

Inmediación y procesualidad *(Intuición y conocimiento humano)*

No es arriesgado afirmar que entre los temas más capitales y debatidos en el ámbito de la Teoría del conocimiento, el problema de la intuición ocupa un singular puesto. Trátase de una cuestión que, de una forma u otra, ha ido recorriendo toda la historia del pensamiento filosófico, y que tanto en su misma presentación como en su desarrollo, e, incluso en su solución ha merecido los más diversos tratamientos y las más distintas calificaciones. Todo ello ha motivado una profunda complicación y problematización del mismo concepto, lo que necesariamente ha ido dificultando un adecuado tratamiento y estudio.

Deseando mantenernos fundamentalmente dentro de una panorámica gnoseológica, en un primer acercamiento y presentación del tema, podemos comenzar entendiendo, con carácter de provisionalidad, que la intuición, que el conocimiento intuitivo, pasa por ser y pretende definirse como una aprehensión inmediata. Ahora bien, desde que se acepta una tal caracterización, comienzan a surgir los primeros problemas como un elenco de cuestiones tan ligadas entre sí, lo que también dificulta encontrar el hilo conductor adecuado en la exposición de este trabajo que no pretende ser otra cosa que una primera aproximación al problema crítico de la intuición.

¿Qué entender por «aprehensión», y en qué nivel o momento del proceso cognoscitivo puede darse? ¿Qué puede significar «inmediación» dicha del conocimiento humano?, e incluso, ¿es posible una total inmediación para el conocimiento que de hecho se da en una subjetividad finita y limitada, y que sólo puede acceder a la objetividad tras un trabajoso proceso? He aquí unos primeros interrogantes a los que habremos de atender y que por sí solos nos manifiestan sobradamente la problematicidad de la intuición. Por el momento, siguiendo una táctica de aproximación, reconozcamos que por cuanto se refiere a la «aprehensión» o «captación»,

no es lo mismo situar ésta en el nivel de la sensopercepción que en el nivel intelectual. Por este lado, mientras que, en líneas generales, puede y debe reconocerse siempre una recepción sensible, un momento de daticidad experiencial, sin el cual sería imposible toda determinación en el conocimiento, por otro lado, no cabe, y menos aún de entrada, afirmar paralelamente algo semejante para el ámbito de la intelección. Mientras que no podemos hablar de «conocimiento sensible» sin contar, en último extremo, con una recepción inmediata del dato, el problema se centra a nivel de la captación intelectual. Y es que, efectivamente, es a nivel de la intuición intelectual donde ha gravitado, y aún sigue gravitando, todo el núcleo del problema.

Y no es solamente con la «captación» o «recepción» con lo que el tema de la intuición se problematiza. También, y quizás de forma más contundente, la misma exigencia de «inmediación» presenta sus propios problemas y reclama múltiples precisiones. Si, tal como parece ya definitivamente admitido por los teóricos del conocimiento, no es posible admitir una subjetividad totalmente pasiva, resultará que tal subjetividad habrá de mediar en todo acto de conocimiento. De forma paralela, atendiendo también al polo objetivo del conocer, si la objetividad es un resultado al que se llega y no un presupuesto del que se parte, difícilmente podrá encontrarse por aquí aquella pretendida inmediatez.

Tal como decimos, la problemática filosófica de la intuición donde se ha centrado preferentemente, y allí donde la cuestión ha adquirido una mayor virulencia es en el nivel de la intuición intelectual. Una filosofía se llamará, precisamente, «intuicionista» cuando a la base de su concepción del conocimiento sitúe la intuición intelectual como *Grund und Boden* de todo el edificio cognoscitivo humano. Ahora bien, si la intuición quiere ejercer tales papeles de sostenimiento y fundamentación del conocer, resulta que para ello habrá de conformarse con desempeñar el papel de un «momento» dentro del proceso unitario que es el conocimiento humano, debiéndose esclarecer el significado y las funciones que ejerce y desarrolla dentro de él.

Por todo ello, ante la complicación del tema y ante la necesidad de proceder selectivamente, nos vemos obligados a dividir este trabajo en las siguientes partes: en primer lugar, centraremos nuestra atención en el concepto mismo de «intuición», poniendo de relieve las dificultades inherentes al propio concepto, y atendiendo a los aspectos críticos más relevantes. En un segundo momento nos adentraremos en la problemática propia de la intuición intelectual. Y, finalmente, tras desestimar la intuición como *modo* de conocimiento autónomo, intentaremos reparar en los *momentos* más propiamente intuitivos del proceso cognoscitivo. Todo ello, de la mano de aquellos pensadores que a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, han ido dejando su huella con más fuerza en el campo problemático de la intuición. Sería presuntuoso pretender un trabajo sistemático sin ese diálogo. Estratégicamente, pues, estableceremos di-

versas referencias a ellos en aquellos aspectos que vengan exigidos por el propio desarrollo de la temática.

Primera parte:

Planteamiento general del problema

Introducción

Hemos aludido ya al conjunto de dificultades que surgen a la hora de querer definir o caracterizar adecuadamente la intuición. Se trata de un término que se usa con muy diversas significaciones, tanto en el lenguaje convencional, como en el filosófico: significaciones que ocupan una amplia banda semántica que va desde la «intuición» entendida como «corazonada» o «presentimiento», a la «intuición» considerada como «conocimiento no proposicional de una entidad concreta». Sin negar que una catalogación y estudio de los diversos sentidos del término carezca de interés, lo que podría llevarnos demasiado lejos de nuestra intención, podemos comenzar afirmando que, precisamente, dada tal diversidad de significaciones, tanto como por el hecho de que el conocimiento intuitivo muchas veces se haya entendido por oposición al conocer conceptual, se ha producido una dura crítica contra el mismo concepto de «intuición», no siendo extraño ni esporádico que se haya pretendido su exclusión y rechazo.

Wittgenstein, por ejemplo, en sus *Investigaciones filosóficas*, vota por la supresión de dicho concepto de intuición por no ser otra cosa que una confusión y un rodeo inútiles¹. En otros términos, dada la ambigüedad y polivalencia del término se ha procedido a solicitar su exclusión de la terminología filosófica y científica. Hay autores que no conformándose con señalar los defectos y las inconveniencias que surgen con el uso del concepto de intuición insisten en su total descalificación. Mario Bunge, en este sentido, llega a decir que la «intuición es el cajón de sastre donde colocamos todos los mecanismos intelectuales que no sabemos analizar o nombrar con precisión²».

Sin embargo, creemos que una postura tal puede resultar excesivamente radical, y más aún de entrada. Hay serios motivos que exigen una consideración más prudente sobre un tema que recorre todo el desarrollo

¹ WITTGENSTEIN, L., el párrafo 213 de *Philosophische Untersuchungen*, dice textualmente: «Die Intuition eine unnotige Ausrede». La versión inglesa de Anscombe, traduce: «Intuition an unnecessary shuffle».

² BUNGE, M., *Intuición y ciencia*, Eudeba, Buenos Aires, 1965, p. 88.

del pensamiento filosófico, erigiéndose en una cuestión de capital importancia tanto para la Teoría del conocimiento, como para la Epistemología. Platón y Aristóteles se sitúan en el inicio de una discusión acerca de la intuición intelectual que llega hasta los actuales formalistas e intuicionistas, y a los más recientes analíticos. Precisamente, es en autores situados en el área de la filología lingüística en los que encontramos los mayores detractores de la intuición, no solamente movidos por la ambigüedad del término, sino principalmente por su pretensión a ser entendida como un modo de conocimiento ajeno y extraño al proceder analítico y deductivo de la inteligencia. Bertrand Russell, en este sentido, rechazará la intuición intelectual que pretende constituirse como una experiencia totalizante e impermeable a toda crítica:

«No es en la filosofía, pues, donde podemos confiar en ver a la intuición a sus anchas. Por el contrario, puesto que los objetivos reales de la filosofía, y el hábito de pensamiento exigido para su comprensión, son extraños, insólitos y lejanos, es aquí, casi más que en ninguna otra parte, donde la inteligencia resulta superior a la intuición, y donde las convicciones rápidas y no analizadas son menos mercedoras de ser aceptadas sin crítica»³.

1. *Hacia una definición del concepto de «intuición»*

A pesar de la ambigüedad con que se presenta el término «intuición», y a pesar de las innumerables críticas que de ella se han hecho, ello no puede eximirnos de intentar un acercamiento «relacional», que nos permita una adecuada, o al menos aceptable, definición.

Pues bien, se sabe que la palabra «intuición» procede de «in-tueor», término compuesto, cuyo prefijo implica una cierta direccionalidad, una cierta tendencia a alguna cosa, a la que se mira, contenido indicado en el núcleo semántico. Así pues, etimológicamente parece que «intuir» ha de ser sinónimo de «mirar» y de «ver». Y ello ha sido reconocido así por todas aquellas actitudes intuicionistas que, precisamente, han concebido el conocimiento bajo el paradigma de la visión. Desde este primer núcleo significativo se ha llegado a una división reductiva por la que en unos casos se ha identificado con la experiencia sensible, con la percepción, mientras que en otros se ha concebido como un modo de conocimiento contrapuesto al perceptivo. Tal ha sido el caso de la llamada «intuición intelectual».

No negamos la conveniencia del análisis de los diversos modos posibles de intuición para reconocer en ellos los caracteres constantes con los que se acompaña y determina. Sin duda, éste podría ser un método adecuado para caracterizar esta modalidad cognoscitiva. Sin embargo, por

³ RUSSELL, B., *Intuición y misticismo*, en «Obras completas», vol. I, Ed. Aguilar, Madrid, 1973, p. 929.

ser excesivamente largo, podría separarnos demasiado de los fines concretos que persigue este trabajo. Es preferible, por el contrario, reconocer que siempre que se ha hablado de intuición se la ha entendido como un *conocimiento inmediato*. Y tal carácter de inmediatez es, sin duda, el más propio y definitorio de la intuición, a pesar de que él sea el más problemático y el que ha suscitado las más duras críticas. Digamos, por el momento, que la intuición entendida desde la puridad de su concepto es, o pretende ser, el conocimiento que exige una radical inmediatez tanto psicológica como gnoseológica. De este modo, el conocimiento intuitivo tiene que aparecer como un conocimiento opuesto al conocer por abstracción y al conocimiento por conceptos. Así lo han entendido, respectivamente, autores tan significativos como Guillermo de Ockham y E. Kant, a los que brevemente nos referimos con una finalidad meramente ilustrativa.

