

INTUICION DIRECTA E INTUICION FUNDADA EN HUSSERL Y EN HEGEL

I. — *Intuición inmediata y mediata, nocional y real*

En trabajos anteriores ⁽¹⁾ hemos distinguido la intuición específica de la libertad como raíz última de la existencia (intuición existencial), de la intuición sensible (de la sensibilidad externa e interna) y de la intuición mística (conocimiento metafísico del Ser).

Nos proponemos en el presente ensayo investigar qué clase de intuición es esta intuición metafísica de la libertad, y el grado de evidencia y adecuación que le corresponde frente a las demás modalidades de la intuición.

Entendemos por intuición aquel modo de conocimiento en el que el objeto a conocer se encuentra en relación de coexistencia inmediata con el sujeto cognoscente, o puede, por lo menos, ser traído dialécticamente a una situación de inmediata presencia frente al mismo.

No es necesario entonces, para que exista la intuición, que el objeto aprehendido en ella sea visible en forma directa e inmediata. El mundo de nuestras intuiciones posibles excede en mucho al de los objetos que circundan nuestra conciencia. Debemos distinguir así, un modo de intuición inmediata, en que no es necesaria la mediación de otra intuición para su

(1) *Logos*, N° V. *Intuición Existencial e Intuición mística*.

realización. Ejemplo de este modo de intuición inmediato lo tenemos en la intuición sensible, desde que lo dado en la intuición sensible se encuentra espontáneamente ante ella, o basta que nuestra conciencia se coloque en la perspectiva adecuada para que el objeto del conocimiento se nos haga visible en su intimidad.

Pero existen además otras intuiciones que llamaremos mediatas, porque ellas exigen siempre la mediación de otra intuición o una serie de ellas interiormente enlazadas por conexiones intuitivas evidentes, al través de las cuales sólo puede llegar a su vez a transparentarse. Son realidades incorpóreas, que únicamente pueden encarnarse, devenir eidéticamente visibles, si se las sitúa dentro del foco de iluminación que se irradia desde una intuición inmediata.

Ejemplos de estas intuiciones indirectas o fundadas, serían: Primero: la intuición esencial de Husserl, que solo podemos aprehender en su luz interior en contraposición al nímbo opaco de una intuición sensible fundamentante, de la misma manera que la luz no deviene visible en sí misma sino en la medida en que se encuentra adherida a ella un residuo de oscuridad. La intuición de la esencia rojez, V. gr. solo puede ser actualizada sobre la base de una previa intuición sensible de este o aquel rojo, dado en su individualidad empírica, como presente aquí y ahora.

En segundo lugar, la intuición que llamaremos, intuición terminal de Descartes, que obtiene la actividad del entendimiento como su radiante floración mediante una cadena de intuiciones y evidencias fundamentantes que desembocan en una nueva evidencia intuitiva, que solo puede ser conducida ante el tribunal de la conciencia vigilante, al través de una multiplicidad constante e inmutable de ecuaciones intermedias, diferentes en sus formas, pero unas en su esencia, que se iluminan desde dentro mutuamente como una laberíntica galería de espejos en cuyo centro una única verdad se refracta y reproduce, lámpara solitaria, hacia perspectivas y profundidades infinitas. Este es en lo esencial el método de la de-

mostración matemática, fundada en el principio de identidad que Descartes soñaba en instituir como método por excelencia de la filosofía.

Y por último, la intuición dialéctica, que hemos desentrañado en nuestro análisis de la dialéctica hegeliana como tercer momento o momentos sintético creador de la triada intuitiva, que es como el remanso, a la vez fugitivo y eterno, en el que se aquieta, aclara y se hace transparente a sí mismo el raudal tumultuoso y ebrio de sí del pensamiento.

Mas todas estas formas de intuiciones “mediatas” pertenecen a la clase de las intuiciones que llamaremos “nocionales”, por referirse al concepto o a los elementos últimos del concepto, a las puras significaciones; en contraposición a las intuiciones mediatas reales, que no tienen por objeto ya las puras significaciones o sus elementos últimos irreductibles, sino realidades ontológicas en sí mismas.

Dentro de este grupo de las intuiciones nocionales mediatas deben comprenderse igualmente las intuiciones categoriales de Husserl, que analizaremos más adelante.

II. — *Las intuiciones nocionales e intuiciones ontológicas, reales*

Debemos distinguir entonces con total precisión, dentro de la clase de las intuiciones mediatas, dos subclases esenciales: la de las intuiciones mediatas nocionales, categoriales o esenciales; y la de las intuiciones mediatas reales, o intuiciones metafísicas.

Ambas se elevan sobre la base de la intuición sensible (externa o interna). Pero lo que diferencia unas de otras, es que las primeras se dirigen desde su raíz común hacia la intelección pura de las significaciones dependientes o independientes que emanan y se fundamentan en las intuiciones sensibles; en tanto que las segundas, se lanzan a la captación o aprehensión subitánea de las realidades mismas subyacentes tras lo dado en la intuición. Se desentienden de las significaciones virtualmente implícitas en la intuición, para interesarse ex-

clusivamente por los contenidos ontológicos inmanentes a la misma, puestos mediante ella en relación de interior coexistencia con los contenidos también ontológicos del sujeto cognoscente.

Ejemplos de estas intuiciones “mediatas” ontológicas, los tenemos, de muy gloriosa ascendencia, en la intuición de la duración pura de Bergson, aprehendida intuicionalmente sobre la base de la percepción empírica del tiempo subjetivo, que nos es dado como temporalidad espacializada y abstracta; o la intuición metafísica de Schopenhauer de la voluntad irracional como raíz última del universo, sobre la base de la autopercepción inmediata de la misma en los hondones de nuestra subjetividad; o por último, la intuición de la libertad, como fuente absoluta de la autoconciencia universal de Fichte.

Todas estas intuiciones se realizan, como se ve, por la vía iluminativa de la intuición interna; en contraposición a la intuición esencial de Husserl, que en una primera determinación ha sido mostrada como emergiendo y hallando su fundamento en la sensación externa.

Se plantean ahora las siguientes cuestiones a dilucidar: Primero: ¿Las intuiciones ontológicas fundadas son, al igual que las intuiciones categoriales, según las concibe Husserl, puramente ideales; o se refieren a objetos reales, existenciales, según exigencia implícita de su propia designación?

No se trataría aquí, por el momento, de una indagación sobre el grado de verdad o adecuación evidente posible para cada una de ambas clases de intuiciones; cuestión sobre la que se estaría inclinado a suponer que, no pudiendo poseer las intuiciones fundadas una mayor facultad de adecuación que la que le sirve de fundamento, lógicamente deberá atribuirse un mayor grado de evidencia posible a las intuiciones existenciales fundadas sobre las sensaciones internas, que a las intuiciones esenciales (materiales) desanidadas de la experiencia externa, cuyo orden de adecuación y evidencia es inferior al de la experiencia interna.

Lo que se trataría más bien de investigar aquí sería la

naturaleza misma de la intuición, vale decir, si la intuición indirecta fundada sobre la percepción interna, es también necesariamente de naturaleza puramente ideal (como la intuición esencial de Husserl); o puede darse en determinadas circunstancias como una intuición ontológica, que aprehenda efectivamente una realidad en sí y por sí.

Para la dilucidación del problema, consideremos lo dado primariamente en la sensibilidad externa. Por ejemplo, este color rojo presente aquí y ahora. Su contenido o materia puede ser considerada bajo dos aspectos: en el acto intransferible de su inmanente existir, en la irreductibilidad de su ser real; segundo, en su contenido significativo.

Es indudable que lo que considera de la sensación Husserl, al describir el proceso de fundamentación de la esencia, es exclusivamente su aspecto o faz significativa; y en modo alguno su momento de realidad o vibración ontológica.

Pero aún dentro de esta desfiguración *trascendental* del objeto, cabe formular a la descripción de Husserl, algunas observaciones. La intuición "rojo", posee en verdad un muy problemático sentido significativo que, si bien miramos, en el mejor de los casos sólo podrá llegar a ser esclarecido en función de su propio momento esencial (o fundado). Aquí se pone ya en un primer atisbo de relieve la subjetividad y relatividad de la relación "fundamento-fundado", sobre la que volveremos más adelante. La esencia, según es ya notorio sobre todo después de las investigaciones de Husserl, sólo puede ser captada gnoseológicamente, en función de lo particular, mediante una especie de salto ideatorio, elástico impulso gimnástico del entendimiento, que levita nuestra visión intelectual desde lo dado materialmente en la percepción inmediata hacia lo universal o puro de la intuición categorial (relacionante o esencial).

Pero, a su vez, desde el punto de vista de su comprensión o noción, lo particular sólo puede alcanzar un sentido en función de lo universal. Únicamente sobre la base de la comprensión intuitiva de la esencia "rojez", en función de ella y al

través de ella, puede llegar a otorgarse alguna significación a éste o aquel rojo particular de la intuición inmediata. En esta referencia circular del rojo empírico a su esencia, y correlativa reflexión iluminante de la esencia sobre el rojo particular, se reconoce éste como un momento de aquella, como una parte indiferenciada de la misma, considerada en su unidad y simplicidad esencial.

En cuanto a su aspecto ontológico, debemos preguntarnos ahora: ¿Qué modo de existencia o realidad posee éste rojo particular percibido aquí y ahora en la intuición externa?

