no, el objeto de conocimiento es el mismo, lo que es diferente es el modo por el que el sujeto accede gnoseológicamente a él: “La innovación del procedimiento está en la admisión de la nueva fuente del conocer que hemos llamado intuición espiritual” (RI, 82). Y en razón de esto es que llama a su posición “realismo intuitivo” distinguiéndolo de todo otro realismo.

4.2. Los dos haces del conocer: el sensorio intelectual y el intuitivo intelectual. El realismo intuitivo como posición gnoseológica postula que el saber se logra merced a la convergencia de los datos de la intuición espiritual y de la sensible en el seno relacionante y contemplante del intelecto. El punto de partida no es el intelecto, pero es en él y por él donde los datos intuitivos cobran valor y expresión científica; el intelecto es el “relator del universo”. Y estos tres aspectos, —intuición, sensación e intelección— se dan unitivamente. Los tres se relacionan e infisionan mutuamente. Pero dentro de esta compleja estructura cognoscente podemos distinguir dos grandes momentos, el momento operacional del haz sensorio intelectual y el del haz intuitivo intelectual. Por el haz sensorio intelectual nos abrimos al mundo sensible o material; por el haz intuitivo intelectual nos dirigimos al mundo espiritual de mi esesidad. Como vemos, en ambos haces está presente la actividad intelectual. Esto significa que tanto la sensación como la intuición están penetradas de racionalidad. El acto sensorial en tanto que lo es del hombre racional está imbuído de una cierta racionalidad que lo eleva por encima de su

mera condición sensorial y que permite que cobren un rango de inteligibilidad sus contenidos objetivos. La cosa — la que Aybar denomina por razones de sistema, “cosa material”— tiene en sí elementos inteligibles que permiten que el intelecto capte a través de ellos la esencia o el ser de la cosa. Por otra parte, también el intelecto acompaña a la intuición y esto no de un modo casual sino también sistemático: “La intuición espiritual está siempre acompañada del intelecto contemplativo, abstractivo y analítico” (RI, 83).

4.3. Oposición y correlación entre estos dos haces. En principio hablar de una distinción clara entre los dos haces cognoscentes, y esto es así no solo en orden a las facultades que entran en juego sino también a la diversidad de sus respectivos campos objetivos. En efecto, teniendo en cuenta esto último Aybar habla en términos de oposición: por el primer haz, sensorio intelectual, accedemos al mundo material o no yo; por el segundo, el intuitivo intelectual, al mundo espiritual, al yo. En consecuencia hay lugar para entender una oposición entre ambos haces apoyados en la distinción tanto de éstos como la de sus respectivos campos objetivos. Ciertamente Aybar utiliza un lenguaje de oposiciones. Más no debe interpretarse por esto que haya aquí una oposición por contradicción como lo podría sugerir la terminología yo no yo; mundo material, mundo espiritual. No es esto lo que quiere destacar Aybar como ya lo vamos a ver.

En razón de lo dicho vemos que esta oposición se manifiesta doblemente: a —en razón de la naturaleza de los haces. Se trata más de distinguir que de separar, porque en rigor se dan en correlación. Así advertimos que el haz sensorio intelectual se apoya en el intuitivo intelectual y esto no de modo incidental. En orden a este apoyo se confiere carácter ontológico a la trascendencia que desde la simple perspectiva sensorio intelectual tiene sólo una trascendencia práctica o meramente fáctica. En efecto, el haz intuitivo intelectual en posesión del dato ontológico de mi existencia vuelca este carácter sobre el haz sensorio intelectual: “. . . en el haz [sensorio intelectual] el intelecto posee los datos de la intuición espiritual, de mi absoluto, da a la estructura espacio temporal de las cosas el mismo carácter de existencialidad que a mi ser, la ubica frente a mi ser.