Guillermo de Ockham⁴ distingue dos modalidades diferentes de conocimiento, el modo intuitivo y el modo abstractivo. Estas dos modalidades cognoscitivas que *seipsis differunt*, tienen sus caracteres propios por los que se definen. No se trata de que los objetos conocidos hayan de ser distintos en cada una de las dos modalidades, ni tampoco que cada una de ellas se mueva y se produzca por diversas causas. Son dos modos de conocimiento que se distinguen críticamente: la intuición manifiesta con certeza y evidencia la existencia del objeto, mientras que en la noticia abstractiva, precisamente por «abstraer» de la existencia y de la no existencia, se disipa aquella evidencia. Recordemos, a este respecto, que la abstracción «precisiva» de Guillermo de Ockham viene a consistir en una especial reducción del campo de atención para reparar en unas parcelas objetivas, evitando otras. En todo caso, la circunstancia y el elemento del que siempre se prescinde es el de la existencia. Así se expresa y define en el *Prólogo al primer Comentario a las sentencias*:

«Notitia autem abstractiva est illa, virtute cuius de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit; et per istum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existentia, quia nec per ipsam potest evidenter sciri de re existente, quod existit, nec de non existente quod non existit, per oppositum ad notitiam intuitivam»⁵.

Frente al conocimiento intuitivo, directo e inmediato, de la realidad existente, en el conocimiento abstractivo nos separamos y desvinculamos del mundo de la realidad, y en esa separación se pierde la evidencia y la certeza.

Pero también, la intuición, en cuanto conocimiento inmediato puede entenderse como modo de conocer opuesto al conocimiento por conceptos. Y

⁴ Vid. RABADE, S., *G. de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, CSIC, Madrid, 1966, pp. 105-118.

⁵ *In I, Prol. q. 1.z.*

es que el modo intuitivo de conocer, pretendiendo y propugnando la exclusión de todo mediatismo, tiene, necesariamente, que pedir su carta de naturaleza en un enfrentamiento al conocimiento conceptual. Efectivamente, los conceptos pueden ser entendidos como aquellos elementos cognoscitivos con los que es posible proceder a una clasificación de los objetos de la realidad. Entre sus principales funciones están las de categorizar y generalizar esa realidad. Ahora bien, para ello precisan de un inevitable movimiento de separación y generalización, por el que viene a distinguirse de la intuición que pretende romper y suprimir toda «mediación» para alcanzar directamente al objeto en su plena concreción e individualidad. De ahí que, como Kant, se haya distinguido entre el concepto en cuanto *repraesentatio generalis* y la intuición como *representatio singularis*. El conocimiento puede ser intuición o concepto (*intuitus vel conceptus*), pero mientras que mediante la intuición nos referimos inmediatamente al objeto, siendo singular (*unmittelbar und einzeln ist*), el concepto sólo puede referirse al objeto de una forma mediata (*mittelbar*), a través de una característica o señal (*Merkmal*) que puede ser común a muchas cosas⁶.

Así pues, parece que la intuición ha de hacer referencia a un modo de conocimiento que por inmediato se opone tanto al conocimiento abstractivo como al conceptual. Pero también, y por ello mismo, tal conocimiento intuitivo reclama para sí la mayor claridad y distinción posibles, el más alto grado de evidencia, de tal manera que tal como ha sido entendido por Descartes y Husserl, la intuición puede ser caracterizada como aquella modalidad cognoscitiva que goza de la mayor evidencia y objetividad.

Para Descartes, la intuición, —*intuitus*—, es el «concepto» que pertenece a la mente, a la *ratio* en su más pura y estricta expresión. Trátase de un conocimiento instantáneo, no procesual, y más simple que la deducción, por lo que también ha de ser más cierto y evidente. La intuición cartesiana se delimita como una visión espiritual de un concepto que forma la mente pura y atenta con tal facilidad y distinción, es decir, evidencia, que se impone con total necesidad. La caracterización que Descartes hace del *intuitus* en la tercera de las *Reglas* no deja lugar a dudas sobre lo esencial de su pensamiento en este punto:

«Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax, sed mentis purae et attentae tam facilem distinc-

⁶ KANT, E., *KrV.*, A-320, B-376,7: «Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (*repraesentatio*). Unter ihr steth die Vorstellung mit Bewusstsein (*perceptio*). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (*sensatio*), eine objektive Perception ist Erkenntnis (*cognitio*). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (*intuitus vel conceptus*). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann».

tumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior»⁷.

Esta caracterización que Descartes hace de la intuición, presentando ciertas novedades frente a las ya dadas con anterioridad histórica, resalta los aspectos críticos que en esta modalidad cognoscitiva aparecen y que, tal como ya se ha señalado, pueden resumirse en la evidencia que se da en este conocimiento inmediato y directo⁸

Para Husserl, dentro de la complicada y ardua temática por la que se extiende el problema, y al menos en una de sus aristas más propias, acentuando ciertos presupuestos cartesianos, la intuición no sólo será un modo de conocimiento evidente, sino que incluso llega a identificarse con la evidencia misma. El momento intuitivo del conocer es el momento plenificador, el momento evidente, el momento de cumplimiento. Por él, una significación deja de ser vacía para llenarse de un contenido presencial. Por ello, no ha de extrañar que Husserl reconozca en la intuición el acto último de fundamentación inmediato, no mediado:

«La evidencia, en el más amplio sentido del término, es una experiencia de algo que es, y que es de tal manera, es decir, precisamente, un verlo en sí mismo con la mirada del espíritu»⁹

Recogiendo lo esencial de las consideraciones vertidas en este apartado, podemos afirmar como conclusión que la intuición, por definición, ha de ser una representación inmediata y evidente de un objeto concreto. Pero reparemos que se trata de una definición que ha de ser calibrada en su justo término. En ella, el concepto de «inmediación» es el más propio y definitorio; la primera exigencia de la intuición es la de la inmediatez. Pero un total y radical inmediatismo es difícilmente sostenible, resultando el aspecto más debatido de la cuestión. Aun cuando por definición se exija una total inmediatez, tanto psicológica como gnoseológica, sin embargo, de hecho, resulta extremadamente difícil defender una tal concepción. Ello significaría olvidar el carácter procesual del conocimiento, uno de los datos fenomenológicos básicos. Y, también, a la vez quedaría implicada la suposición de una conciencia meramente especular. Por ello, mejor sería afirmar que la intuición es un modo o momento del conocer en el que se da la menor mediación posible. Conocimiento «inmediato», por otro lado, que ha de entenderse en distinción al conocimiento discursivo, y conocimiento en el que se da una mayor atención a lo dado, por lo que se distingue del concepto, por cuanto éste, en sus funciones categorizadoras, implica una inevitable mediación.

⁷ DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. III, A.T.X., p. 368.

⁸ Vid. BECK, L. J., *The Method of Descartes*, Clarendon Press, Oxford, 1970, p. 52.

⁹ HUSSERL, E., *M.C.* prg. 5, Hua, vol. I, p. 52.

2. Funciones gnoseológicas de la intuición

Una vez que se ha procedido a determinar gnoseológicamente el concepto de «intuición», y como consecuencia inmediata de ella, puede pasarse ahora a exponer, con toda la brevedad posible, la significación propia y las funciones características a ella asignadas.

Directamente relacionado con la definición propuesta, y a la vista de su exigencia esencial, la intermediación, aparece el hecho de que la función propia de la intuición ha de ser la de ofrecer un contenido inmediato. Ahora bien, esta afirmación tiene un doble sentido, puesto que ya desde una vertiente gnoseológica, o ya desde una panorámica epistemológica, adquiere distinta configuración y distinto sentido. En su aspecto gnoseológico, decir que la intuición permite ofrecer un contenido inmediato, viene a ser lo mismo que afirmar que el momento de la intuición es el momento de la determinación de la conciencia. Determinación que, en última instancia, ha de ser inmediata para ofrecer un contenido plenamente determinado y localizado, sobre el que configurar toda actividad cognoscitiva. Pero también, por otro lado, esta función tiene una significación más propiamente epistemológica, claramente detectable en aquellas concepciones en las que la ciencia se entiende como un saber discursivo, como un saber de conclusiones. Si la ciencia queda caracterizada de este modo, resulta, con carácter de necesidad, que a la base del saber epistémico se cuenta con unos principios que han de ser conocidos con toda nitidez mediante una especial intuición, siendo la causa y el fundamento de toda verdad posterior.

Así ocurre en Aristóteles cuando reconoce que «si el conocimiento científico consiste en lo que hemos dicho (es decir en un conocimiento demostrativo), es necesario que tal ciencia demostrativa parte de premisas que sean verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas que la conclusión y anteriores a ella, siendo su causa...»¹⁰. Es decir, la ciencia viene a exigir, con carácter de necesidad, unos primeros principios indemostrables, captados inmediatamente por intuición en los que se ha de apoyar el cuerpo de la ciencia, sin que ellos mismos sean objeto de ciencia. «No hay ciencia de los principios», porque los «principios son objeto del *nous*»¹¹, o, como el propio Aristóteles afirma en la *Ética a Nicómaco*: «Si la ciencia no puede alcanzar los primeros principios, sólo queda el *nous* que los puede alcanzar»¹².

Ahora bien, si la intuición ha sido considerada como el origen y el fundamento tanto del saber como del conocer, resulta que también, y quizás por ello mismo, ha podido ser entendida como el ideal del conocimiento. De hecho, todos los intuicionismos han entendido así el papel de la intui-

¹⁰ *An. Post.* I,2, 71, b.

¹¹ *O.c.* II, 19, 99-b, 100-a.

¹² *Ética a Nicómaco*, VI, vi, 1141-a.

ción, ya sea que con dicho término se expresa el ideal, la fuente originaria, o el fundamento de todo conocer. Son éstas, ideas que se detectan con toda nitidez en los inicios de los modernos intuicionismos. Tal es el caso de J. Locke cuando pone en dependencia de la intuición «toda la certeza y evidencia de nuestro conocimiento». Un conocimiento intuitivo goza, por otro lado, de una tal certidumbre que «no es imaginable una mayor». La fuente de donde surge la certeza del conocimiento humano no es otra que la intuición, y toda otra forma de conocimiento, tal como la deducción, viene a exigirla con carácter de necesidad, puesto que sin ella y su certeza no puede alcanzarse «el conocimiento y la certeza»¹³.

3. *El problema de la intuición intelectual*

Desde el momento mismo en que hicimos la presentación del problema de la intuición fue necesario reparar en dos cuestiones en las que inevitablemente se tropieza insistentemente. Por un lado, se advierte que todo el campo problemático de la intuición adquiere grados de mayor virulencia cuando se dirige hacia la llamada «intuición intelectual». Por otra parte, también se ha podido ver, aunque ello de forma más implícita, que la intuición más que como modo autónomo de conocimiento debe ser considerada como un momento del proceso unitario que es el conocer humano. Este, en realidad, va a ser el único camino transitable ante los duros ataques en contra de la intuición. Centrémonos ahora en el primer aspecto, reservado el segundo para un posterior momento.