No desde luego una existencia real, sino una existencia meramente intencional; no posee su realidad en sí, sino en otro, en el sujeto cognoscente, en cuanto contenido puramente ideal del acto del conocimiento.

Por eso precisamente, tampoco puede atribuirse a la "esencia" dada en la intuición categorial correlativa, otro modo de objetividad que el intencional. La idealidad de la esencia, no radica así en el hecho de que sea dada en una intuición indirecta o fundada, como opina Husserl, sino más exactamente en la condición o cualidad puramente intencional (no real) de la intuición que le sirve de fundamento.

En consecuencia, no cabría tener por definitivamente sentido que toda intuición indirecta deba ser necesariamente ideal; y que es precisamente ideal por el sólo hecho de ser indirecta. Ello nos permite, por el momento, dejar abierto el problema de la posibilidad de una intuición real de lo universal; fundada no ya en la intuición externa: en objetos intencionales o ideales; sino en la intuición interna, o reflexión de la conciencia sobre sí misma, en la que nos son dados los objetos en sus contenidos ontológicos inmediatos. El problema que dejamos planteado aquí, sujeto a ulteriores investigaciones, que se efectuarán más adelante, sería, así el de la fundamentación científica o exacta de la posibilidad de la intuición metafísica; es decir, el problema de una intuición universal de naturaleza no ya esencial sino existencial.

El objeto de toda intuición concreta es como se ha visto,

un ente complejo, mitad existencia mitad significación o esencia; protoplasma indefinible y confuso con respecto al cual el más pormenorizado análisis, se encontraría expuesto al fracaso en su intento de separar lo que pertenece a uno u otro de sus dos aspectos. La significación es como el fluido viviente que emana desde la materia vibrante como una llama interior que la ilumina sin consumirla. La intuición, como la hamadriade legendaria, mitad leño mitad carne anhelosa, a la vez cuerpo inerte y espíritu sutil, es también una realidad híbrida y como tal anfibológica e inquietante, como todos los seres híbridos. En un sentido profundo ella se encuentra prefigurada por la misteriosa esfinge tebaica, el más prestigioso de los mitos híbridos, proponiendo a la inteligencia humana, a la entrada de los siglos, el enigma de su interior naturaleza.

Mas de la misma manera que la hamadriade se desangra y perece como una persona viva al ser herida por el hacha del leñador, igualmente la intuición (2) no puede ser desintegrada en sus dos substancias, sin que nos reste un residuo vacío y desnaturalizado. Cada uno de sus momentos no rinde sólo una apariencia falaz y delusoria; un reverso desfigurado que tiene su raíz existencial o su sentido en su opuesto. La intuición es así una entidad palpitante e inestable, cuya unidad tiende a disolverse y escurrírsenos de entre las manos cuando nos esforzamos en penetrar su esencia, clarificar intelectivamente su interioridad.

La actividad analítica de nuestro entendimiento tiende a referir inconscientemente toda la intuición a la significación, que es sólo como un resplandor incorpóreo que le es inmanente, mas que no agota su substancia; como quien redujera todo el cuerpo solar a la lminosidad que irradia; o a concebirla, a la inversa, como una vibración cósmica sin sentido, que deba extraer toda determinación de la propia inteligencia actuante.

Dificultades casi insoslayables entonces son las que debe-

(2) Nos referimos a la intuición en cuanto representación intuitiva y no a la intuición como acto o vivencia.

remos ir sorteando en nuestras investigaciones sobre la intuición interna. La intuición inmanente posee reagrada la misma dualidad de esencias que caracteriza a la intuición externa, desde que entre su condición de momento real del flujo vivido de la conciencia, condición que le es universalmente reconocida, y su proyección significativa, reside un "hiatus" más intransitable aún que el que escinde la condición intencional de la intuición trascendente, que ya es en cierto modo *significación potencial*, de la significación misma que le otorga *actualidad*. La analítica husserliana, no ha visto del objeto más que su faz o aspecto nocional. Aún aquello que pone entre paréntesis como concerniente al ser real del objeto, no pertenece en verdad a su proyección ontológica, sino a un modo especial de significación que define a la existencia sólo desde su exterioridad.

Pero frente a esta pura analítica nocional que aprehende el ser en una multiplicidad de significaciones organizadas y jerarquizadas; de intuiciones inmediatas y fundadas, entre sí, o sobre la base de otras tantas intuiciones indirectas, relacionantes, etc.; presiona toda la substancia ontológica del objeto, cerrado en principio a nuestra intelección, como por un muro, opaco a toda radiación iluminativa que venga desde la significación; sordo ímpetu emocional dentro de cuyo movimiento vibratorio que nos comprende y circunda a nosotros mismos en cuanto sujetos cognoscentes, debe pugnar por abrirse la mirada zahorí del filósofo. El filosofar no es más que un ensayo por hacer visible tras las mallas compactas de las significaciones, el océano turbulento y penumbroso de la existencia. La intuición zahorí traspasa el horizonte crepuscular de los fenómenos y condiciona la vibración interior del alma a aquella pristina palpitación cósmica que es el ser.

Aquel genial estilista y psicólogo que fuera Barbey D' Aurevilly, comparaba al sacerdote cuya vista agudizada en el confesionario le permite percibir la ponzoña del pecado en el más cristalino vaso de la conciencia, al zahorí que descubre el cadáver oculto al través de la tierra. El filósofo, el autén-

tico filósofo, debe ser también zahorí, pero en sentido inverso. Debe saber intuir la vida eterna y única, tras la apariencia muerta de las formas.

III. — *La intuición categorial de Husserl como intuición
NOCIONAL INDIRECTA*

Frente a la intuición sensible (inmediata) y a la intuición esencial, distingue Husserl otra serie de significaciones que denomina “articulaciones”, que se refieren no directamente al objeto expresado por la intención significativa, sino más bien a su forma o manera. “En las significaciones encontramos, pues, partes de muy diverso carácter, y entre ellas nos llaman ahora especialmente la atención aquellas que se expresan mediante palabras formales, como: el, un, algunos, muchos, pocos, dos, es, no, y, o, etc. . . . ¿Corresponden a todas las partes y formas de la significación partes y formas de la percepción?” (Investigaciones Lógicas VI, 138).

La intención significativa puede dirigirse a su objeto en dos formas desemejantes: ya sea que mente al mismo mediante una noción directa “no estructurada”, como cuando expresamos por ejemplo el vocablo “papel”, en cuyo caso la intención significativa parecería poder encontrar en la percepción el cumplimiento total de lo mentado; ya sea que se refiera por lo contrario a su objeto mediante una intención significativa estructurada o formada: como cuando decimos “este papel es blanco”.

Aparentemente podría pensarse que todo lo expresado en la anterior proposición extrae su verdad de la percepción que nos muestra éste papel presente aquí y ahora como blanco. Pero bien mirado la intención expresada sólo coincide parcialmente con el dato intuitivo; queda un resto en la significación, una forma, que no encuentra en el fenómeno nada en que pueda confirmarse: v. gr. la significación pronominal “este” que en modo alguno puede pensarse como emanando de la propia percepción y especialmente el término atributivo por

excelencia que se concreta en la palabra “es”. En toda percepción se dan así amalgamados un elemento que le pertenece en sí mismo y otro que se le sobreagrega y determina su sentido.

En principio, todos los enunciados o juicios de percepción son frases estructuradas. Pertenecen no al grupo de las significaciones que Husserl denomina propias, o con más exactitud *simples*, sino al grupo de las significaciones complejas, formadas o construídas por varias significaciones simples. Podemos distinguir en ellas ciertos tipos regulares, como ser: N es P; un S es P; este S es P; todos los S son P; etc... Mediante el influjo modificativo de la negación, dice Husserl, mediante la introducción de la diferencia entre predicados absolutos y relativos, mediante enlaces conjuntivos, disyuntivos, determinativos, etc. se originan múltiples y complicadas formas, en las que se expresan esenciales diferencias de significación. Dentro de las mismas pueden desintegrarse signos alfabéticos, vocablos a los que corresponden en parte miembros o términos, en partes formas sintéticas.

Fácil es ver, agrega Husserl, refiriéndose a aquellas formas típicas que las significaciones que alcanzan su cumplimiento en la percepción “no pueden encontrarse más que en los lugares de dichas formas de juicio que van señalados mediante símbolos alfabéticos”; debiendo considerarse desde ya como vano todo intento de encontrar en la percepción la intuición determinada a dar cumplimiento a aquellas significaciones formales complementarias.

“La flexión que da distintas formas a una palabra, el ser en la función atributiva y predicativa, no se cumple, decíamos, en ninguna percepción. Recordemos la afirmación kantiana: *el ser no es un predicado real*. Aunque esta afirmación se refiere al ser existencial, al ser de la “posición absoluta”, como también lo ha llamado Herbart, podemos apropiárnosla para el ser atributivo y predicativo. En todo caso esta afirmación indica exactamente lo que ahora queremos poner en claro. Puedo ver el color, no el *ser* coloreado. Puedo sentir la

lisura, pero no el *ser* liso. Puedo oír el sonido, pero no el *ser* sonoro. El ser no es nada *dentro* del objeto, ninguna parte del mismo, ningún momento inherente a él, ninguna cualidad ni intensidad; pero tampoco ninguna figura, ninguna forma interna en general, ninguna nota constitutiva, como quiera que se la concibe. Pero el ser tampoco es nada *fuera* de un objeto; así como no es una nota real interna, tampoco es una nota real externa, ni, por ende, una “nota” en sentido real y en general” (Inv. L. VI, 145-146).