b— la que se manifiesta en razón de sus respectivos campos objetivos. Hemos dicho que por un haz nos abrimos al mundo sensorial, de lo sensible, a lo real; por el otro, nos abrimos a la propia esividad, a lo subjetivo al yo. Y ambos campos objetivos tienen caracteres diferenciales. El uno es *témporo-espacial*. Su temporalidad se manifiesta como “sucesión cíclica”, en razón del dinamismo siempre retornante que le es propio. La subjetividad, por el contrario, carece de espacialidad y su tiempo es de una renovación permanen-

te, tiene un “devenir en marcha constante hacia el futuro” (RI, 85). Objetividad y subjetividad son pues diferentes, pero tienen algo que les es común, ambas esferas son trascendentes al intelecto y son aprehendidas por éste. Si bien es cierto que Aybar insiste en una máxima distinción entre el mundo material y el espiritual no deja por ello de afirmar con la misma energía su común carácter de inteligibilidad. El mundo real o material es “la síntesis, la unidad, de espacio, tiempo y cosas”. Es trascendente respecto del intelecto y por lo tanto ajeno a él, pero cuando el intelecto recibe los datos sensoriales “por su virtud *agens* puede elevarlos a la comprensión intelectual” (RI, 84). En el caso de la intuición espiritual también el intelecto recibe análogamente los datos de la intuición de mi esesidad que le es asimismo trascendente, pero ahora tratase de una trascendencia absoluta y no meramente práctica como en el caso de la realidad sensible. Y es en virtud de esta doble orientación de la facultad intelectual que ella puede elevar la trascendencia práctica del conocimiento sensible al rango metafísico: “Con el pié en este absoluto trascendente el intelecto que es el mismo del haz sensorial intelectual, da el paso de la trascendencia práctica del conocimiento sensitivo y lo transforma en trascendencia metafísica” (RI, 84).

4.4. Una prueba más de la correlación entre ambas vías: el conocimiento de mis semejantes y el conocimiento de Dios.

Hemos dicho que mientras el haz sensorio intelectual penetra en las raíces del mundo sensible, el haz intuitivo intelectual penetra en mi propia espiritualidad. Pero, ¿qué ocurre cuando el término de referencia de mi intencionalidad es el caso específico de quienes me rodean o Dios mismo? En virtud de lo anteriormente dicho, y dada la innegable dimensión espiritual de mi prójimo y de Dios, cabría suponer que la vía más adecuada para llegar a ellos fuese la intuitiva intelectual que cala hondo en mi propia espiritualidad. Empero no lo piensa así Don Benjamín Aybar, ni en un caso ni en el otro. La intuición está abierta a mi espiritualidad pero no a la de los demás —por lo menos de un modo directo—, de modo que cabe su descalificación para este conocimiento. No nos queda otro camino que suponer que Aybar busque la otra vía como solución. Y es la que va a emplear, aunque nos advierte que no se trata de una vía directa sino indirecta para acceder al mundo espiritual: “En el mundo de los espíritus estamos en contacto indirecto, por medio de los sentidos y el intelecto con nuestros semejantes” (OA, 12). En lo que atañe al conocimiento de Dios, la situación no es muy diferente. El intelecto no accede directamente a Dios. Pero sí advierte a partir de la elaboración de los datos sensoriales la idea del “comenzar a ser”,

la idea de "originación". Y con el dato de la evidencia del principio de casualidad según el cual "todo lo que comienza a existir tiene que haber sido determinado a la existencia por otro ser" llega necesariamente a la causa primera de todas las cosas, Dios. Inductiva y analógicamente llegamos a lo absolutamente trascendente y fundante de toda trascendencia. Sin embargo no desdeña aquí el pensador tucumano el aporte de la vía intuitivo intelectual. Su descalificación es solamente transitoria. Esta vía es la que me brinda el dato seguro de mi propia espiritualidad que luego me permitirá acceder por analogía a la de mis semejantes y a la de Dios. Como consecuencia de esto entendemos que ambos haces cognoscentes están íntimamente ligados, los textos en este sentido son claros. Hay unidad entre estos dos haces en lo que se refiere al conocimiento de mis semejantes: "Pero sobre todo donde se manifiesta más la solidaridad de los dos haces cognoscitivos es en el conocimiento de nuestros semejantes . . . por el sólo haz intelectual sensorial podemos conocerlos como seres en sí . . . pero sin el auxilio intuitivo no podríamos comprenderlos en su realización espiritual. Mi interioridad me revela la interioridad de mis semejantes, y así conocemos a las personas" (RI, 87). También es claro Aybar en lo que respecta a la unidad de estos dos haces en lo que hace al conocimiento de la realidad divina cuando afirma que para poder alcanzar a Dios "ha sido necesario la conjunción de todo el poder cognoscitivo humano en la consideración del Universo" (RI, 83). Así surge espontáneamente un orden natural según el cual se nos van presentando los distintos objetos de 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" (RI, 87). Y no nos queda ninguna duda de que Aybar no pretende en modo alguno separar sino unir dos aspectos que trata de distinguir con toda nitidez: los dos haces que permiten alcanzar el conocimiento, y los respectivos campos objetivos: distintos pero unidos. Y si para esto tuvo alguna dificultad ésta surge evidentemente de que hay en su pensamiento un transfondo agustiniano que le impide ver con toda naturalidad la unidad del universo y del sujeto que lo contempla.