El problema de la intuición intelectual tiene un indiscutible rango filosófico, heredado de la tradición griega y que tras momentos de absoluta exaltación y otros de profunda crisis, hoy vuelve a estar en primera línea de discusión en la polémica abierta entre modernos formalistas e intuicionistas. Para estos últimos, a la vista de recientes hallazgos y progresos en las investigaciones metateóricas, es preciso reconocer la existencia de una modalidad cognoscitiva, intuitiva e intelectual. Pero, dejando de lado esta interesante e importantísima cuestión, para referirnos a otros aspectos del problema, recordemos que la intuición intelectual ha sido considerada muchas veces como el proceder cognoscitivo más adecuado para alcanzar el saber metafísico. Por ello, dado el gran número

¹³ «It is on this intuition that depends all the certainty and evidence of all our knowledge; which certainty every one finds to be so great, that he cannot imagine, and therefore not require a greater... He that demands a greater certainty than this, demands he knows not what, and shows only that he has a mind to be a sceptic, without being able to be so. Certainty depends so wholly on this institution, that in the next degree of knowledge which I call demonstrative, this intuition is necessary in all the connexions of the intermediate ideas, without which we cannot attain knowledge and certainty», LOCKE, J., *Essay concerning human Understanding*, IV, II, 1, en «The Works of», Ed. Th. Tegg, 1823, vol. II, p. 320.

de defensores a ultranza de la intuición intelectual, y antes de pasar a cuestiones más sistemáticas, vamos a reparar en aquellos pensadores que se han pronunciado de forma positiva sobre la cuestión, reduciéndonos exclusivamente a los principales dentro del ámbito de la filosofía moderna.

Fichte, en la *Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*, con vistas a conseguir una adecuada fundamentación y pertinente configuración de su filosofía, se encuentra forzado a tener que admitir una singular y primerísima intuición, una intuición intelectual (*intellectuelle Anschauung*), un acto (*Acte*), mediante el cual puede surgir para el filósofo el «yo». Se trata este primerísimo acto intuitivo de una «conciencia inmediata» (*unmittelbare Bewusstsein*), de una aprehensión no mediatizada del «yo» y de su actividad que se sitúa a la base con una función posibilitadora tanto de la autoconciencia como de la conciencia objetiva¹⁴.

Schelling, en sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, presenta una de las más bellas caracterizaciones de lo que para él es la intuición intelectual. Se trata de un «poder misterioso y maravilloso» (*geheimes und wunderbares Vermögen*) gracial al cual es posible sustraerse y separarse de la temporalidad y de su inevitable fluir, para acceder a lo más íntimo de la subjetividad propia y captar lo «eterno bajo la forma de lo inmutable»¹⁵. No se trata de aprehender simplemente al «yo», sino de acertar con lo que de eterno e inmutable hay en él. Precisamente por esto mismo, parece, en algún sentido, justificado afirmar, como ya ha sido mantenido por diversos autores, que Schelling tiene en mente el superar el principio fichteano de la subjetividad.

El «yo» es lo captado en una tal singular intuición, y la subjetividad no puede ser aprehendida de otra manera. Un conocimiento conceptual no llegaría a alcanzarla porque los conceptos se sitúan a nivel de la finitud, y lo que se pretende es algo que la desborda. Recogiendo ideas expuestas por X. Tilliette, la *Carta octava* en la que aparece la descripción de la intuición intelectual, a la que nos estamos refiriendo, trata de analizar el «misterioso fenómeno de la intuición intelectual», insistiéndose con ella en un sentimiento de «lo eterno y de lo inmutable», en un «conocimiento divino» que nos permite pensar que el autor «sueña con la reminiscencia platónica»¹⁶.

¹⁴ «Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner Selbst im Vollziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellectuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewusstsein, das ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke, Hrg. J. H. FICHTE, WALTER DE GRUYTER, Berlin, 1965, p. 463.

¹⁵ «Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von aussenher hinzutram, entleibetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen». *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, Achter Brief, Schellings Werke, M. Schröter, vol. I, p. 242.

¹⁶ TILLIETTE, X., *Schelling. Une Philosophie en devenir*, vol. I., Lib. Phil. J. Vrin, París, 1970, p. 96-97.

Pero no sólo se encuentra una defensa de la intuición intelectual en la filosofía idealista. Más cercano en el tiempo está el planteamiento fenomenológico sobre la intuición esencial. En el Husserl de *Ideas I*, no se escatiman textos sobre lo que ha de entenderse sobre tal intuición, indicándose cual puede ser su valor y el papel fundamentador que posee.

Para Husserl se trata de captar la esencia, el «eidos», un objeto que sólo puede aparecer tras una adecuada «epojé», mediante una depuradora «reducción». La aprehensión de una esencia pura (*ein reines Wesen*) exige una intuición, no ya individual y empírica, sino propiamente esencial (*Wesenschauung*). Esta modalidad cognoscitiva reclama la calificación de intuitiva. Es la conciencia de un «algo», de un objeto de una especial visión¹⁷, que «no implica, en lo más mínimo, poner existencia individual alguna»¹⁸. Es una «captación de esencia» que no puede ser algo derivado, ni constituirse derivadamente. Antes bien se trata de un auténtico y real conocimiento, «fundamento de derecho» de todo conocer y «fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales»²⁰.

Fichte, Schelling y Husserl pueden ser, a nuestro juicio, suficiente ejemplo de la importancia que en el pensamiento moderno se ha concedido a la intuición intelectual. Ellos, junto a otros muchos han coincidido en defender una modalidad intuitiva calificable de intelectual. Sin embargo, su aceptación y defensa, según parece, no han dejado de ser contestadas. Más aún, los detractores no han tardado en aparecer y propagarse con fuerza imparable. Hegel, por ejemplo, arremeterá contra aquellos que piensan poder entrar en el saber absoluto de manera inmediata, a la manera de un «pistoletazo». También, por otro lado, la llamada «visión esencial» husserliana ha merecido duras críticas, como en realidad, todas las propuestas presentadas en sentido similar. El número de los detractores de la intuición intelectual no es, ni con mucho, reducido. Nosotros no podemos ni siquiera mencionar los nombres más representativos, y, mucho menos, revisar los aspectos más relevantes de sus críticas. Por ello, simplemente nos permitimos traer a presencia unas palabras de F. Nietzsche, como un ejemplo entre otros de las desconfianzas que la intuición intelectual puede producir. En el parágrafo dieciseis de *Más allá del bien y del mal* se apunta lo que sigue:

«Todavía hay observadores de sí mismos, tan ingenuos que creen que existen 'certezas inmediatas', por ejemplo, 'yo pienso', o el 'yo quiero' que fue la superstición de Schopenhauer: como si el conocimiento lograrse captar su objeto de forma pura y simple, como 'cosa en sí', y no se diese alteración ni por el lado del sujeto ni

¹⁷ HUSSERL, E., *Ideen I*, prg. 3, Hua. Band III, pp. 14-15.

¹⁸ O. c., prg. 4, p. 23.

¹⁹ O. c., prg. 24, p. 52.

²⁰ *Ibidem*.

por el del objeto. Pero repito una y cien veces que la 'certeza inmediata', así como el 'conocimiento absoluto' y la 'cosa en sí' encierran una *contradictio in adjecto*²¹.

A la vista de la polémica acerca de la posibilidad o no de la intuición intelectual, parece que tomar partido acerca de un extremo o del otro resulta, en principio, comprometido. Ahora bien, dejando por el momento de lado la cuestión acerca de si es posible para el hombre una intuición intelectual, o si, por el contrario, esta modalidad cognoscitiva está vedada a una subjetividad finita, lo que sí puede quedar suficientemente claro es la importancia del problema. Y fuera ya de cuestiones históricas, puede afirmarse que la posesión por parte del hombre de una intuición intelectual permitiría a éste abrirle a un buen número de cuestiones capitales. En primer lugar, resulta que de su solución positiva o negativa parece depender la posición que se haya de sostener con respecto al problema fundamental del conocimiento: la intuición intelectual podría ser el medio cognoscitivo por el que acceder a conocimientos absolutos. En segundo lugar, si es que pudiese mostrarse la existencia de tal conocimiento, con él se nos permitiría un tratamiento adecuado sobre ciertas esferas regionales del ser. Finalmente, si a través de la intuición intelectual se manifestasen con evidencia ciertos principios generales, se nos capacitaría a la vez, para comprender la estructura básica del conocer racional, pudiéndose apuntar hacia el sentido último y definitivo del conocimiento humano²².

Toda esta serie de posibilidades es lo que puede obligarnos a preguntar sobre la posibilidad misma acerca de la intuición intelectual, y con ello, por las condiciones bajo las cuales puede ser posible dicho modo de conocimiento. Sólo de este modo puede estarse en condiciones de encauzar la temática, lejos de cualquier apriorismo dogmático.

No es el momento de volver a intentar una definición, o caracterización, de la intuición intelectual. A grandes rasgos, valen las precisiones que acerca de la intuición en general se han hecho. No obstante, recordemos que ha de tratarse de un conocimiento receptivo, inmediato y concreto, aunque con ello tengamos que advertir que de este modo se excluye la intuición idealista que en su más pura expresión es creadora del ob-

²¹ «Es gibt immer noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben dass es «unmittelbare Gewissheiten» gegeben, zum Beispiel «Ich denke», oder, wie es der Aberglaube Schopenhauers war, «ich will»: gleichsam als ob hier das Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als «Ding an sich», und weder von seiten des Subjekts, noch von seiten des Objekts eine Fälschung stattfände, das aber «unmittelbare Geissheit» ebenso wie «absolute Erkenntnis» und «Ding an sich» eine *contradictio in adjecto* in sich schliesst, werde ich hundertmal wiederholen», *Jenseits von Gut und Bösse*, prg. 16, K. Schlechta, C. Hanser Verlag, München, 1966, vol IV, pág. 579.

²² Cfr. MIRÓ QUESADA, F., *Le problème de l'intuition intellectuelle*, en «Akten des XIV. Kongress für Philosophie, Wien, 1968, Herder, Wien, 1969, vol. III, pp. 284-285.

jeto, y que es discutible en relación a la intuición constitutiva de la Fenomenología

Pues bien, la intuición intelectual ha de determinarse, fundamentalmente y en primer lugar, por su exigencia de intermediación. Sin embargo, una radical intermediación, tanto como una receptividad total, sólo es posible sobre el modelo especular de la conciencia, idea que atenta en contra de la exigencia de actividad subjetiva necesaria para la constitución de objetividad. Dicho de la forma más resumida posible, desde el planteamiento mismo del concepto de intuición intelectual, surgen las siguientes preguntas: ¿Cabe una recepción y una intermediación total, por parte del sujeto? y, ¿es el sujeto intuyente un mero espejo que no modifica, al recibir un contenido, nada de cuanto recibe? Si las modernas teorías de la percepción entienden que no cabe hablar de ésta sin contar con una intervención y dirección del pensamiento, cuánto más habrá que contar con dicha actividad a nivel intelectual, donde el dominio y la autoridad del pensamiento ha de ser, por principio, mayor?