La significación insita en la palabra ser no encuentra ningún correlato posible en la esfera de la percepción sensible, externa o interna. Lo mismo ocurre con respecto a las demás formas categoriales “ya enlacen las partes integrantes de los términos unas con otras, ya los términos mismos en la unidad de la proposición. El *un* y el *el*, el *y* y el *o*, el *sí* y el *pues*, el *todos* y el *ninguno*, el *algo* y el *nada*, las formas cuantitativas y las determinaciones numéricas, etc., todos estos son elementos significativos de la proposición; pero en vano buscaríamos sus correlatos objetivos en la esfera de los objetos reales; lo cual quiere decir: en la esfera de los objetos de la percepción sensible” (Inv. L. VI, 147).

¿Ahora, dónde encontrarían su cumplimiento estas formas categoriales de las significaciones?

Para esclarecer esta cuestión debemos distinguir previamente dos acepciones diversas del concepto de percepción: una acepción estricta y una acepción lisa, más comprensiva. Según la primera sólo podría considerarse como percepción la referente al ser individual y temporal; de acuerdo con la segunda en cambio, se comprenderían también dentro de su concepto las “situaciones objetivas universales”, que pueden enfrentarse a nuestra percepción como otros tantos objetos correlativos, como ser, los conjuntos, las pluralidades, las totalidades, las relaciones disyuntivas o predicativas, etc.

Toda intuición aprehende su objeto “en sí mismo”, en su ser diferencial. Pero este ser aprehendido del objeto en la intuición tiene diverso carácter según se trate de una percep-

ción en sentido estricto o de una percepción en sentido lato; según su objeto sea individual y empírico o sea por lo contrario universal o categorial.

La percepción sensible en sentido estricto aprehende sólo objetos simples “o que son tomados en modo simple”, y esto en modo directo o inmediato. Por objetos simples o “aprehendidos en modo simple”, entiende Husserl, los objetos percibidos con independencia de su posibilidad de encontrarse constituido por actos relacionantes unificantes o articulados en modo alguno.

Husserl concibe así como percepciones simples, no sólomente aquellas en que sus objetos son también contenidos simples, como por ejemplo, la intuición de un color determinado; sino también toda percepción de un objeto compuesto, que nos sea dado en un acto perceptivo simple. Es decir, toda percepción que permanezca en tal grado confusa e indefinida, que no alcance a discriminar los momentos y elementos que constituyen interiormente su objeto.

Pero todos estos actos de percepción (simple o confusa), únicos que nos son dados en la intuición inmediata, pueden a su vez funcionar, ya sea por sí solos ya sea conjuntamente con otros, como intuiciones básicas, como actos fundantes, merced a los cuales nos elevamos a la percepción de otras nuevas significaciones objetivas, de otros nuevos actos fundados, incluidos necesariamente en los primeros o presupuestos en ellos.

Este modo de intuición indirecta o mediata, necesita apoyarse necesariamente en la primera. Mediante ella llegamos a la comprensión, vuelta ahora inmediata, de aquellas significaciones objetivas, dadas conjuntamente con las intuiciones materiales primarias, pero no como contenidas en ellas.

Desde las intuiciones directas o simples nos elevamos así a la percepción de otras intuiciones igualmente simples, por lo general, dadas sólo implícitamente como condición o efecto necesarios de las primeras; intuiciones derivadas y mediatas que avanzan hacia nosotros desde el fondo de la materia como

la estatua que se despega por su propio impulso desde el seno tremulante del bloque de mármol; y se reconocen conjuntamente con las primeras, como momentos vivientes de una totalidad orgánica, de una significación compleja, cuya unidad contribuye a formar en virtud de su propia función coordinadora, unificante o relacionante.

“Al verificarse los nuevos actos de la conjunción, de la disyunción, de la generalización, de conocer relacionante y unificante, no surgen unas vivencias subjetivas cualquiera, ni tampoco unos actos en general, enlazados con los primitivos, sino unos actos que constituyen nuevas objetividades; surgen actos en los cuales aparece algo como real y como dado ello mismo, pero de tal suerte que este algo, tal como aparece aquí, todavía no estaba dado, ni podía estarlo en los actos fundamentantes sólo. Mas por otra parte la nueva objetividad se funda en la antigua; tiene referencia objetiva a lo que aparece en los actos fundamentantes. Su modo de aparecer está determinado esencialmente por esta referencia. Trátase aquí de una esfera de objetividades que sólo pueden aparecer “ellas mismas” en actos de tal suerte fundados.

“En estos actos reside la categoría del intuir y del conocer; en ellos encuentra el pensamiento enunciativo, cuando funciona como expresión, su cumplimiento: la posibilidad de una adecuación perfecta a tales actos define la verdad del enunciado”... “Hasta aquí, agrega Husserl, sólo hemos considerado la esfera de la percepción y en ella los casos más primitivos. Pero se ve que nuestra distinción entre actos simples y fundados puede trasladarse desde las percepciones a todas las intuiciones. Es también evidente la posibilidad de actos complejos de tal índole, que esten fundados en modo mixto, parcialmente sobre percepciones sensibles, parcialmente sobre imaginaciones simples; o también la posibilidad de que se constituyan sobre las intuiciones fundadas, nuevas fundamentaciones, o sea de que se edifiquen unas sobre otras, series graduales enteras de fundamentaciones; y en fin, que las intenciones significativas se configuren con arreglo a estas funda-

mentaciones de grado inferior o superior, y que se formen una vez más por fundamentación mezclas entre los actos significativos e intuitivos, es decir, actos fundados que esten edificados sobre actos de una y otra especie" (In. L. VI, 155).

Se constituye de tal manera mediante este proceso de fundamentación de las intuiciones categoriales (relacionantes o esenciales) sobre la base de las intuiciones sensibles, una compleja arquitectura arboriforme, en la que los elementos o momentos fundados, pueden servir a su vez de fundamento a otras intuiciones y significaciones, y estas nuevamente a otras ramazones en despliegue infinito. El proceso realizador de la significación se configura así a la manera de una pirámide triangular de vértice invertido cuyo cuerpo fuera irradiándose como un abierto haz luminoso en progresión ascendente hacia su movable base.

En este proceso de fundamentación se desarrolla, como se ve, una especie de dialéctica intuitiva, en la que los diversos momentos realizadores se mantienen en la forma de una multiplicidad de significaciones atómicamente diferenciadas, enlazadas exteriormente entre sí, a semejanza de las arquerías, ojivas, arbotantes, arquitecabras de una catedral en abierto proceso de realización, como aquellas construcciones góticas cuya terminación se encontraba librada al azar de los siglos. Incorporada y fluyente arquitecturación de significaciones, cuyo principio de unidad es puramente formal, se encuentra determinado desde fuera por una imagen o proyectiva ideal, que le es trascendente y arraiga en modo casi exclusivo en la función concurrente que debe cumplir cada una de las partes en el mantenimiento del edificio; y no en una interna intuición monitora, inmanente a la significación misma y contenida prospectivamente en cada uno de sus momentos como la totalidad del organismo en el germen de que se origina.

Pero esta concepción metafísica de la significación, que concebiría cada una de las infinitas significaciones parciales husserlianas, no como significaciones en sí, sino como momentos fragmentarios e incompletos constitutivos de una sola sig-

nificación omnicomprensiva y absoluta, que llamaremos, haciendo uso de una exacta terminología hegeliana, la *Idea*, dentro de la cual y como manifestaciones de la cual sólo logran alcanzar ellas mismas su auténtico sentido, no puede ser suficientemente desenvuelta en el estado actual de nuestras investigaciones. Nos limitaremos entonces a efectuar algunas observaciones parciales en la medida en que ellas puedan ser necesarias para el esclarecimiento del valor cognoscitivo de las diversas formas intuitivas a contemplar.

Husserl, define el conocimiento como una adecuación integral entre la intención significativa y la intuición impletiva en la que aquella alcanza su cumplimiento y contenido efectivo; como el acto identificador que realiza la plena concordancia entre lo mentado y lo dado objetivamente en la intuición.

Cabe preguntarnos ahora, con referencia a la discriminación efectuada más arriba entre las significaciones simples y las significaciones estructuradas, ¿qué grado de cumplimiento intuitivo puede darse con respecto a unas y otras?

Husserl denomina a las significaciones simples, significaciones propias, porque a su juicio ellas alcanzarían su total cumplimiento en las intuiciones directas o inmediatas. A las significaciones formadas o estructuradas, compuestas como sabemos por significaciones simples inmediatas y por otras significaciones derivadas, aprehendidas en intuiciones medias, fundadas en las primeras y destinadas a servir de nexo unitivo entre las mismas y con respecto al todo que les sirve de interior sustentáculo, las denomina en cambio, Husserl, significaciones impropias, por cuanto ellas podrían alcanzar en la intuición sólo un cumplimiento parcial.

Se plantean al respecto las siguientes cuestiones: ¿existen en verdad significaciones propias en el sentido que les atribuye Husserl, capaces de absorber sin residuo alguno la intuición y a la vez de ser realizadas íntegramente en ella?. ¿O todas las significaciones deben ser necesariamente impropias?. O también: ¿existen significaciones simples o tienen ellas que ser

necesariamente por su propia naturaleza significaciones formadas o estructuradas?