4.5. Naturaleza de los datos intuitivos.

a— El "ir hacia" como tendencia, amor, voluntad y apetito de verdad. Mi realidad se revela a mi intuición como un "ir hacia" que se manifiesta diversamente ya como actividad tendencial, ya amorosa, o volitiva, o apetitiva de verdad. Por la intuición este ir hacia se me revela en su pura intencionalidad sin referirlo a una esfera objetiva necesariamente, quien le presenta sus objetos términos son el

intelecto y la sensación. Pero una vez que estos le son presentados no es impropio hablar de una correlación entre mi realidad y los objetos reales. ¿Cuáles son estos objetos a los que mi intencionalidad se abre? Se corresponden con la diversidad de mis direcciones ontológicas, así según la índole de la dirección será la naturaleza del objeto correspondiente. En lo que se refiere a las tendencias decimos que éstas no por vía cognoscitiva, establecen una realidad objetiva, el mundo material. El amor, por su parte se dirige al mundo espiritual. Y tanto las tendencias como el amor se dirigen a un *bonum*; en el primer caso se trata de un bonum material; en el segundo, de uno espiritual. Pero es interesante observar que ni aquéllas ni éste se satisfacen con sus respectivos objetos, razón por la cual pareciera que aspiraran a un bien sin más, entendido absolutamente. La intencionalidad de mi realidad en última instancia está referida a un orden de perfección absoluto y no parará hasta descansar definitivamente en él: “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 pié en la materia y otro en el espíritu, nuestra realidad se levanta hasta Dios” (RI, 90). También la voluntad libre nos confirma en este realismo. La voluntad es el límite de nuestras realizaciones; porque hay un ámbito externo donde nuestras tendencias y el amor nos realizan o desrealizan es que es necesaria una guía que ordene consecuentemente estas actividades al objeto de su realización. Y esta guía no es otra que la voluntad: “La voluntad libre sólo se explica con 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” (RI, 90). Por último, la apetencia de verdad es lo que me refiere a mi propia realidad; por ella “me veo yendo hacia mí mismo, en un movimiento immanente de transparentarme, de verme” (RI, 90). Esta apetencia me ubica, me sitúa en el cosmos, y no por vía sensible o inteligible, sino precisamente intuitiva.

b— El tender, el amor y el querer como la vía práctica para afirmar el realismo metafísico. El acceso al mundo se puede lograr ya por la vía cognoscitiva, ya por la práctica o precognoscitiva. El aporte de Aybar es el de que intenta —dentro de una indudable vocación de fidelidad a la concepción tradicional realista— mostrar el mérito de la vía práctica para ver el mundo. En este sentido Aybar se hace de algún modo partícipe de las corrientes abiertas por Bergson y Dilthey. A diferencia de ellos empero, nuestro autor advierte la necesidad de consolidar intelectualmente este conocimiento. Es-