Pero dejemos toda la ardua problemática de la recepción inmediata en la intuición para centrarnos en el problema de la «concreción», tercer carácter definitorio del conocer intuitivo. Ello nos puede servir para situar en su justo término la ya clásica oposición entre intuición y abstracción, al menos en alguno de sus ángulos más problemáticos. Y así, cuando se afirma que la intuición entrega un contenido «concreto», no quiere decirse con ello que haya de tratarse de un mero contenido «individual». Si lo que se nos puede ofrecer en una intuición fuese con exclusividad algo individual, resultaría que el campo propio de la intuición quedaría instalado en el nivel sensible, dejando vedado, de antemano, todo el ámbito de lo intelectual a cualquier posible intuición.

Sin embargo, no se trata de afirmar que el contenido de una intuición tenga que ser lo individual y fáctico, con exclusividad. Cuando se insiste en que el contenido intuitivo ha de gozar de una cierta concreción, quíere-se decir que no se trata de un mero contenido «abstracto», «indefinido», «nebuloso». Pero, por otra parte, también suele hablarse de «abstracto» para referirse a un contenido de conocimiento, producto de una abstracción, pudiéndose afirmar que una cosa es abstracta cuando se sus trae a la realidad, tal como aparece y se ofrece intuitivamente. Una línea argumentativa como ésta, podría conducir a un malentendido que conviene evitar de entrada, porque no es lícito contraponer lo concreto y lo abstracto, en cuanto contenidos cognoscitivos propios de la intuición y de la abstracción, respectivamente, como si entre ellas no se estableciera ninguna comunicación y diálogo. Lo que queremos decir, según creemos, puede quedar más delimitado, si este punto lo ilustramos, recordando las dos clásicas concepciones que acerca de la abstracción se han mantenido.

La primera es la que entiende la abstracción, tanto como una mirada profundizadora, cuanto como una extracción. Esta forma de entender el movimiento abstractivo es la propiamente defendida por Santo Tomás,

para quien el *intellectus agens* es el que realiza y lleva a cabo la abstracción formal:

«Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur»²³.

Sin necesidad de acudir a otros textos que redundarían en lo que aquí queda expuesto, e incluso, sin tener que proceder a un detallado comentario, se puede concluir que por el hecho de haberse prescindido de las condiciones individuales, el contenido que se capta mediante la abstracción, no tiene por qué ser «abstracto» en el sentido de «incompleto» o «indeterminado». En la abstracción, lo que se obtiene es lo universal, lo general, que aunque no sea individual no tiene por qué carecer de una rigurosa concreción.

A conclusiones muy similares se llega, en el punto que ahora nos concierne, si prestamos atención al segundo modo de entender la abstracción. Cuando ésta se la considera en un cierto sentido «extensional», en el sentido de atender a una parte con exclusividad, frente al todo, parece que el contenido «abstraído», «reducido», no tiene por qué carecer de su propia concreción. Antes bien, incluso podría decirse que por ser más simple goza de una mayor distinción. Pues bien, esto es algo que se desprende, por ejemplo, del siguiente texto kantiano, cuando en la *Respuesta a Eberhard*, caracteriza a la abstracción como sigue:

«No se abstrae un concepto como signo (Merkmal) común, sino que en el uso del concepto se abstrae (prescinde) de la diversidad que le rodea. Los químicos, propiamente hablando, sólo abstraen cuando sacan un líquido de otras materias para tenerlo por separado... Las distinciones que se establecen entre «abstracto» y «concreto» conciernen sólo al uso de los conceptos, no a los conceptos mismos»²⁴.

Este texto resulta importante por varios motivos. Entre ellos, y en primer lugar, porque, si tal como se nos dice, la abstracción es un movimiento de separación, resulta que el elemento separado y abstraído del resto ha de tener, cuando menos, la misma concreción que gozaba el compuesto, si no es más, ya que, como hemos dicho, resulta más simple y distinto. En segundo lugar, porque la diferencia existente entre lo «abstracto» y lo «concreto» es algo que no debe aplicarse a los conceptos mismos,

²³ S. T., I. q. 85, a. 1., ad 4.

²⁴ «Man abstrahiert nicht einen Begriff als gemeinsames Merkmal, sondern man abstrahiert in dem Gebrauche eines Begriffs von der Verschiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten ist. Die Chemiker sind allein im Besitz, etwas zu abstrahieren, wenn sie besonders zu haben; (...). Die Unterschiede von *abstrakt* und *konkret* gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe selbst an». R. E., Werke, vol. III, p. 199, nota.

sino al uso que se haga de ellos, puesto que en sí mismos, no parece que hayan de carecer de su propia concreción. Ahora bien, no obstante todo lo anterior, no puede pensarse, ni siquiera mínimamente, que para Kant sean identificables las representaciones individuales e inmediatas, es decir, intuitivas, y las generales y mediatas, es decir, conceptuales. Ello sería olvidar una de las más importantes distinciones de la *Crítica de la razón pura*: la distinción entre intuición y pensamiento. Estos son los dos polos definitorios entre los que se establece una síntesis en la que se manifiesta la esencial finitud de la subjetividad humana cognoscente. Intuición y pensamiento que, por otra parte, se exigen mutuamente para dar una adecuada objetividad en el conocer del hombre.

Cabe incluir ya que entre intuición y abstracción no puede haber una identificación, pero tampoco cabe suponer un total extrañamiento, independencia o incompatibilidad, porque más que modos independientes y autónomos de conocimiento, ellas son momentos de un único proceso global: el proceso del conocimiento humano. Creemos que no sería desacertado en este punto convenir con C. Fabro que «la intuición podría corresponder a las dos fases extremas del conocer, la presentación y la contemplación; y la abstracción, a la fase intermedia de la elaboración; pero quizás sea más exacto usar ambos términos para expresar todo el proceso y cada momento singular en cuanto que no se da intuición más que por la abstracción y la abstracción misma está ordenada a la intuición»²⁵. De este modo, y ello es lo esencial, al considerar la existencia de diversos momentos que pueden ser calificados de intuitivos, en el conocer, y sin olvidar su esencial y necesaria referencia a otros momentos con los que han de integrarse para formar un proceso unitario, viene a desestimarse una concepción de la intuición como visión independiente y apriórica de esencias, que se haya de llevar a cabo con independencia de todo contacto con la experiencia. De otro modo dicho, sólo puede darse en el hombre un conocimiento intelectual, al que podría calificarse de «intuitivo», tras la esencial mediación del proceso que conduce al concepto.

Segunda parte

La intuición, su significado, función y límites en el conocimiento

1. *El conocimiento como intuición*

Recapitulando algunos de los puntos más significativos de los considerados hasta el momento, podemos decir ya que si bien la intuición pre-

²⁵ FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978, pp. 417-8.

tende ser un conocimiento inmediato, resulta que tal intermediación no puede darse de hecho. Por otro lado, se ha ido discurrendo hacia la exigencia de tener que entender la intuición, no como modo de conocimiento autónomo, sino como un momento del proceso cognoscitivo. Finalmente, se ha llegado a la conclusión de que la intuición intelectual a la que puede aspirar el conocer humano no puede surgir con independencia del proceso mediatizador por el cual queda posibilitada. Y este punto es, precisamente, el que puede orientar con mayor precisión el camino que aún nos falta por recorrer. Por un lado, presentar una crítica a una teoría del conocimiento que entendiera a la intuición como modo autónomo de conocimiento, y por otro, aclarar el papel, función y significado de la intuición, como momento dentro del proceso global del conocer humano.

Atendiendo ya al primer punto, entendemos que aceptar el supuesto de que el conocimiento humano es intuición, entendiendo por ello que existe para el hombre una modalidad cognoscitiva que se realiza, a nivel intelectual, con instantaneidad, de forma inmediata, y con prescindencia de todo proceso, es aceptar una concepción del conocimiento tan abstracta y formal que, en último extremo, habría de conducir a tener que entenderlo como simpatía. Tal ha sido el destino del planteamiento bergsoniano que exponemos con la mayor brevedad, antes de pasar a su crítica.

Bergson entiende la intuición como un modo de conocimiento autárquico e independiente que, contrapuesto a la percepción y al conocimiento conceptual, es el único medio para fundar la metafísica. La intuición se configura como un movimiento de simpatía que nos introduce inmediatamente en el corazón de la *durée*, en la conciencia en general, produciéndose una clarificación radical del objeto, distinta y contrapuesta a la que se obtiene por mediación de los conceptos. La intuición, tal como se nos dice en *La pensée et le mouvant*, se caracteriza por ser una visión del espíritu por el espíritu, ya que se exige una total homogeneidad entre el cognoscente y lo conocido, implicando una «conciencia inmediata»: conciencia porque es conocimiento; inmediata, porque en su carácter difusivo y penetrativo barre instantáneamente toda mediación conceptual²⁶. Por ello, para Bergson, el único medio de penetrar plenamente en una realidad absoluta es el de la intuición. Solamente por ella puede llegarse más allá y fuera de toda «expresión, traducción o representación simbólica» a la metafísica, siendo ésta, por su parte, la ciencia, o el saber, que pretende situarse fuera de todo campo simbólico²⁷. En coherencia con todo

²⁶ «C'est la vision directe de l'esprit par l'esprit... Intuition signifie donc d'abord conscience mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence», *Le pensée et le mouvant*, en «Oeuvres», Ed. du Centenaire, P. U. F., Paris, 1970, p. 1273.

²⁷ «S'il existe un moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir dehors de toute expression, traduction

ello, habrá de resultar que ese privilegiado modo de conocimiento, la intuición, ha de ser una «visión» que apenas se distingue del objeto, dándose un pleno contacto y coincidencia entre cognoscente y conocido, y siendo el medio adecuado para alcanzar el saber metafísico que trasciende todo el ámbito del análisis y de los símbolos:

«Un absoluto no puede presentarse más que en una intuición, mientras que todo el resto queda relegado al análisis. Llamamos aquí intuición a la simpatía por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que en él hay de único, y, por consiguiente, de inexpresable»²⁸.

La intuición es un movimiento de simpatía que alcanza sin mediación alguna lo absoluto. He aquí el núcleo central de la caracterización bergsoniana del conocimiento intuitivo. Pero he aquí, a la vez, la pieza clave sobre la que se centra toda crítica cierta a dicho modo de conocer. Si el conocimiento intuitivo viene a ser un impulso de simpatía situado más allá de todo proceder conceptual, no cabe duda que, en última instancia, ha de reducirse a un «instinto» o a un «sentimiento», por más que el propio Bergson se empeñara en negar carta de naturaleza a una tal lectura²⁹. Habría que reconocer con Hegel que cuando se apela al sentimiento, se cierra la puerta al «concepto», y a la «razón». Con una tal pretensión «se niega la comunidad de la razón, y se encierra en su subjetividad aislada, en su particularidad»³⁰.