Para aclarar esta cuestión deberemos nuevamente tener en vista la distinción ya efectuada entre las significaciones simples de objetos simples, como ser la intuición inmediata de este rojo dado, o aquella nota auditiva, o la dureza que percibo en la sensación táctil; y las significaciones simples, mediante las cuales mentamos en un acto intencional igualmente simple, un objeto en sí mismo compuesto, aunque percibo provisoriamente como interiormente indiferenciado. “Quién conoce la misma *Colonia*, dice Husserl, y tiene por consiguiente la verdadera significación propia de la palabra *Colonia*, posee en la respectiva vivencia actual algo que corresponde exactamente a la futura percepción confirmativa. No es una contrafigura propiamente dicha de la percepción, como lo es la fantasía correspondiente; pero así como en la percepción está presente la ciudad misma (supuestamente), el nombre *Colonia* mienta “directamente” en su significación propia la misma ciudad, mienta ésta misma tal como ella es. La simple percepción hace aparecer, sin ayuda de más actos edificados sobre ella, el objeto que mienta la intención significativa y tal como ella lo mienta. La intención significativa encuentra por tanto en la mera percepción el acto en que se cumple de un modo perfectamente adecuado” (Inv. VI, 139).

Con respecto a las significaciones simples que mentan objetos también simples, es indudable que ellas pueden lograr cumplimiento en una intuición totalmente adecuada. Supongamos nuevamente la percepción del rojo dado en la percepción sensible: indudablemente aprehendemos al mismo mediante una intuición inmediata o directa y no es fácil que nos quede un residuo significativo que rebase la intuición. La cuestión a su respecto consistiría más bien en averiguar si tenemos entre manos con ellas una verdadera significación. Toda significación en efecto conlleva interiormente una expresión en la cual se revela de hecho o puede al menos revelarse. Pero, ¿cómo podría expresarse en su interior contenido y sentido lo

dato en la intuición rojo, por ejemplo. Evidentemente, en modo alguno. No hay manera de hacer entender a un oyente que no haya tenido antes la intuición del rojo lo que el mismo sea; ni modo de que aquel que posea dicha intuición pueda traducir a otro o a sí mismo lo aprehendido en ella, bajo la forma de una significación. Establecido así que las intuiciones simples reales carecen en sí mismas del elemento significativo, debe concluirse también a su respecto que ellas no se bastan por sí mismas para un conocimiento adecuado, desde que faltaría uno de los términos esenciales de la relación en que se constituye el mismo.

Con referencia al segundo modo de las significaciones que Husserl denomina también simples, pero que en verdad no son sino significaciones confusas, es evidente que éste sufre una ilusión cuando refiriéndose concretamente a la significación de la palabra Colonia, cree poder afirmar que tenemos, por el sólo hecho de haber conocido la ciudad, la significación propia del vocablo, en una posible vivencia intencional capaz de corresponderse exactamente con nuestra futura percepción confirmativa. Porque ni tenemos, ni podemos *de facto* alcanzar la integral significación de dicha palabra en cuanto menta una ciudad con sus tradiciones, su población, sus problemas políticos, sus creaciones civiles y culturales, sus costumbres etc., ni menos puede aún llegar todo ese complejo conglomerado de significaciones a corresponderse no digo ya con “una futura percepción confirmativa”, sino con la más infinita y enmarañada serie de intuiciones correlativas. El nombre *Colonia* no menta significativamente realidad alguna, sino que señala sólo al modo del signo que indica, dirige hacia algo nuestra atención, pero sin definirlo. Recordemos al efecto la propia distinción husserliana entre las indicaciones o signaciones y las significaciones o expresiones (Inv. L. I. Cap. I). La intención significativa Colonia, que aquí se queda en mera intención inconcrecible, menta a su objeto en modo necesariamente indirecto, sin referencia efectiva a su significación propia, se atiende a su signo convencional, desinteresándose de la propia

ciudad tal como ella es en toda su inexhaustible sobreabundancia de contenidos reales e ideales. La simple percepción no nos da más que un nebuloso trozo intuitivo, cantera sombría de inimaginables posibilidades que hace referencia a una significación que se mantiene igualmente indiferenciada y confusa.

Las intuiciones simples (directas - reales) por tanto no poseen significaciones propias, por sí mismas, y actúan consiguientemente al modo de meros signos que nos señalan como un índice indicador hacia las intuiciones indirectas en ellas fundadas (simples o compuestas) que son las significaciones. En cambio con respecto al grupo de las intuiciones, que llamamos confusas, y que no son en verdad propiamente intuiciones, tampoco podría darse una relación identificadora entre la significación y la intuición, ya que la misma exige para su posibilitación un previo esclarecimiento de las propias significaciones que se entienden mentar en el acto intencional de la percepción y un despliegue analítico correlativo del conglomerado intuitivo amorfo destinado a darle cumplimiento impletivo. Pero esto que ocurre con la significación *Colonia*, acontece en grado más o menos explícito con toda clase de significaciones posibles que son siempre en lo que respecta a los objetos reales (dejamos por el momento de lado lo atingente a los objetos ideales), significaciones *confusas*; situación sobre la que deseamos llamar particularmente la atención del lector por considerar que la desventaja de la actitud husserliana frente al análisis del conocimiento reside precisamente en su casi total inadvertencia del problema de la significación, sin cuyo previo esclarecimiento tampoco la actividad del conocer, del que constituye un momento esencial, puede llegar a ser comprendida en su estructura y sentido primordial.

Recordemos nuevamente la definición del conocer dada por Husserl, como una identificación o adecuación evidente entre la intención significativa y la percepción intuitiva. Una intención significativa tendrá tanto más valor cognoscitivo cuanto mayor sea el contenido intuitivo al que logre dar anhe-

loso acogimiento. Su plenitud impletiva asciende así desde su pura intencionalidad vacía de toda cumplimentación por una serie infinita de gradaciones posibles en la que el elemento intuitivo va siendo cada vez más rico y poderoso hasta colmar prácticamente la significación; mas sin llegar a alcanzar en momento alguno esta su plenaria realización intuitiva. En toda percepción real hay una necesaria inadecuación parcial entre el representante funcional intuitivo del objeto y la significación mentada en la intención significativa; por cuanto nuestra percepción es limitada por esencia y no puede aprehender el objeto en la plenitud de sus perspectivas posibles. Esta inadecuación intrínseca entre la intuición y la significación se expresa en la fórmula de la "incompleción perspectiva"⁽³⁾.

Pero no es sólo con referencia a esta irrealizable concordancia total de la intención significativa con la representación intuitiva, que resta abierto al conocimiento una vía de relatividad e inacabamiento. La fenomenología, deja en lo esencial, en la sombra, otro problema capital, según ha sido ya reiteradamente observado: el problema de la congruencia o incongruencia de la propia intuición en cuanto representación dada en la intencionalidad de la conciencia y el objeto transcendente del que aquella representación pretende ser signo o representante por sí misma; el problema en una palabra, de la relación entre el objeto intencional o fenómeno, y el objeto transcendente o en sí.

La síntesis del conocimiento no limitaría entonces su función y sentido a la realización de una más o menos integral adecuación entre los elementos significativos y los elementos intuitivos (como momentos correlativos de la conciencia intencional) sino que desfonda el parche noemático que cierra el firmamento

(3) FRANCISCO MIRÓ QUESADA, en su valiosa obra *Sentido del Movimiento Fenomenológico*, formuló esta experiencia en forma de ley, que denomina precisamente ley de la "incompleción persepectiva". Para una detallada exposición de la misma, que aquí no hacemos más que aludir, deberá recurrirse a su obra especialmente Tercera Sección. pág. 35.

intencional, para aventurarse hacia los horizontes ontológicos del ser, por esas "picadas" inestables y cambiantes, abiertas en la selva tropical, omnigeneradora y omnidevoradora, de la existencia, por las fuerzas del entendimiento humano, que son los fenómenos.

Es indudable al respecto que el desechable resquicio de incertidumbre e imprecisión, que la fenomenología no habría logrado colmar dentro de su convencionalmente reducido horizonte, se requiebra aquí y deja irrumpir torrentes incontenibles de problematicidad y de motivaciones escépticas.

No se trataría en efecto ahora de un posible "hiatus" o vacío que haya debido quedar sin cumplimiento en la referencia unitaria de las múltiples intuiciones a la significación; sino más primordialmente, del problema substancial de si la intuición misma, tal como se da en la conciencia, revela, manifiesta, trae a proximidad o saca a la luz, una nota constitutiva o meramente signitativa, de la realidad de la que pretende ser embajadora o portavoz, por su propia y esencial naturaleza. O bien, si son ellas proyecciones de la subjetividad; o también verdaderas síntesis objetivas producidas mediante la acción coercitiva del entendimiento o de la sensibilidad humana, sobre un contenido dado por la propia intuición, síntesis objetivadas que se postulan como total o parcialmente diversas de los objetos en sí (Kant). Problema referente al valor mismo de la intuición como elemento primario del conocer y sobre el que Husserl pasa sin detenerse como ante un peligroso abismo. Provisionalmente y mientras un más depurado estudio no nos permita aseverar sin más la legitimidad de la representación dada en la intuición directa o inmediata como materia primigenia del conocimiento, deberemos concebir las mismas, ateniéndonos a lo que resulta de las consideraciones anteriormente expuestas, como "simples signos", sin que desde luego, deba verse en la calificación "simple" una intención peyorativa, sino la enunciación escueta y estricta de una cualidad esencial. *Signos* en un doble sentido: primero, por cuanto carecen de por sí de significación y necesitan de la reflexión nocional (categorial o esen-

cial) que les viene de la intuición indirecta, para revestirse de un exterior resplandor significativo; segundo, por cuanto no exponen ellas al ente en sí mismo, sino que únicamente señalan, dirigen nuestra atención hacia él, que se mantiene siempre por detrás y más allá de la intuición representante.