te acceso al mundo por la vía emotiva—volitiva no tiene fuerza demostrativa alguna sino cuando cuenta con el auxilio insustituible de la luz del conocer intelectual. A pesar de ello, desde el punto de vista antropológico la vía práctica es la que constituye el principio de su realización y no la teórica o especulativa: “El hombre es una totalidad en la que el conocer tiene su misión para la más perfecta realización. El principio de su realización no está en el conocer, sino en su tender y en su querer” (RI, 91). Y es en razón de esta vía práctica que surgen 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” (RI, 91). Así es evidente una correspondencia entre el orden intencional, los valores y la realidad, e incluso podemos hacer las distinciones correlativas: del encuentro entre mis tendencias concupiscibles y el mundo material surgirán los valores útiles y vitales; las tendencias que impliquen el amor de benevolencia y amistad, en su encuentro con mis semejantes, dan lugar a los valores estéticos y sociales; y tratándose de la voluntad, del encuentro de éste con la realidad de mis semejantes, surgen consecuentemente los valores éticos; por último, refiriéndonos al amor en su máxima expresión y perfección, en cuanto tiende al Ser Supremo que se hace presente intelectualmente, aparecen los valores religiosos.

c— La surgencia de los valores como fruto del encuentro entre mi esseedad y la realidad externa. Los valores y su realización surgen del contacto alógico y emocional entre la esseedad y la realidad externa, cuya altura dependerá del grado de “satisfacción que acompaña a la conciencia de su realización”. No hay en la realización de los valores participación alguna del intelecto y cuando esto ocurre surge la idea universal: lo bueno, lo santo, lo bello.

4.6. Fundamentos del realismo intuitivo. En orden a lo anterior se puede establecer que habrían cuatro razones de fondo para fundar sólidamente las bases de un realismo intuitivo:

- 1ro: el que nuestras facultades cognoscitivas aprehenden lo real, y el que entre ellas se encuentra la intuición espiritual;
- 2do: porque hay un mundo real externo que es independiente del sujeto cognoscente que tiene una tetradimensionalidad;
- 3ro: porque hay un contacto evidente entre la esseedad entendida como pura intencionalidad y el universo;
- 4to: porque del contacto entre la esseedad y el universo surgen

los valores que son el reflejo de la concordancia entre ambos órdenes.

4.7. Crítica al intelectualismo y al inmanentismo. Una vez que se ha aclarado y fundado el llamado realismo intuitivo Aybar se aboca a la tarea de responder a las posiciones filosóficas que por una u otra razón están en disidencia con su planteo. Estas posiciones adversarias se pueden reducir a dos grandes lineamientos, el del realismo intelectualista, que ignora la fuente intuitiva, y el del inmanentismo que reniega de la trascendencia de lo real.

4.7.a. Crítica al intelectualismo. En principio digamos que el intelectualismo en el análisis de Aybar es aquella posición que da al intelecto el papel primordial en lo que hace a la tarea de la aprehensión de lo real. ¿Significa esto que sea el único factor o cuando menos el decisivo? Aún admitiendo el aporte de los sentidos los realistas se quedan a mitad de camino, todavía les falta lo más importante; admitir la fuente intuitiva: “Las doctrinas realistas que han desconocido la intuición o no la han aprovechado, han partido de un sustituto intelectual, el *primum factum*, yo existo, admitido como una evidencia. . . una especie de petición de principio” (RI, 93). En el entender de Aybar es claro que en esta apreciación los realistas cuentan los datos intuitivos, pero no vistos como datos intuitivos sino como resultado de la actividad intelectual. La conciencia del yo acompaña desde un principio todo logro cognoscitivo. No hay el reconocimiento de la naturaleza intuitiva de esos datos y en consecuencia falta el fundamento que dé a ese conocimiento el valor óntico, real, no hay un absoluto que lo sostenga en ese nivel. En virtud de esta falencia no están preservados de caer paradójicamente en un inmanentismo que reniegue de toda trascendencia, metafísica, cual sería el caso de Berkeley en la corriente del idealismo psicológico; o de un Mach en el positivismo. Y si no caen en este inmanentismo no es porque hayan sentado firmemente las bases de un auténtico realismo metafísico sino porque no advirtieron que el conocimiento sensible que nos abre a una trascendencia práctica no basta sin embargo para admitir una trascendencia metafísica. Aybar admite que es el mismo Aristóteles — posteriormente Sto. Tomás— quien pone las bases de este realismo intelectualista, pero no por ello reniega de Aristóteles. La solución de Aybar es original; si bien es cierto que Aristóteles funda su metafísica a partir del principio de no contradicción, despreciando con ello el genial aporte de Parménides, no por ello pierde vigencia su lugar prominente en la historia de la filosofía. Pero para rescatar todo su valor y poder sacar todo el provecho posible es menester integrarlo con Parménides