Y, en efecto, no puede ser aceptada la intuición bergsoniana, como tampoco sus pretensiones, como si esta modalidad cognoscitiva, en su variedad intelectual, pudiera gozar de una absoluta inmediación. Podemos afirmar que tal «inmediatez abstracta» merece las más fuertes críticas, y ello por dos razones. En primer lugar, por cuanto tal intuición inmediata y autónoma no parece ser la adecuada al conocer humano. Y, en segundo lugar, por que debiendo ser conocimiento habrá de ser intelectual, y una captación intelectual no es posible si no se cuenta con niveles previos desde los cuales quede posibilitada. La crítica a la intuición intelectual, con-

ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles» *Introduction a la Métaphysique*, en «Oeuvres», Ed. cit. p. 1396.

²⁸ *o. c.*, p. 1395.

²⁹ «Nous ne dirons rien de celui qui voudrait que notre "intuition" fut instinct ou sentiment. Pas une ligne de ce que nous avons écrit ne se prête à une telle interprétation. Et dans tout ce que nous avons écrit il y a l'affirmation du contraire: notre intuition est réflexion», *La pensée et le mouvant*, Ed. cit., p. 1328.

³⁰ «Das Gefühl ist die unmittelbare, gleichsam präsenteste Form, ...; auf allen fall ist es die Form des Partikulären und Subjektiven. Wenn ein Mensch sich über etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigstens auf Gründe, die Verstandesallgemeinheit, sondern auf sein Gefühl beruft, so ist nichts anderes zu tun, als ihn stehen zu lassen, weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünftigkeit verweigert, sich in seine isolierte Subjektivität, die Partikularität, abschliesst» *Enzyklopädie*, prg. 447. F. Meiner, Verlag, Hamburg, 1959, p. 362.

siguientemente, habrá de llevarse desde el ángulo de la «intelectualidad» y desde el de la «inmediatez», pudiéndose encontrar la prueba ilustrativa de su inviabilidad, ya en la negativa kantiana a reconocer para el hombre la posibilidad de una intuición *intelectual*, ya en la crítica hegeliana a todo pretendido conocimiento *inmediato*.

Veamos, en primer lugar, la consideración kantiana acerca de la imposibilidad de que en el hombre pueda darse una intuición intelectual. Comencemos, para ello, con el texto en el que Kant presenta el problema, en las primeras líneas de la «Estética trascendental»:

«De cualquier manera y por cualquier medio que un conocimiento pueda relacionarse siempre con los objetos, aquél por el cual se relaciona inmediatamente a ellos, y al que todo pensar tiende como medio, es la intuición. Pero ésta no tiene lugar hasta que nos es dado el objeto: pero esto, a su vez, no es posible, al menos para nosotros los hombres, a no ser que él afecte de alguna al espíritu»³¹.

En este texto se nos dice, en una primera parte, qué sea la intuición, un modo de conocimiento que se relaciona inmediatamente con el objeto, para continuar, en una segunda parte, dando los primeros pasos para acotar la intuición humana al ámbito de la intuición sensible. Por ello, continuará Kant, «los objetos nos vienen dados mediante la sensibilidad, siendo ésta la única (fuente) que nos suministra intuiciones»³². Y es que la intuición humana ha de ser radicalmente distinta a la que pudiera ejercerse en el conocer divino. Frente a la intuición humana, sensible y derivada, estaría una intuición divina que ya no puede depender de la presencia del objeto, dado previamente al acto de conocimiento; una forma originaria de intuición que siendo intelectual carece de las limitaciones de la sensible. El *intuitus originarius* es un conocimiento absoluto caracterizado por su total y radical autoactividad (*Selbstätigkeit*) y plena espontaneidad³³. Pero éste no es el caso de la intuición humana, como ya hemos dicho. Por una parte, si el conocimiento humano es, con propiedad, «conocimiento», y conocer es, en el más puro sentir kantiano, intuir, es claro que ha de haber intuición. Pero, por otra parte, dado que se trata de un conocimiento limitado propio de una subjetividad finita, queda exigido otro elemento, el entender, el pensar: «Por medio del entendimiento, los objetos son pensados y de él proceden los conceptos»³⁴. Igualmen-

³¹ «Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer ein Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, dass er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere» A-19, B-33.

³² «Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen», *Ibidem*.

³³ Vid. *KrV.*, B-71-72.

³⁴ «Durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe» *KrV.*, A-19, B-33.

te resulta que la intuición sensible del hombre habrá de ser una intuición no creadora del objeto, sino de una intuición receptiva:

«Así pues, la intuición de nuestra mente es pasiva, y por ello mismo, sólo es posible en tanto que algo puede afectar a nuestros sentidos. Pero la intuición divina que es principio de sus objetos, y no es algo principado, como independiente que es, es arquetipo y por lo mismo intelectual»³⁵.

La intuición humana ha de ser receptiva y sensible, pero con ello no quiere decirse que el conocer del hombre carezca de toda actividad y espontaneidad. El sujeto cognoscente humano, para Kant, no se identifica, ni mucho menos, pero ésta procede del pensar, del entendimiento. Ahora bien, dicha facultad del pensamiento no puede ser ya intuitiva. Un «entendimiento intuitivo» vendría a ser una expresión sin sentido o contradictoria. El entendimiento humano es una facultad no autosuficiente, una facultad que a pesar de gozar de espontaneidad, exige una referencia a la intuición sensible: «Todo pensar tiene que hacer referencia directa o indirecta, a las intuiciones, y, en consecuencia (entre los hombres), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede hacer presente de otra forma»³⁶. En resumen para la compleción del conocer humano se exige el pensamiento, en cuanto facultad no intuitiva, y los conceptos, «orientados a la posibilidad de un objeto», así como, por otra parte, las intuiciones sensibles, los cuales nos habrán de dar y presentar algo que subsumido bajo el concepto representa la auténtica y completa objetividad. Por ello, en la *Crítica del Juicio*, se manifestaría taxativo en este sentido:

«Si nuestro entendimiento fuera intuitivo no tendría otros objetos que lo real. No existirían conceptos, (orientados sólo a la posibilidad de un objeto), ni las intuiciones sensibles (que nos dan algo, sin por ello, hacérselo conocer como objeto»³⁷.

En conclusión, según Kant, sólo cabe pensar una intuición sensible en una *intuitus derivativus* como el humano. Caso de poderse dar una intuición intelectual en el hombre, ésta debería situarse a nivel de entendimiento, a nivel del pensar. Pero el pensar implica una actividad mediada por conceptos que han de ser referidos a intuiciones para alcanzar su completud. De este modo, se manifiesta, ilustrando nuestra tesis en el pensa-

³⁵ *Dissertatio*, prg. 10.

³⁶ «Alles Denken aber muss sich, es sei geradezu (direkte) oder im Umschweife (indirekte), *vermitteltst gewisser Merkmale*; zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeitbeziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann» *KrV*, A-19, B-33.

³⁷ Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. Begriffe (die bloss auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen) und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen» *K. U.* prg. 76, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1954, p. 267.

miento kantiano, que el conocimiento intuitivo intelectual, en cuanto modo de conocimiento, no puede ajustarse a las limitaciones del conocer humano. Queda ahora, en segundo lugar, criticar la pretensión de una intermediación total en él. Si hasta ahora nos hemos mantenido dentro del planteamiento crítico kantiano, Hegel puede ser ahora un adecuado guía para nuestros intereses, porque, precisamente, ha sido él quien ha pasado a la historia como el mayor oponente al concepto y a la pretensión de «intermediación».

Sin poder bosquejar siquiera las líneas generales por las que se desarrolla la crítica hegeliana a toda crítica abstracta del conocimiento³⁸, digamos, sin ningún tipo de preámbulo, que Hegel se pronuncia, ya desde el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* por un rechazo de todo intento de saber inmediato, presentando una contundente crítica en contra de sus pretensiones, y de cualquier intento de justificación. Dice Hegel que lo que la obra intenta exponer es el «devenir de la ciencia en general, o del saber», de tal manera que todo momento aislado y separado de la totalidad del mismo devenir, separado del proceso, ofrece un blanco seguro para su crítica. En primer lugar, la *conciencia sensible*, o el *espíritu inmediato*, para convertirse en auténtico y real ha de proseguir un largo y trabajoso camino, sin el cual acabaría identificándose con lo «carente de espíritu». Hay, pues, un proceso que es medio obligado para alcanzar lo absoluto que es, esencialmente, resultado. Lo absoluto, en cuanto fin, es inseparable del proceso y movimiento por el que se constituye como lo verdadero y positivo. Fuera de ese proceso sólo existen intentos destinados al fracaso. Y así, las filosofías del saber inmediato, las que preconizan la intuición intelectual como modo de conocimiento privilegiado por el que, según creen, penetrar en tal saber de manera inmediata, a la manera de un «pistoletazo», no manifiestan otra cosa que una «impaciencia que se afana en lo imposible, en llegar al fin sin los medios»³⁹. Caen así inevitablemente en un dogmatismo, el cual como modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía, «no es otra cosa que creer que lo verdadero consiste en una proposición que es resultado fijo, o que es sabida de un modo inmediato»⁴⁰.

La certeza sensible, en primer lugar, según las premisas anteriores, no es suficiente, no puede, ni siquiera, ser calificada de verdadero conocimiento. La intuición sensible es «lo carente de espíritu». De este modo, Hegel pone las bases para rechazar de pleno todo el empirismo y atacar a la con-

³⁸ Cfr. para lo que sigue el artículo de J. M. Navarro Córdón: «Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica», en «En torno a Hegel». Univ. de Granada, 1974, pp.F259 y ss.

³⁹ «Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel», *Ph. des G.*, F. Meiner, Hamburg, 1952, Vorrede, p. 27.

⁴⁰ «Der Dogmatismus der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie ist nichts anderes als die Meinung, dass das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist, oder auch der unmittelbar gewusst wird, bestehe» o. c., p. 34.

ciencia positivista. Pero también, por otro lado, no es posible mantener ninguna postura dogmática acerca de la pretendida inmediatez de la intuición intelectual. La sensibilidad sin el entendimiento, y el entendimiento sin la sensibilidad vienen abocados al fracaso. Es necesario abrir una nueva vía «sintetizadora», tal como ha reconocido E. Bloch, que permita superar los «viejos cierres de la tienda de la Teoría del conocimiento», engarzando de modo seguro la sensibilidad y el entendimiento, mediante una teoría del concepto que al intentar superar la vieja abstracción, se constituya como la «unidad de lo universal y lo particular»⁴¹.