Las representaciones intuitivas primarias, sirven así como de “trampolino” o punto de apoyo a dos impulsos divergentes del espíritu: el que rebota hacia las significaciones, y el que, por decirlo así se embota en la profundidad opaca del *ente*, el que por otra parte, sólo puede llegar a hacerse visible a nuestras miradas, si interponemos entre nuestras intuiciones primarias y el ente mismo, al que señala o indica siempre como a una existencia fuligiforme y sombría, la lente reflectante de las significaciones y representaciones aprehendidas en la intuición indirecta.

El problema del conocimiento no podría así ser exactamente descripto como una síntesis o ecuación ideal de los momentos o factores concordantes, sino que deberá concebirse más bien como una doble unificación o adecuación entre las significaciones por una parte y la intuición impletiva y el objeto mismo representado en ella por la otra. Doble identificación en la que indudablemente el momento intuitivo (directo o indirecto), no puede jugar otro rol que el de servir de plasma cohesionante y amalgamante entre ambas sustancias irreductibles; y esto, en virtud del carácter híbrico que le es connatural, que le hace participar, por un lado, de la naturaleza ideal de la significación, y por el otro, de la naturaleza ontológica del ser del que es interna manifestación. Supuesto, que lo que interesa conocer no es en verdad el objeto intencional, sino el objeto o manifestación del ser en sí transcendente, que se hace congruente a la significación en función de la intuición intencional.

Pero todavía nos resta poner de relieve un nuevo momento problemático, sobre el que ha resbalado hasta ahora la atención de la fenomenología. Nos referimos al momento de la realización plenaria de la significación misma “en cuanto tal”, independientemente de su posible ligazón a una representación

intuitiva cumplimentante. El problema del esclarecimiento del contenido dado en la propia intención significativa, en esta o aquella vivencia intencional concreta. Es decir, el problema de la complementación exhaustiva y total de la significación misma, o lo que es lo mismo aún, de la adecuación “desiderativamente” absoluta de la intención significativa, no ya con la intuición, sino con la propia significación mentada *implícitamente* en ella; trayendo o tratando de traer a plena conciencia la plenitud de la significación subyacente en la intención significativa movilizadora intencionalmente hacia el objeto.

¿Qué significaciones virtuales, se encuentran como sobreentendidas e implicadas interiormente, por ejemplo, en la intención significativa *Colonia*, qué inextricables prolongaciones nocionales se mentan indirectamente en ella, sin encontrarse sin embargo contenidas “de facto” en la vivencia intencional concreta en la que aparece provisoriamente incorporada la intención significativa expresada?

Algo indudablemente preexistente y subsistente a la intención misma y que la rebasa por todos sus costados, y que hace, de paso, que la intención, por lo mismo que se encuentra abierta necesariamente y en interna comunicación simbiótica con su plenaria significación o Idea, no pueda alcanzar total cumplimiento en la intuición, por variada e infinita que esta sea.

Todo pretendido conocimiento adecuado que no empiece por aclarar el contenido, absoluto y plenario de la significación que menta no sólo explícita sino también implícitamente, es así en verdad un conocimiento “ingenuo”, en el sentido de falta de auto-crítica, por mucho que sea minucioso y preciso en otros aspectos del fenómeno; carente de precisión y pucritud y por ende irrisorio en cuanto pretenda presentarse revestido de las galas prestadas de “un conocimiento científico exacto”. De aquí deriva la impresión de “infantilismo” dogmático que dan de primera intención los análisis fenomenológicos a los pensadores formados en la tradición del idealismo, que diera como es sabido, una preferente atención al esclare-

cimiento de la significación, que en su forma más absoluta denomina Idea, aun en menoscabo de la intuición.

Vemos venir hacia nosotros un hombre, y decimos una vez que ha llegado suficientemente cerca como para eliminar toda duda: "es un hombre". Se trataría aquí de una percepción evidentemente cierta, no puedo dudar de que veo un hombre. Tengo con ello un conocimiento verdadero (dentro del margen de imprecisión irreductible en que debe darse toda percepción).

Pero este sería en el mejor de los casos sólo un conocimiento trivial y práctico. Trivial porque carece de precisión significativa; práctico, porque basta dentro de su vaguedad para determinar y regir nuestra conducta. Mas en forma alguna puede decirse (aún supuesta una absoluta concordancia de la intención significativa con la intuición, lo que se daría, según Husserl, en las intuiciones internas), que se trate de un conocimiento de carácter teórico puro, de un conocimiento filosófico, crítico, porque para ello sería necesario que fuera en verdad adecuado, o tuviera por lo menos la interior conciencia de su inadecuación.

A su respecto se nos presentarían nuevamente series múltiples e inagotables de significaciones a descubrir, semejantes a las ya traídas a colación con referencia al concepto *Colonía*. Porque, para empezar, no sabemos exactamente qué contenido significativo estrictamente desenturbado queremos hacer consciente cuando mentamos la significación "hombre", ni menos aún qué entendemos atribuirle como propio en la predicación "es".

Lo que el hombre en última instancia sea no ha podido ser definido hasta ahora con aceptable exactitud por el pensamiento humano. Ello se relaciona con un conjunto interminable de problemas, que vienen siendo investigados por la antropología natural y por la antropología filosófica, según los casos. En lo que se refiere a la consideración del hombre como ser vivo, su estudio corresponde a la biología; y en cuanto espíritu, a la psicología individual o de los pueblos, a la

sociología, a la historia de la cultura, o de la civilización; a la filosofía del espíritu, subjetivo, objetivado y absoluto; a la lógica, la ética, la estética, etc., en resumen a todas las ciencias posibles, que son otras tantas manifestaciones o momentos integrativos de la Idea filosófica del *hombre*.

Otro tanto puede decirse con relación al predicado "es", en su doble determinación atributiva de una esencia y una existencia; en el que radican y aposentan, por decirlo así, como comprimidos en una única significación simple que los aúna, los dos problemas más absoluto e irreductibles de la metafísica: los problemas referentes a la esencia y a la existencia del ser.

La fenomenología, determinada por su visión fragmentaria y mutilada del conocimiento, entiende que al menos con respecto a los conocimientos de la percepción interna puede darse una estricta adecuación entre la intención significativa y la intuición, y que semejante conocimiento sería un conocimiento absolutamente verdadero.

Pero es evidente, que no puede haber por principio adecuación absoluta entre dos términos unos de los cuales no se conoce aún suficientemente, o no ha sido definido aún con satisfactoria exactitud y probidad, y, podemos adelantarle desde ya, no es susceptible de ser definido exhaustivamente. Esto es lo que diferencia el conocimiento filosófico, auténticamente científico y exacto, del conocimiento vulgar y aún de las mismas llamadas ciencias positivas, y entre éstas debe encuadrarse también la fenomenología, en cuanto actualizan conocimientos en los que no se encuentra íntegramente desarrollado y aclarado el contenido de la significación sólo tangencialmente mentada en la expresión cognoscitiva. El problema de la significación absorbió, por decirlo así, la savia más rica del pensamiento filosófico a partir de Kant. Toda la Doctrina de la Ciencia, de Fichte, no era otra cosa que una doctrina de la significación un esclarecimiento autocreador desde el punto de vista de la significación o de su Idea, de la autoconciencia universal. Por eso su filosofía fué esencialmente filosofía trans-

cidental y no metafísica u ontología. En forma aún más extremada ello ocurre igualmente en la lógica hegeliana, lo que equivale decir, en toda la filosofía hegeliana, que es en su esencia e íntegramente lógica.

Pero la investigación de las significaciones fué realizada por el idealismo en función del pensamiento discursivo, de una dialéctica racionalizante "sui géneris", en la que el proceso del pensamiento no se perfila ya como un movimiento aparente y tautológico al través de una serie circular de ecuaciones idénticas; ni tampoco como un artificioso juego de manos por el que se quisiera hacer ver como surge de un concepto más amplio otro más pequeño subsumido en él previamente, de la misma manera que el prestidigitador hace brotar como por encanto de su galera multicolor otra más pequeña, o una paloma, o las banderas de todos los países, colocadas en ella a espaldas del espectador, (deducción).

La dialéctica hegeliana avanza a la inversa desde el pensamiento más vacío hacia significaciones cada vez más complejas y plenarias y se propone como ideal absoluto, la realización, por otra parte irrealizable, de la significación o Idea absoluta; movida en esta su peregrinación infinita no ya por la conciencia de la identidad estática de las significaciones parciales que sirven de estadios sucesivos al movimiento autorrealizador de la Idea, sino como por una fuerza o ambición interna del espíritu que lo impele a absorber en sí toda realidad y que encuentra en la propia contradicción el motor inmanente de su movilización autocreadora.