y no verlo desde su pura singularidad por rica que ésta fuera. Aybar lanza la tesis de que para entender el valor intrínseco de Aristóteles es preciso integrarlo dentro de la totalidad del pensamiento filosófico, fundamentalmente en Parménides: "Su metafísica no podía fundarse exclusivamente en el principio de contradicción. Es menester, pues, para salvar a Aristóteles en su concepción realista, considerarlo no individualmente, sino en un complejo filosófico Parménides—Aristóteles. Parménides el intuitivo, Aristóteles el lógico" (RI, 93). En lo que hace a la figura de su sucesor, Santo Tomás, debemos tomar parecida actitud, es decir, integrarlo análogamente con el pensamiento filosófico de la antigüedad griega.

4.7.b. Crítica al inmanentismo. Aybar critica al intelectualismo en razón de que pretende fundar una trascendencia metafísica con el solo dato del haz sensorio—intelectual, pero ¿qué pasa cuando ésta facultad intelectual termina por encerrarse en sí misma? Cae en un inmanentismo que aún cuando no derive en un escepticismo de hecho sí puede serlo de derecho, porque, como en el caso de Kant, si bien se afirma la posibilidad del conocimiento, no se presentan argumentos sólidos para negar la posición contraria. ¿Que argumentos esgrimen los inmanentistas para establecer una trascendencia, y por qué estos son todavía insuficientes?

4.7.b.1. El pensamiento inamentista se apoya fundamentalmente en la fuerza del intelecto. Pero ocurre que el intelecto es de suyo incapaz —desligado de la visión intuitiva— de aprehender lo real. Y hé aquí la paradoja: no puede alcanzar el nivel del ámbito metafísico pero sin embargo lo afirma. ¡Afirma una realidad que no conoce! Aybar admite que le es posible al intelecto, contando con el aporte de los sentidos, ingresar a una trascendencia práctica, pero niega el carácter metafísico de dicha realidad. ¿Por qué entonces afirmarla como metafísica cuando en rigor no hay fundamento para ello? Aybar saca la única conclusión que le parece posible: porque a pesar de negar sistemáticamente la participación de todo aporte intuitivo sin embargo han operado aunque clandestinamente con ella cada vez que han afirmado merced a ella el carácter real de la trascendencia. Si ellos afirman lo real no es sino porque lo han intuído: "Aunque el filósofo no admita la intuición, la intuición existe, y su intelecto trabaja junto con ella, simultáneamente, en un haz indisoluble intuitivo—intelectivo" (RI, 95).

4.7.b.2. Pero de nada vale este aporte intuitivo porque ya se encargará el idealista de desvirtuar en su raíz misma todos estos datos para aceptar sólo su contenido intelectual, que desvinculado ya de lo real no tiene por tanto ningún valor cognoscitivo. Su error está no

sólo en negar el dato intuitivo sino en confundir ese contenido intelectual con la auténtica representación de lo real. Representación que se hará presente sólo con la aceptación del dato intuitivo en tanto que intuitivo. Por otra parte si el inmanentismo pretende con esto darle plena participación al intelecto en la tarea cognoscitiva Aybar no pretende otra cosa. Pero es claro que la dignidad del intelecto se verá con todo su fulgor solamente cuando le hayamos fijado su lugar, su función no absoluta junto con las otras facultades cognoscitivas. En nada se empequeñece el intelecto porque le hayamos fijado sus límites, si le hemos dejado en los haces cognoscitivos en que él interviene, todo el poder de aprehender lo que es, de ascender de la creatura al Creador, y de ser el relator del Universo (RI, 95).

Fuentes consultadas:

El realismo intuitivo (RI), Tucumán, Fac. Fil. y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 1954.

La ontología del alma, San Miguel de Tucumán, 1966.