La crítica hegeliana, tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en otras obras, se centra primariamente en contra de la mentalidad positivista. Más concretamente, ya desde las primeras páginas de la obra citada aparece clara la oposición de Hegel a la actitud empirista que pone en la daticidad sensible la base y el fundamento del conocimiento. Si toda la corriente empirista moderna, encabezada por J. Locke, encontraba la evidencia de la inmediatez, y el fundamento del conocimiento en los datos sensibles inmediatos, Hegel no dudará en elevarse «muy por encima de todo esto ya en la *Fenomenología del Espíritu*», al demoler la tesis de la mera inmediatez como fundamento del conocimiento, y echar abajo el concepto empirista de experiencia»⁴². Frente a una reverencial creencia en la verdad y objetividad de los «hechos» de los «datos sensibles», hay que admitir con E. Bloch que, para Hegel, «los hechos no son, de por sí, en realidad, otra cosa que lo que el mar de los entronques dialécticos hace salir, diluido, a la superficie asequible a los sentidos. Este mar, con sus corrientes, es lo que el conocimiento científico tiene que sondear, sin limitarse a ver la simple inmediatez de los hechos; éstos no son otra cosa que meros indicios para el verdadero conocimiento»⁴³. Es necesario, pues, rechazar la mentalidad positivista, y acabar con el primado indiscutible e irreflexivo de la certeza sensible. No hay en ella ninguna de sus aparentes cualidades, ni goza de sus pretendidas prerrogativas. No cabe sostener sus aspiraciones ni su falsa creencia de poseer la máxima riqueza, ni la plena verdad, porque en realidad, no manifiesta sino la verdad más pobre y abstracta, siendo igualmente, ilusoria su pretendida intermediación»:

«La certeza sensible se manifiesta como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita... como el más verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto que tiene ante sí en toda su plenitud. Pero de hecho, esta certeza se muestra ante sí como la verdad más abstracta y más pobre... Se presenta como una relación inmediata entre un yo y un esto, pero si reflexionamos acerca de esta diferencia vemos que ni el uno ni el otro son en la certeza sensible algo inmediato, sino al mismo tiempo algo mediado. Yo tengo la certeza

⁴¹ BLOCH, E., *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, F. C. E., México, 1982, pp. 106-7.

⁴² ADORNO, TH. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Trad. de V. S. Zavala, Ed. Taurus, 1970, p. 83.

⁴³ BLOCH, 3., o. c., p. 106.

por medio de un otro que es precisamente la cosa, y ésta a su vez, es en la certeza por medio de un otro que es precisamente el yo»⁴⁴.

Aunque el «conocimiento empírico», aunque la «intuición sensible» pretenda poseer la verdad más perfecta y presuma de una «inmediata actualidad y certeza»⁴⁵, no puede decirse de ella, sino que sea la «verdad más pobre y más abstracta». Por otro lado, y en ello intentamos poner especialmente el acento, puesto que lo que con más propiedad nos interesa es la crítica a la «inmediación», pretendiendo una intermediación total, esta «inmediación» resulta irreal. De hecho, no podemos contar con ninguna inmediatez, ni por el lado objetivo, ni por el subjetivo. En efecto, nada hay en la intuición, en la «certeza sensible» que, desde la parte objetiva, resulte inmediato. «Incluso si nos comportamos empíricamente, de un modo externo, no hay nada inmediato»⁴⁶. Pero también, desde su aspecto subjetivo, toda intuición tiene que contar necesariamente con la actividad mediadora de la subjetividad: «En la intuición y en la representación entra en juego mi actividad (*meine Tätigkeit*) para alejar, exteriorizar, objetivar, esta determinabilidad en cuanto no mía»⁴⁷.

Pues bien, toda la crítica hegeliana a la intermediación en la certeza visible, vuelve a presentarse cuando se trata de rechazar nuevamente la falsa inmediatez del «saber inmediato» (*das unmittelbare Wissen*), como saber de lo absoluto⁴⁸. Hegel reconoce que la intuición intelectual, como modo de conocimiento autónomo y desprendido del proceso y del camino de mediación por el que puede configurarse como real, resulta inviable. Por ello diría:

«En todos estos casos, la inmediatez del saber no sólo no excluye su mediación, sino que una y otra están de tal modo conexionadas que el saber inmediato, incluso, es producto y resultado del saber mediado»⁴⁹.

⁴⁴ «Der konkrete Inhalt der sinnlichen Gewissheit lässt sie unmittelbar als die reichste Erkenntnis, ja als eine Erkenntnis von unendlichem Reichtum erscheinen,... Sie erscheint ausserdem als die *wahrhafteste*; denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich. Diese *Gewissheit* aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste Wahrheit aus... Reflektieren wir über diesen Unterschied, so ergibt sich, dass weder das eine noch das andere nur *unmittelbar*, in der sinnlichen Gewissheit *durch* ein anderes, nämlich die Sache; und diese ist ebenso in der Gewissheit durch ein anderes nämlich durch Ich» Ph. G., Ed. cit. pp. 79-80.

⁴⁵ «Den festen Halt nach der subjektiven Seite hat das empirische erkennen dari, dass das Bewusstsein in der Wahrnehmung seine *eigene unmittelbare Gegenwart* und Gewissheit hat» *Enz.*, prg. 38, F. Meiner, Hamburg, 1959, p. 65.

⁴⁶ «Aber auch wenn wir uns nur äusserlicher Weise empirisch verhalten, so gibt es doch gar nichts Unmittelbares» *Begriff* der Religion, F. Meiner, Hamburg, 1966, p. 91.

⁴⁷ «In Anschauung und Vorstellung tritt dann meine Tätigkeit ein diese Bestimmtheit als nicht die meinige zu entfernen, hinauszusetzen, objektiv zu machen», *o. c.*, p. 242.

⁴⁸ Vid. *Enz.*, Ed. cit., prgs. 61 y ss. pp. 86 y ss.

⁴⁹ «In allen diesen Fällen schliesst die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Ver-

Una intuición intelectual, como modalidad cognoscitiva autosuficiente y autárquica, a través de la cual se alcanzase inmediatamente el saber absoluto, requeriría, en primer lugar, una inmediatez por parte del espíritu. Pero «el espíritu, en general, no es algo inmediato» (*Der Geist überhaupt nicht unmittelbar ist*). El espíritu, frente a los seres naturales, sólo es tal en el momento en que supera su ser inmediato. «Su ser consciente en ser para sí, en cuanto espíritu que es para sí, a través de la mediación consigo mismo»⁵⁰. De este modo Hegel comienza a poner las bases para una radical crítica a la intuición cartesiana del «cogito» que, de alguna manera, es paradigmática de toda intuición intelectual por ser, precisamente «intuición del pensamiento»⁵¹. No es posible una conciencia directa e inmediata del pensamiento, ya que «el pensamiento es una actividad mediadora (*Das Denken ist vermittelnde Tätigkeit*), de forma que el que piensa se desprende de su inmediatez (*Unmittelbarkeit*)»⁵².

En consecuencia, a la vista de lo expuesto, y a modo de resumen, podemos ya concluir que para Hegel no existe posibilidad de alcanzar ningún saber inmediato. Si alguien tiene, o piensa tener tal saber, en realidad lo que posee es un saber al que le falta la conciencia de la mediación. Ni a nivel de la sensibilidad, ni a nivel intelectual es posible ningún saber inmediato. El siguiente texto de *El concepto de religión*, podría servir de punto final a lo que venimos diciendo:

«No existe ningún saber inmediato. El saber inmediato es el saber en el que no poseemos la conciencia de la mediación, pero es algo mediado... Tenemos intuición y ésta aparece bajo la forma de la inmediatez, (pero)... en la sensación soy algo mediado, y sólo por el objeto, por la determinabilidad de mi sensibilidad... En lo referente al saber inmediato ocurre, por tanto, lo siguiente: ese saber no existe, y si se nos dice que el saber inmediato es verdadero, es preciso, primero, ver lo que se tiene delante, y entonces se advierte que es una pura abstracción: el saber puro. Este saber puro puede ser llamado inmediato. Pero si el saber es real, entonces se encuentra en él al que sabe y lo sabido, y por tanto, relación y mediación»⁵³.

mittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, dass das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissen ist» o. c., prg. 66, p. 92.

⁵⁰ «Der Geist überhaupt nicht unmittelbar ist, nicht in Weise der Unmittelbarkeit. Unmittelbar sind die natürlichen Dinge; sie bleiben bei dem unmittelbaren Sein stehen. Der Geist aber ist nur, indem er sein unmittelbares Sein aufhebt. Ist er nur, so ist er nicht Geist; denn eben sein Sein besteht darin, durch sich selbst vermittelt für sich zu sein als fürsich-seiender Geist», *Begriff der Religion*, Ed. cit., p. 70.

⁵¹ Vid. *Enz.*, prg. 63, Ed. cit., p. 88.

⁵² «Das Denken ist vermittelnde Tätigkeit auf die Weise, dass der Denkende sich seiner Unmittelbarkeit entledigt», y sigue: «und zwar durch die Vermittlung mit dem Allgemeinen, in welchem es sich selbst erhaltend, seine Unmittelbarkeit wiederherstellt... Nur das Allgemeine selbst ist überhaupt das vermittelte Unmittelbare» *Begriff der Religion*, Ed. cit., p. 144.

⁵³ «Es gibt kein unmittelbares Wissen. Unmittelbares Wissen ist das Wissen, bei dem wir das Bewusstsein der Vermittlung nicht haben; aber vermittelt ist est... wir haben Ans-

2. *Los momentos intuitivos en el conocimiento*

Tras la exposición de la crítica kantiana a la intuición intelectual, y después de haber reparado en la oposición de Hegel al concepto de «inmediación», cabe concluir en la necesidad de desestimar la intuición como modo de conocimiento privilegiado y autónomo. Hay que reconocer que no existe conocimiento intuitivo, si con ello se quiere decir que el conocimiento humano sea intuición y sólo intuición. Ahora bien, no se descarta con ello la existencia de diversos momentos que, de una manera u otra, pueden ser calificados de intuitivos. A ellos nos referimos a continuación.

a) *El momento de la intuición sensible*

Parece adecuado, y de hecho se trata de una afirmación totalmente aceptable, considerar que el conocimiento humano no puede comenzar si no es tras un primer momento sensorial, en el que ha de darse la mayor receptividad, la mayor concreción y la mayor inmediatez posibles. Por ello este primer momento puede ser denominado momento intuitivo. Ahora bien, si centramos el problema de la intuición sensible en su vertiente gnoseológica, vemos que ella se encuentra prendida con otras cuestiones, tales como la de la sensación, la percepción, la experiencia, a las que debería prestarse una adecuada atención y someter a detallado análisis, si es que se desea iluminar el concepto de aquella «intuición sensible». Dado que el trabajo mira principalmente hacia el problema de la intuición intelectual, y dada, por otra parte la limitación a la que se ve sometida todo «artículo», resulta fácil comprender que hay que dejar de lado todo este cúmulo de cuestiones, sobre las que confiamos poder reflexionar en otro momento. Ahora bien, puesto que su importancia es indiscutible, nos vemos obligados a hacer una brevísima referencia a tales problemas, aun a riesgo de presentar un panorama excesivamente simplificado.