Dentro de estas directivas generales del pensamiento intentaremos aquí realizar en la medida en que ello sea posible una reconstrucción o reinterpretación parcial de la dialéctica hegeliana desde el punto de vista de la intuición, un esclarecimiento dialéctico intuitivo de la Idea y de los momentos esenciales o sintetizantes fundados en ella. Recordemos por de pronto y como antecedente para hacer más familiar nuestra tesis, que las propias formas puras de la sensibilidad (tiempo y espacio) son para Kant intuiciones puras (intuiciones indirectas o me-

diatas, según los decisivos análisis husserlianos). Esto vale cualquiera que sea el carácter, de cosa en sí o de mera representación fenoménica que quiera darse a ambas intuiciones. Igualmente las categorías del entendimiento humano son significaciones (relacionantes o esenciales) dadas intuitivamente en la reflexión (*), como fundadas sí en una previa aprehensión de las formas de los juicios, pero en modo alguno extraídas de ellas como de un género superior.

IV. — *La intuición indirecta en Hegel. Ensayo de una interpretación intuitivista de la dialéctica hegeliana*

Como reacción al estrecho formalismo de la lógica hegeliana, la presente investigación tiene por objeto poner en realce el elemento intuitivo, el fermento vivo del saber inmediato bajo las duras formas de su pensamiento especulativo racional. La lógica hegeliana, es, tomada en su conjunto, en cuanto Idea, una armadura sin vida, un cadáver. Pero de la misma manera que el cadáver de Osiris pudo engendrar a Horus en el seno de la diosa Isis mientras esta revoloteaba sobre su tum-

(*) Esto para Kant, para Husserl en cambio, ellas nos serían dadas tanto en la percepción externa como en la interna, como intuiciones fundadas y no inmediatas, desde luego. Ello es evidente también si consideramos cómo se efectúa el tránsito desde las formas judicativas a las significaciones categoriales implícitas en ellas. En la supuesta deducción kantiana, sólo se ha *intuido* en verdad, sobre la base de las formas del juicio las significaciones conexionantes expresadas en las categorías, como las condiciones o relaciones ontológicas necesarias de la que las formas de los juicios son solo una traducción o interpretación en el plano del pensamiento. La posibilidad de las doce formas del juicio supone como su fundamento óntico el hecho de las doce formas categoriales que le dan su interno sentido y estructura. Intuimos así las categorías indirectamente como las condiciones necesarias implícitas en las formas de los juicios. La relación es equivalente a la que existe entre el "cógito" y el "ergo sum" de la fórmula cartesiana, y exactamente contraria a la que expresa verbalmente si tomamos sus términos al pie de la letra. El "existir" no puede considerarse como una consecuencia del pensar, sino como la condiciencia ontológica necesariamente implícita para que pueda darse el pensamiento. Esta intuición que va desde el dato a su fundamento necesario es la relación auténtica de la reflexión y la única que tiene valor cognoscitivo.

ba en la forma de un halcón ¿cuántos vuelos del espíritu podrán aún ser fecundados por los vahos que ascienden desde la carroña del idealismo dialéctico?

El pensamiento dialéctico ha sido definido por Hegel como "la danza báquica en la que ninguna forma permanece fija en sí misma". Es como el torbellino aturbionado del espíritu que arrambla toda cosa hacia sí; como la fuerza vampírica que sorbe cada substancia en una substancia única, en delirio. Las significaciones múltiples no alcanzan así a realizar un interior contenido, arrastradas como un huracán por los giros concéntricos de la Idea; son como aquellas bailadoras nocturnas conocidas en los países eslavos con el misterioso nombre de Wilis. Las Wilis son prometidas que han muerto antes del día de las bodas, sin haber logrado por tanto realizar su destino específico. Sus esencias irrealizadas, larvadas, no pueden resignarse a permanecer en las profundidades informes de sus tumbas". En sus corazones extinguidos, en sus pies yertos, ha quedado ese amor al baile que no han podido satisfacer durante su vida, y a media noche se levantan, se reúnen en grupos en la carretera, y ¡ay del joven que tropiece con ellas!. Le abrazan con un desenfrenado deseo y debe bailar con ellas hasta que cae muerto^(*). Igualmente en la ronda frenética de la razón dialéctizante, fuera de la intuición, las significaciones son sólo sombras, esquematizaciones exangües que danzan a la claridad lunar de las abstracciones, sin llegar a realizar su clamante intimidad, y ¡ay de quién se deje alucinar por su espectral belleza, por la espantosa sugestión de esas bacantes muertas e irresistibles, que terminan por vaciar el espíritu de toda substancialidad viva y concreta!

El espíritu es movimiento, fuga desembridada de la razón, piafante inquietud de inexorable autorrealización y autorevelación. Pero el vuelo del espíritu no puede ser realizado sino en función de las intuiciones, que son como los golpes de alas

(*) Leyenda recogida por ENRIQUE HEINE en su libro *Los dioses en el Destierro*.

de la razón dialéctica, mediante los cuales se cierce ésta entre los polos de lo universal y lo concreto; logra mantenerse en vilo entre la vacuidad de la abstracción y la opacidad inherente a la sensación, y realizar su síntesis. O como la zambullida instantánea en la que el águila bicéfala de la razón se sumerge en las profundidades de la existencia para traer entre sus picos, la presa aún palpitante de una nueva esencia, de un fenómeno único, de un evanescente latido del ser.

La dialéctica sin la intuición no puede realizar su interior contenido, profundizar su propia y diferenciada esencia. En la dialéctica las significaciones desenvuelven sus esencias sólo fragmentariamente, en su faz relacional, en la dirección implícitamente determinada por su condición de ser partes conexas a un todo unitario y absoluto. Ruedas sin libertad ni vida interior dentro del engranaje infinito de la Idea. Pero dejan en una indecisa penumbra la cara de su esencia vuelta hacia su propia intimidad e individualidad. El remolino de autorrealización de la significación universal en que se encuentran envueltas les impide aquietar sus propias aguas, hacer cristalinos sus raudales interiores, volverse reflexivamente hacia sí mismas, en un afán de remansamiento y autoapresamiento, de conmovida y delectable aprehensión de su esencia más profunda, mediante un decantamiento de los elementos impuros de los que aparece, en el pensamiento concreto del hombre, necesariamente inficionada toda esencia.

Con respecto a este desentrañamiento del elemento intuitivo *viviente* en la dialéctica hegeliana, debemos adelantar que Hegel, no habla precisamente de *intuición*, sino cuando se refiere a la sensación externa o con respecto a aquellos estados de vaga iluminación mística, que tanto ha combatido en sus libros. Así dice en la *Ciencia de la Lógica, Libro Iº, la Ciencia del Ser. Con qué debe comenzar la ciencia?*, después de distinguir entre un saber inmediato lógico, del que parte la Lógica, y el saber inmediato ontológico, con que se inicia la *Fenomenología del Espíritu*, refiriéndose a esta ciencia''. En esta ciencia del espíritu *que se manifiesta*, se parte de la

conciencia empírica, sensible. Este es el verdadero saber inmediato, y en ella se examina qué cosa se encuentra contenida verdaderamente en este saber inmediato. En cuanto a otros modos de conciencia, como por ejemplo, la fe en la verdad divina, la experiencia interna, el saber por medio de la interna revelación bastaría un poco de reflexión para ver con cuán poca propiedad se pretende hacerlas valer como saber inmediato''. Lo que nos interesa aquí primordialmente es el saber inmediato que Hegel denomina lógico, en cuanto se refiere a las significaciones primarias o derivadas pero aprehensibles siempre intuitivamente. En Hegel el método es también intuitivo *de facto*; pero no parece que hubiera alcanzado una clara conciencia de la naturaleza del mismo.

Hegel se plantea el problema del conocimiento inmediato en dos lugares: primero, en el libro primero, capítulo primero de la Ciencia de la Lógica, ya citado. Y segundo, en la parte primera. A. Conciencia. La Certeza sensible o el "esto" y la opinión, de la Fenomenología del Espíritu.

Consideraremos en primer lugar el conocimiento inmediato o intuición en la Fenomenología en la que indudablemente la posición hegeliana se encuentra más cercana a Husserl, que lo que por lo general se está dispuesto a reconocer. Ya el párrafo inicial del capítulo se inicia en una tesis que recuerda de cerca las máximas más características de la moderna fenomenología: "El saber que primeramente o inmediatamente es nuestro objeto, no puede ser nada más que aquello que es. o sea saber inmediato, saber de lo inmediato o del ente. Nuestro comportamiento deberá ser no menos inmediato; *deberemos entonces acoger este saber como se ofrece, sin alterar nada de él; y de nuestro acoger deberemos mantener alejado el concepto*".

En este atenerse estrictamente en su análisis de la certeza sensible a lo dado intrínsecamente en ella, ya sea directamente, ya sea en modo indirecto o fundado, se ponen de manifiesto los contenidos no sólo individuales sino también universales de la percepción sensible, en modo tal que, lo que era primera-

mente dado llega a ser mostrado, fenomenológicamente mostrado, como mera apariencia; y tras la fugacidad de esta apariencia lo universal o la esencia como el núcleo verdadero que la constituye.

“El contenido concreto de la certeza sensible hace que ella aparezca inmediatamente como el conocimiento más rico, como un conocimiento de infinita riqueza, para la cual no es dado encontrar un límite, sea que la recorramos en el tiempo y en el espacio, donde ella se expande; sea que tomemos una de sus partes y tratemos de agotar sus partes mediante sucesivas subdivisiones. Ella también se presenta en una primera apariencia como el conocimiento más veraz, puesto que nada del objeto ha sido dejado de lado, sino que se tiene el mismo en toda su plenitud. En realidad sin embargo tal certeza se muestra a sí misma como la verdad más abstracta y pobre. De aquello que sabe, no enuncia otra cosa que lo siguiente: *eso es*; y su verdad no contiene más que el existir de la cosa. Por su parte en esta certeza la conciencia existe sólo como yo puro; a su respecto el yo existe únicamente como un puro *este*, en tanto que el objeto existe como puro *esto*. La cosa es y es solamente porque es. Ella es, he aquí lo que para el saber sensible es lo esencial; el ser este puro ser o esta simple inmediatez constituye su verdad. Igualmente en cuanto relación, la certeza es inmediata, pura relación: la conciencia es el yo y nada más que el yo, un puro *este*; cada uno en particular sabe un puro *esto*; o sea sabe aquello que es singular”^(*).

Parte así Hegel no de una intuición simple de una representación simple, de una intuición absolutamente directa; sino de una intuición simple de una representación confusa. Su movimiento dialéctico deberá orientarse consecuentemente hacia el esclarecimiento de las múltiples representaciones y significaciones internas contenidas virtualmente en aquella, y de sus modos de correlación necesarios. Es decir, hacia el escla-

(*) *Fenomenologia dello Spirito*, Vol. I, pág. 83/84 de la traducción italiana de Enrico De Negri, Firenze, 1933.

recimiento de las significaciones directas o fundadas, relacionadas o esenciales, que la constituyen (⁷).

Con respecto a la significación "esto es", que constituyendo, como se ha dicho, la esencia de la certeza sensible expresa a ésta en su verdad, encontraremos en efecto implícitamente dado en ella mucho más de lo que a primera intención nos es dable aprehender. La certeza sensible, dice Hegel no es solamente aquella inmediatidad, sino el representante de una multiplicidad de determinaciones que son puestas allí en juego. La primera dualidad (referente a su forma), que salta inmediatamente a nuestra visión, es la dualidad del objeto y el sujeto, dentro de la unidad de la intuición sensible. A su respecto fácil nos será reconocer también si reflexionamos sobre la función que representa cada uno de los términos de la intuición, que ni el uno ni el otro de ambos momentos

(⁷) El movimiento dialéctico intuitivo del pensamiento se realiza en dos sentidos: O parte de la intuición simple de una representación o una significación confusa, y trata de sacar a la luz las representaciones y significaciones comprendidas implícita o explícitamente en la misma (análisis); o parte de la intuición simple inmediata de una representación o significación simple, y se eleva luego a las representaciones y significaciones, no ya interiores a ella, pero fundadas siempre en ella (síntesis). Ejemplo del primer punto de partida lo tenemos en las percepciones sensibles que aprehendemos siempre primariamente como un conglomerado de significaciones, representaciones, conexiones, etc., que debe ser inventariado no sólo en lo referente a sus contenidos actuales, sino también potenciales. Ejemplos de intuiciones sintetizantes los encontramos o se dan en el tránsito de la representación singular rojo, a la esencia rojez, o hacia las relaciones puras conexionantes, que saltan intuitivamente a la vista mediante la comparación o juxtaposición de dos representaciones o significaciones, dadas en la intuición directa. Demás está decir que estas dos formas dialécticas no existen casi en estado puro en el acto concreto del conocimiento, que es siempre y al mismo tiempo, análisis y síntesis, doble movimiento del pensar, desde la unidad ideal del todo a la unidad igualmente ideal e irrealizable de la simplicidad absoluta. El pensamiento es así como un Jano bifronte, que mira simultáneamente con cada una de sus caras a lo universal y a lo individual, y dentro del cual toda significación concreta es siempre una transacción entre aquellos sendos ideales infinitos. O también como un río formado de dos corrientes contrarias que entrecruzan sus cauces a una misma profundidad y en el que cada gota de agua (cada significación en la corriente aháfrica de la conciencia), estuviera formada por partes variables de las significaciones que fluyen desde cada una de aquellas dos corrientes contrarias.

son absolutamente inmediatos, incondicionados, sino que se median y condicionan mutuamente. “El sujeto posee la certeza sensible, pero sólo por la mediación del objeto; y a su vez, el objeto es dado como tal en la certeza sensible, mediante la conciencia del sujeto”. (Id. p. 85).

De estos dos términos que constituyen la certeza sensible, uno es postulado como aquello que simple e inmediatamente es, o como la esencia: el objeto. En cambio el otro término, el sujeto, es tenido por inesencial, como aquello que no es en sí y por sí, sino mediante la cosa, que es únicamente en cuanto saber de la cosa. Un saber que sabe el objeto simplemente porque este es, y que por ende puede ser, pero también puede no ser. En cambio el objeto es lo verdadero y lo esencial, independientemente de su llegar o no a ser sabido. El objeto subsiste como tal aunque deje de ser conocido. en tanto que el saber no es, sino es también el objeto” (idem, pág. 85).

El primer esclarecimiento que debe realizar nuestro conocimiento con respecto a la certeza sensible, deberá referirse particularmente al objeto dado como inherente a ella. Se preguntará si efectivamente el objeto es para la misma algo tan esencial como comunmente se estima. Vale decir, si el concepto que define al objeto como una esencia, corresponde realmente al modo en que nos es dado en la certeza sensible. O como aclara Hegel, precisando aún más el carácter fenomenológico de su problema: “nosotros no nos proponemos reflexionar aquí sobre el objeto exhaustivamente, ni indagar qué cosa en verdad pueda él ser en sí mismo; sino sólo considerarlo tal como simplemente se da en la certeza sensible” (Id. 86).

En ello se encuentra envuelto también el problema del pasaje de lo particular a lo universal; el esclarecimiento del modo en que la percepción de lo particular, sirve de fundamento a la intuición de la esencia. La tesis de Hegel es que lo particular dado en la intuición sensible es sólo aparente y que por ende se muestra como negado y superado aún dentro de su pura descripción fenomenológica cuando esta es llevada a sus últimos confines. Para Hegel el tránsito de la re-

presentación intuitiva que sirve de pasadizo hacia la intuición esencial, se expresa interiormente como una negación o resolución del fundamento en lo fundado, de lo intuído directamente en la intuición indirecta cuyo acceso abre a nuestra comprensión intuitiva. Proceso en el fondo no muy desemejante del propio proceso husserliano, cuya abstracción ideatoria, no consiste ya en una selección de elementos semejante dados en la multiplicidad de las percepciones sensibles para constituir la esencia. Toda parte de lo individual, dice con penetrante agudeza Husserl, es también individual, y de ese modo es imposible llegar a lo específico. Una abstracción que de por resultado la esencia, sólo puede ser una abstracción que trascienda por principio los límites de lo individual; una abstracción generadora, que no puede consistir en otra cosa, sino en la negación de todos los elementos inherentes a la naturaleza empírica de la intuición a fin de hacer surgir desde el fondo de esta negación la verdadera naturaleza o esencia del objeto.

En Hegel esta negación de los caracteres intrínsecos a la intuición sensible toma cuerpo en un conato de demostración, que a título meramente ilustrativo interesa recorrer en sus grandes rasgos.

Pero, ante todo, ¿debe interpretarse esta demostración como el desenvolvimiento de los episodios internos al través de los cuales se pone de realce no sólo la posibilidad del pasaje de la intuición particular a lo universal, sino también la necesidad de ella; de los mecanismos lógicos implícitos que fundamentan la intuición esencial como una “desviación específica de la mirada” desde la representación empírica hacia la esencia?

Si no hemos entendido mal a uno y otro filósofos, ello debe tenerse por sobreentendido, sin perjuicio de que la demostración hegeliana pueda aparecer luego superflua para los unos, cuando no totalmente frustrada para los demás.

Profundizando, dice Hegel, en la descripción fenomenológica de la significación “esto es”, dada en la certeza sensi-

ble, como la forma necesaria de la experiencia sensible, vemos que la significación "esto" se encuentra determinada por un doble aspecto formal, como un *aquí* y un *ahora*. Todo "esto" en su sentido más general es lo que está presente aquí, y ahora (*hic et nunc*) ante nuestra conciencia.

A la pregunta más concreta de qué sea este "ahora", se contesta haciendo reclamo a la experiencia sensible y supuesto que sea la hora en que las tinieblas nocturnas envuelven el horizonte, diremos: "ahora es la noche". Para examinar la verdad de esta simple certeza es suficiente un experimento simple. Apuntamos por escrito nuestra verdad; una verdad no pierde nada por ser escrita, e igualmente poco por ser conservada. Si al mediodía nosotros volvemos a esta verdad escrita y tratamos de escudriñar su sentido vemos que ella expresa una total inexactitud. El contenido significativo del "ahora" en cuanto era definido como "noche", aparece así negado por la nueva experiencia. Pero la negación no alcanza al ahora mismo, que subsiste en su esencia, mas como un "ahora" que no es noche. Igualmente con respecto al día que ahora es, el "ahora" trasciende la simple identidad evanescente e in-esencial en la que era dado como día, y se conserva como un ahora que no es ya tampoco día. Es decir se conserva frente al fluir incesante de sus cambiables contenidos empíricos; como la negación en general de todo contenido y de todo cambio.