Parece que la intuición sensible tiene que referirse al momento de la daticidad en la experiencia, es decir al momento en el que el hombre se sitúa en un contacto receptivo e inmediato con los datos sensoriales concretos. Ahora bien, por otro lado, también resulta que para hablar de conocimiento ha de exigirse algo más. Fuera de un radical empirismo, y desechada una concepción especular de la conciencia, hablar de conocien-

chauung, und sie erscheint unter der Form der Unmittelbarkeit... (aber)... in der Empfindung bin ich vermittelt und nur durch das Objekt durch die Bestimmtheit meines Empfindens... Mit dem unmittelbaren Wissen ist also dies der Fall: es gibt es gar nicht, und wenn man uns sagt, das unmittelbare Wissen sei das wahre, so muss man zuerst sehen, was man vor sich hat, und da zeigt sich, das es leere Abstraktion ist: das reine Wissen: Dies reine Wissen kann man unmittelbares nennen; es ist einfach. Ist aber das Wissen wirklich, so ist da Wissendes und Gewusstes, also Verhältnis und Vermittlung». *o. c.*, p. 92.

to es hablar no sólo de una recepción inmediata, sino de una constitución en la que el sujeto desempeña un importante y decisivo papel. El conocimiento exige una asunción de los datos, una actividad subjetiva que, interpretándolos, inserte los datos para que éstos acaben siendo portadores de sentido. Dicho con terminología fenomenológica, no cabe intuición sin una intención. En la intuición sensible se exige que frente a la recepción del dato emane, desde la subjetividad, una intencionalidad que asumiendo dicho dato vaya, incluso, más allá de él para formar conocimiento. Husserl lo ha reconocido con toda precisión. El intuir sensible no puede ser explicado desde lo meramente experimentado, sin contar con la tendencia del «yo» como «interés», y sin una peculiar «actividad» subjetiva. Ha, además de la presencia del dato, una «firme orientación» hacia el objeto, una intencionalidad que no se fija permanentemente en el dato, sino que va más allá de él, y de su «momentáneo modo de darse»⁵⁴.

La intuición sensible para ser conocimiento, y para quedar fijada en el ámbito de lo cognoscitivo exige, pues, algo más que la mera daticidad. Ello ha sido lo que ha obligado a entenderla en el marco de la percepción. Pero aquí vuelve a surgir el mismo problema que ya hemos notado anteriormente. Percibir es tomar conciencia de una cosa concreta. Pero tal forma de conciencia no puede reducirse ni entenderse como un mero acuse de recibo de unos datos sensibles. Es necesario complementar los datos con elementos que estrictamente hablando van más allá de la experiencia actual. En la percepción los datos reciben una complementación por parte del sujeto. La intuición sensible, entendida como percepción, no es reducible a la sensación⁵⁵, exigiéndose, por el contrario, una aportación subjetiva para estructurar y configurar «objetivamente» aquellos datos procedentes de la sensación. De ahí que M. Merleau-Ponty haya escrito que:

«La percepción es, justamente, este acto que crea de un solo golpe, con la constelación de los datos, el sentido que los vincula, el cual no solamente descubre el sentido que ellos tienen, sino que, incluso, hace que ellos tengan un sentido»⁵⁶.

Cabe concluir, pues, que la intuición sensible, entendida como un primer momento del conocer humano, a lo que propiamente hace referencia es a la percepción, por cuanto ésta es conocimiento de un objeto sensible realmente presente. Ahora bien, si en ella los datos han de ser configurados en todos significativos superiores que desbordan el estricto campo empírico, con ello se pone de relieve que la intuición sensible no puede ser

⁵⁴ «Aber in dieser festen Richtung auf den Gegenstand, in der Kontinuität seines Erfahrens, liegt eine Intention, die über das Gegebene und seinen momentanen Gegebenheitsmodus hinaus tendiert auf ein fortgehendes *plus ultra*». HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil*, prg. 19, F. meiner Verlag, Hamburg, 1972, p. 87.

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 46.

⁵⁶ *Ibidem*.

un modo de conocimiento autónomo. Antes bien, tiene que ser comprendido como un momento de un proceso global que, efectivamente, incluye elementos sensoriales y experienciales, pero que, por otro lado, sólo adquieren nivel cognoscitivo en virtud de una asunción que excede el nivel sensible.

b) *El momento de la captación intelectual. Relación entre la intuición intelectual y la abstracción.*

Si la intuición se instala en un primer momento originario del proceso del conocimiento, ¿significa ésto que el resto del mismo proceso permanece ajeno a ella, sin que se pueda detectar ningún otro momento que, en mayor o menor grado, merezca ser llamado «intuitivo»? Creemos que la respuesta a esta cuestión ha de ser negativa, si bien muy matizada en diversos aspectos y cuestiones. Intentamos ahora poner de relieve la existencia de singulares momentos en el desarrollo y culminación del proceso cognoscitivo que también viene a exigir para sí la calificación de intuitivos, si bien, como decimos, ello haya de ser justamente calibrado. Y a la vez que seguimos tal indagación se procurará dar las bases mínimas para la comprensión de las relaciones existentes entre un proceso (abstractivo) y el término del mismo. Esta fase del problema nos proponemos llevarla a cabo ilustrándola en el planteamiento de la escolástica.

Dejando ya fuera de consideración toda la cuestión relativa a la intuición empírica o sensible⁵⁷, y sin querer afirmar, por otro lado, que Santo Tomas admitiera en el conocimiento humano una intuición intelectual, a la manera del idealismo alemán, o de la Fenomenología, no por ello puede concluirse sin más que la intuición tomista se clausure y confine en el ámbito de la sensibilidad.

Son los propios textos los que nos permitirían un tal reduccionismo: «vemos aquellas cosas que por sí mismas mueven a nuestro entendimiento o a nuestros sentidos, en orden al conocimiento de ellas»⁵⁸.

Parece que la «visión» no tiene por qué referirse con exclusividad a la sensibilidad⁵⁹, como tampoco, en otro orden de cosas, puede ignorarse la

⁵⁷ Vid. para este tema, S. T. I., q. 78.

⁵⁸ II-II, q. 1., a. 4, c.

⁵⁹ En efecto, puede haber realidades que sean objeto de una «especial visión inmediata por parte del entendimiento. De ahí que se hable de una *visio spiritualis* que, distinta del movimiento abstractivo, debe ser entendida como una intuición de orden superior a la sensible. Ahora bien, si ello es así ¿dónde situar a la abstracción y cuál ha de ser su función? Abstractar no es otra cosa que conducir hacia la contemplación de la esencia, de tal manera que si con ella se posibilita tal «visio spiritualis» habrá que concluir que dicha conducción no tiene por qué ser entendida como «separación mediatizadora». Sto. Tomás distingue entre «abstracción» y «separación», siendo la primera un elevarse a la contemplación de la estructura de los objetos que la luz del entendimiento tiene asegurada en sí, por encima de

aceptación tomista del «*nous*» aristotélico, reconociendo que es necesario situar a la base de todo conocimiento discursivo una captación inmediata de las primeras nociones y primeros principios que se conocen de forma casi natural. A la base de todo proceder científico hay que contar con el *intellectus principiorum* que capta intuitivamente tales nociones y principios⁶⁰.

Ahora bien, aunque haya captación intuitiva de los primeros principios, parece que las esencias de las cosas materiales han de ser aprehendidas mediante una abstracción, con la que se introduce una singular mediatización que problematiza de entrada la intuición intelectual.

«Es necesario afirmar que nuestro entendimiento comprende las cosas materiales abstrayendo de las imágenes sensibles (*abstrahendo a phantasmátibus*), y por las cosas materiales (*per materialia*) así consideradas llegamos a cierto conocimiento de las inmateriales»⁶¹.

En consecuencia, parece confirmarse así que, para Santo Tomás, el hombre no puede alcanzar ningún conocimiento intelectual si no es a través de la mediación introducida por la abstracción. Ahora bien, una vez que se tiene en cuenta el proceso por el que se alcanza tal conocimiento, cabe decir que éste es, en cierto grado y aspecto, un conocimiento intuitivo: «Conoce, en efecto, la naturaleza de la especie, o lo que la cosa es, extendiendo directamente su mirada, pero el singular por cierta reflexión en cuanto vuelve sobre las imágenes sensibles de las que abstrae las especies inteligibles»⁶². Este «extender directamente la mirada» implica la presencia de un cierto conocimiento «intuitivo». Y ello en un doble sentido, ya que por un lado, el entendimiento alcanza directamente la esencia de la cosa, a pesar de que el contenido haya sido abstraído. Pero también, conocimiento directo en contraposición al reflexivo por el que el entendimiento llega al singular⁶³.

la contingencia y de la experiencia sensible (Vid. FABRO C., *O. c.*, p. 415). Pero, a pesar de que en la contemplación de la esencia haya que hablar de una cierta intuición intelectual, ello ha de entenderse con las debidas precauciones. Sto. Tomás distinguía entre el proceder del entendimiento humano y el de un espíritu puro: «El objeto del entendimiento es la esencia, pero en su captación hay variedad. Pues unas veces se capta la esencia por sí misma, y este modo de conocer es el propio de la sustancias separadas, a las que se llama inteligencias, y otras, no se alcanza lo íntimo, si no es por lo circundante, y éste es el modo de conocer de los hombres que proceden desde los efectos y las propiedades hasta el conocimiento de la cosa» (*In III Sent.* dist. 35, q. 2, a. 3). Con ello, se reconoce que mientras las inteligencias superiores gozan de la intuición intelectual, ésta, cuando menos, queda muy dificultada en el hombre. De hecho, ello es así, pero del texto, tal como veremos, no cabe concluir su total extinción en el hombre.

⁶⁰ Vid. *Q. Q.*, VIII, q. 2, a. 4 c, y *S. T. I.* q. 79, a. 8, c.

⁶¹ *S. T.*, I, q. 85, a. 1, c.

⁶² *In III de Anima*, lect. 8, núms. 712-713.

⁶³ *S. T.*, q. 86, a. 1. c: «intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare».

Parece, pues que no resulta del todo inadecuado hablar de un conocimiento intuitivo de lo que el objeto es. Sin embargo, no ocurre lo mismo en el conocimiento que el entendimiento humano tiene sobre las cosas singulares. Con todo, creemos que, en algún sentido, también cabría entender que este momento, en el que parece culminar y completarse el proceso de conocimiento, resulta «intuitivo», aun cuando ello haya que entenderlo de forma muy derivada. Veamos, por un lado, no cabe hablar de intuición intelectual del singular, porque éste sólo es accesible mediante una reflexión, gracias a una *conversio ad phantasmata*. Pero también hay ciertos motivos que permitirían calificar de intuitivo a este nuevo momento: siendo una aprehensión indirecta, no es, sin embargo, una aprehensión «argüitiva». Siendo conocimiento indirecto, puede también ser conocimiento inmediato⁶⁴. Todo ello puede aclararse, y resultar aceptable nuestra lectura, si se considera que la abstracción no tiene por qué significar ninguna huida de lo concreto, y que el entendimiento puede alcanzar sus objetos en una *continuatio* natural con los sentidos. Se trataría, en resumidas cuentas, del hecho de que el entender puede participar de la visión intuitiva de la sensibilidad, manifestando una cierta intuición «mitigada», pero real, que se funda en la necesaria continuidad entre el entender y el sentir⁶⁵.

Se nos muestra así, en definitiva, que el proceso del conocimiento humano cuenta con diversos momentos intuitivos. Igualmente, debe observarse que la actividad pensante del hombre tiene la necesidad de «regresar» hacia el objeto. De este modo, ni esa actividad se pierde en la vaciedad y en la inobjetividad, ni el objeto sensible queda relegado en la irracionalidad. Y es esta vuelta «intuitiva» sobre el objeto lo que ha hecho que la intuición hay podido ser entendida como el momento de la plenificación, del cumplimiento y de la evidencia, el momento más radicalmente veritativo del conocer. Podríamos decir que de igual forma que el método científico newtoniano exige una vuelta al campo de la experiencia para allí verificar sus hipótesis, la estructura del conocer humano requiere un momento de determinación por el que el pensamiento ha de ser plenificado por medio de la intuición. Y ha sido la Fenomenología husserliana la que, desde supuestos ontológicos y gnoseológicos distintos a la tradición escolástica, ha centrado en atención en este punto con mayor insistencia y más profundidad. La intuición se entenderá aquí como el momento plenificante de la constitución objetiva, siendo este el aspecto que, brevemente, nos falta por desbrozar.

⁶⁴ Vid. FABRO, C., O. c., p. 319.

⁶⁵ Vid. *De Veritate*, q. X, a. 5.

c) *La intuición como cumplimiento y evidencia*

Dentro de la compleja temática de la intuición en la Fenomenología de Husserl, nos centramos ahora solamente en uno de sus hilos conductores; quizás el más propio y desarrollado en las *Investigaciones lógicas*. Aquí la intuición viene a identificarse con el momento plenificador, evidencial y veritativo del proceso del conocimiento. Por presentar la cuestión de la mano de E. Levinas, podemos aceptar que la intuición es un modo de conciencia, un modo representativo por el cual se alcanza y se entra en contacto directo con el ser⁶⁶. Esta modalidad de la conciencia, modalidad intuitiva, tiene su contrapunto en el acto significativo del que se diferencia en que, mientras éste sólo apunta hacia el objeto, aquélla lo alcanza realmente, poniéndose en relación directa con este objeto⁶⁷.

En efecto, reconoce Husserl que el elemento que determina a una palabra es el de la significación (*Bedeutung*). La intención significativa es lo que permite a una palabra ser algo más y distinto de un mero sonido. Es lo que hace que una voz adquiera el rango de palabra significativa. Esta se caracteriza propiamente por ser pensamiento de algo, por apuntar hacia algo, por mentar algo (*er meint etwas*), y, en consecuencia, puede relacionarse con el objeto (*auf Gegenständliches*)⁶⁸. La palabra tiene una intencionalidad propia, pero ello no es suficiente para alcanzar «realmente» el objeto, ni para constituir con propiedad un conocimiento. Se exige para ambas cosas que aquello hacia lo que se apuntaba en la intención significativa, sea alcanzado de hecho, realmente. Para que se pueda llegar a la objetividad real se exige que la intuición plenifique (*erfüllt*), confirme e ilustre el acto de «apuntamiento» propio de la intención. De ahí que el conocimiento sólo se logre tras y mediante este momento terminal, el momento de la intuición:

«En la comprensión puramente simbólica de las palabras el acto de significar está presente, la palabra significa algo, pero todavía no se conoce nada»⁶⁹.

El conocimiento sólo se constituye con el momento de la confirmación y la plenificación de la intención significativa. No basta la esfera del pensamiento en la que se mueve dicha intención. Se exige algo más para ha-

⁶⁶ LEVINAS, E., *Theorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, J. Vrin, París, 1963, p. 101: «Le mode de la conscience ou de la représentation, par lequel nous entrons en contac avec l'être, est un acte d'un structure déterminée et, disons —le tout de suite—, c'est l'intuition».

⁶⁷ «Mais la différence entre l'acte intuitif, qui atteint son objet, et l'acte significat, qui le vise seulement, n'est pas une différence de plus ou de moins de clarté d'actes plus ou moins explicites... Dire que l'intuition actualise la pure et simple intention qui vise son objet, c'est est dire que c'est dans l'intuition que nous nous rapportons directement à l'objet, que nous l'atteignons». O. c., p. 103.

⁶⁸ Vid. *L. U.*, Inv. I, prg. 9, M. Niemeyer, Tübingen, 1968, vol. II, p. 37.

⁶⁹ O. c., Inv. VI, prg. 8, vol. III, p. 33.

ción es el momento plenificador del conocimiento, con ello se está apuntando también al hecho de que dicho momento ha de ser el momento veritativo. Con la *Erfüllung*, reconoce Husserl, se alcanza el momento de la *adaequatio rei et intellectus*, de tal manera que aquello que como objeto antes era simplemente pensado, ahora se encuentra en persona, delante de mis «propios ojos», en «carne y hueso» (*leibhaftiggeben*), y por ello puede hablarse de verdad. Diciéndolo con un significativo texto del autor:

«Cuando una intención representativa se ha procurado definitivo cumplimiento por medio de una percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus*: lo objetivo es «dado» o está presente, real y exactamente, tal como lo es en la intención; ya no queda implícita ninguna intención parcial que carezca de cumplimiento.

Y con esto queda señalado *eo ipso* el ideal de todo cumplimiento, y, por ende, también del significativo; *et intellectus* es aquí la intención mental, la de la significación. Y la *adaequatio* está realizada cuando la objetividad significada se da en la intuición en sentido estricto y dada exactamente tal como es pensada y nombrada»⁷⁰.

Finalmente, este momento plenificador y veritativo del conocimiento ha de ser el momento evidencial. La evidencia, propiamente hablando, no es otra cosa que la conciencia de la realización —o decepción—, de la intención significativa. Pero no se trata de un mero sentimiento que acompañe a determinados fenómenos psíquicos, porque la evidencia es una *intencionalidad en la que el objeto está presente*, identificándose, sin residuos, con el momento veritativo. Si se dice, pues, que la evidencia es un criterio de verdad, no se quiere decir con ello que sea un mero índice subjetivo de verdad, porque ella se define, precisamente, por el hecho de ser una presencia de la conciencia al ser⁷¹.

Conclusiones

Concluyamos ya resumiendo algunos de los aspectos más fundamentales de la problemática expuesta. Y así, en primer lugar, vemos que la

⁷⁰ «Und wo sich eine Vorstellungsintention durch diese ideal vollkommene Wahrnehmung letzte Erfüllung verschafft hat, da hat sich die echte *adaequatio rei et intellectus* hergestellt: das Gegenständliche ist genau als das, als welches es intendiert ist, wirklich "gegenwärtig" oder "gegeben"; keine Partialintention ist mehr impliziert, die ihrer Erfüllung ermangelte. Und damit ist *eo ipso* auch das Ideal jeder und somit auch der signifikativen Erfüllung gezeichnet; der *intellectus* ist hier die gedachliche Intention, die der Bedeutung. Und die *adaequatio* ist realisiert, wenn die bedeutete Gegenständlichkeit in der Anschauung im strengen Sinne gegeben und genau als das gegeben ist, als was sie gedacht und genannt ist» *O. c.*, Inv. VI, prg. 37, vol. III, p. 118.

⁷¹ Vid. *O. c.*, Inv. VI, prg. 39, vol. III, p. 127.

intuición se presenta, o al menos tal es su pretensión, como el modo de conocimiento más inmediato, receptivo y concreto que pueda darse. Pero desde la misma definición, y tras el análisis de sus caracteres propios, encontramos que ellos han de ser ajustados rigurosamente. No cabe una recepción total, porque ello atentaría en contra de los propios datos fenomenológicos más básicos del conocer, a la vez que se mantendría una inadecuada concepción de la subjetividad y de la objetividad. Tampoco cabe exagerar el carácter de inmediación, el más definitorio, por otra parte, por los mismos motivos, ni tampoco es posible hablar de una radical concreción, entendiendo por ella una «visión» total de los infinitos perfiles con los que puede aparecer el objeto. Ello no es posible para una subjetividad humana, puesto que supondría la posesión absoluta, terminal, infinita y acabada de la verdad, en contra del inevitable perspectivismo existente en el conocimiento humano.

En segundo lugar, el problema se centra con mayor incidencia en la intuición intelectual. A pesar de que con ella quedarían abiertas las puertas de inmensos y fecundos temas ontológicos y críticos, dar una respuesta, afirmativa o negativa, acerca de su posibilidad, es ardua y comprometida. Sin querer adoptar ningún apriorismo dogmático, hemos hecho notar el conjunto de condiciones necesarias para que una tal «intuición intelectual» pueda tener lugar. Por tal camino se ha concluido que dicha intuición intelectual, comprendiéndola con toda suerte de precauciones y cautelas, ha de quedar incorporada, como un momento, dentro del proceso unitario del conocer humano.

Porque efectivamente, en tercer lugar, la intuición no es otra cosa que un momento del conocer. Por ello, tras la crítica de toda teoría del conocimiento que viniese a afirmar la intuición intelectual como *modo* de conocimiento adecuado a la subjetividad humana, se ha reconocido la presencia de diversos momentos que, en diversos grados, y con diversos matices, exigen para sí el calificativo de «intuitivos». A este respecto, hemos hallado que donde mejor parece cumplirse y realizarse la intuición es a nivel de la sensibilidad, aunque también parece exigirse, tanto por motivos epistemológicos, como estrictamente críticos, en los momentos culminantes y coronativos del proceso cognoscitivo.

Por todo ello, podríase decir que en su momento originario la intuición se encuentra ligada al ámbito vivencial del hombre, y al mundo de la sensibilidad. Ahora bien, desbordando este primer momento, la intuición también debe aparecer allí donde se exija un principio de determinación de la conciencia; determinación objetiva, naturalmente. Allí donde una tal determinación sea obligada, allí debe aparecer, de un modo u otro, porque ella es el punto de partida y el fundamento de toda determinación.