El "ahora" que se conserva mediante esta negación no es ya inmediato, sino mediato (una intuición fundada, según la terminología de Husserl); desde que ella sólo puede ser encontrada por la vía de la alteridad: es decir, al través del día y de la noche, etc., y de su negación. El "ahora" que se conserva al través de todas las alteraciones de su materia empírica, y que es por ello algo esencial, permanente, se determina así como el resultado de la sucesiva negación y superación de cada uno de los "ahoras" dados en la certeza sensible. Lo esencial o permanente dado implícitamente en la certeza sensible, es así un *universal*. Mas con esto la significación "ahora" no ha devenido menos simple que antes. (No es un

compuesto de múltiples “ahoras”, sino el fondo común y unitario que les sirve de fundamento). Por su simplicidad es indiferente con respecto a todo aquello que le compete de más cerca. Tan poco como la noche y el día son su verdadero ser, otro tanto él es el día o la noche. Esencialmente no es afectado en nada por su irrestañable ser otro en la experiencia. “Algo tan simple que mediante la negación de sus diversos momentos resulta no ser ni esto ni aquello, sino sólo un *no esto*, y que sin embargo puede indiferentemente ser esto o aquello, dice Hegel, nosotros lo llamamos un universal. Lo universal es entonces lo verdadero (lo permanente y estable) de la certeza sensible”. (Id. 87).

Lo mismo puede expresarse con respecto al “aquí”. Las dos determinaciones del objeto sensible en cuanto “esto”, es decir, del objeto presente *aquí* y *ahora*, deben reconocerse de acuerdo con nuestro análisis como determinaciones *universales* de los objetos, como esencias. De donde resulta que las mismas formas de lo singular, que configuran la empiricidad de un objeto y hacen que él mismo pueda ser dado como objeto de la intuición sensible, son categorías esenciales implícitas y necesariamente dadas como el efectivo y real contenido de la certeza sensible, como las formas universales y permanentes de la singularidad.

En toda intuición sensible habría así un contenido, por ejemplo, el rojo individual y empírico, y una forma necesaria que lo determina como ser individual, determinado y empírico, que define su carácter de tal en cuanto lo comprende dentro de las determinaciones universales de “aquí” y del “ahora”. Pero tanto el rojo material, como el “aquí” y el “ahora” singular, fundamentan, sirven de base, o de superficie de reflexión merced al cual nuestra intuición puede refractarse, desviarse o elevarse, a la aprehensión intuitiva de significaciones esenciales, que pueden a su vez también ser vehículos para la aprehensión de nuevas esencias fundadas en ellas, en series graduales indefinidas. Así por ejemplo, la intuición esencial rojez, fundada sobre la intuición empírica de éste o

aqué rojo singular, puede a su vez servir de base de apoyo para la intuición de la significación más general "color". Igualmente sobre la base de las intuiciones esenciales "ahora" y "aquí", fundadas sobre las intuiciones directas del "ahora" y "aquí" dados empíricamente en la sensación, se elevan nuevamente otras intuiciones categóricas más generales aún, que son las intuiciones puras del tiempo y del espacio.

Esta develación de la dialéctica hegeliana como dialéctica intuitiva, como un movimiento de la Idea que se realiza en su profundidad y verdad en función de otras tantas iluminaciones instantáneas que fluyen desde el seno de la razón viviente, como una sucesión de cargas y repentinas deflagraciones que extraen sus estímulos comburentes de la razón misma, puede perseguirse aún con más evidencia, con respecto a las significaciones en general, en la *Ciencia de la Lógica*.

La Ciencia de la Lógica se inicia con una intuición esencial del ser, que representa, para Hegel, el conocimiento inmediato (por ende intuitivo) mantenido en su estado de absoluta indeterminabilidad.

Para comprender este carácter de intuición primordial en que nos es dada *verdaderamente* la categoría abstracta del ser, basta considerar la propia determinación que hace Hegel de ella. El ser, en esta primera aprehensión, dice Hegel, se encuentra aún extrañado de toda referencia, tanto de la implícita que emana de su extrínseca contraposición a la *esencia*, como de toda otra determinación que pueda originarse en el interior del ser mismo.

"Siendo indeterminado, es un ser privado de cualidad; mas este carácter de indeterminabilidad no le compete sino como contraposición a lo determinado, o sea a lo cualitativo. Con esto al ser en general, indeterminado, se contrapone el ser determinado como indeterminado, mas con esto es su indeterminabilidad misma lo que constituye su cualidad" (8).

(8) *La Scienza della Lógica*, trad. italiana de Arturo Moni, Bari 1924. Parte primera, Capítulo I, pág. 73.

“El ser, puro ser, —sin ninguna otra determinación. En su indeterminabilidad él es sólo semejante a sí mismo, y también no desemejante con respecto a ningún otro; no posee ninguna diversidad ni dentro de sí ni fuera de sí. Con cualquiera determinación o contenido que se diferenciara de aquél, o por el cual fuere puesto como diverso de un otro, dejaría de ser fijado en su pureza. El ser es la pura indeterminación y el puro vacío. *En el ser no hay nada que intuir, o más bien él es este puro vacío intuir.* Tampoco nada que pensar, o más bien es el puro y vacío pensar. El ser, lo indeterminado inmediato, de hecho, es nada, ni más ni menos que nada” (Id. pág. 73).

De lo expuesto se desprende que el ser es tomado en la Lógica hegeliana como un concepto, una categoría, o como nosotros lo hemos designado, acercándonos a Husserl, una significación. Una significación pura que no puede ser definida o iluminada en función de otras significaciones que contribuyan a constituir la, en razón precisamente de su absoluta simplicidad. Concepto o significación pura que nos es dado mediante una intuición también pura, según es fácil comprender no obstante la indeterminación en que mantuvo aún Hegel el positivo momento de su aprehensión intelectual. Que esta categoría abstracta del ser nos es dada en una intuición, se desprende *de facto* de la propia captación hegeliana de la misma en la forma de un conocimiento inmediato; y desde que no hay otro modo de aprehensión de las nociones o significaciones que por medio de la conceptuación abstractiva o por medio de la intuición.

Al respecto creo obvio hacer presente la distinción vigente entre el concepto en cuanto significación, en cuanto pensamiento objetivado, y el concepto en cuanto proceso de conceptuación, en cuanto actividad abstractiva del pensamiento. El concepto del ser, en virtud de su absoluta simplicidad, no puede ser nunca, como los conceptos empíricos, el resultado de la actividad deductiva o inductiva del pensamiento, actividad que supone otras significaciones más simples y elementos que

le sirvan de materia constitutiva. Es un concepto esencialmente primario, no puede arribarse al mismo mediante un procedimiento de conceptualización; de donde se concluye que sólo puede ser aprehendido mediante la intuición. Por eso consideramos contradictoria y estéril la formulación hegeliana que afirma la imposibilidad del ser de darse en una intuición. Porque el vacío de contenido a que se refiere Hegel es vacío sólo con respecto a todo otro contenido que el íntimo e inmutable expresado en su intransferible significación, del ser en su más abstracta proyectividad; que precisamente porque no puede ser deducido ni inducido de otra categoría o significación, más general o particular. debe entenderse dado en una intuición absoluta e irreductible. Todos intuimos en la significación ser un sentido preciso y exacto (no obstante su aparente confusidad); un sentido es verdad aún indefinible, pero que no puede, no obstante su indefinibilidad, ser confundido con otra significación, ni mucho menos con la significación opuesta de la nada, ya que lo que identifica a una y otra es precisamente aquel supuesto contenido que no poseen y que no son ellas mismas. En cambio es indudable que en la intuición ambas significaciones, son no solo inconfundible e inasimilables, sino precisamente opuestas y contradictorias. Toda la secular polémica enredada alrededor de esta supuesta identidad del ser y de la nada, que hacía ya lógicamente inaplicable desde el paso primero de su marcha dialéctica el ritmo interno de la contradicción como impulso iluminativo de la Idea, finca precisamente en esta obtusa incomprensión, en que se ha mantenido hasta ahora el idealismo hegeliano y neohegeliano, del carácter intuitivo de la aprehensión del ser. En la intuición el ser y la nada, son dos significaciones enteramente inconfundibles, de sentido exacto y preciso, dadas con absoluta y primaria evidencia, y que se iluminan desde fuera mediante una mútua proyección.

Con respecto a ambas intuiciones contrapuestas son aplicables en lo esencial las mismas razones esgrimidas por Kant

con respecto al orden intuitivo también de las dos formas puras del tiempo y del espacio. Dice Kant:

“El espacio no es ningún concepto discursivo o, como se dice, un concepto general de las relaciones de las cosas, sino una intuición pura. En efecto no puede representarse más que un espacio y cuando se habla de muchos espacios deben entenderse ellos como las partes de un mismo y único espacio. Estas partes sólo se conciben en el espacio uno y omnicomprensivo, sin que le puedan ellas preceder como elementos cuya composición nos diera como resultado el espacio uno y total. El espacio es esencialmente uno; la variedad y multiplicidad en que se nos presentan, y por consiguiente, el concepto universal del espacio, se origina únicamente en sus limitaciones. De aquí se sigue que lo que sirve de base a todos los conceptos que tenemos del espacio es una intuición “*a priori*” (Crítica de la Razón Pura, trad. Perojo. Teoría elemental trascendental, Estética Transcendental, párg. 2).

El tiempo no es ningún concepto discursivo o, como se dice, general, sino una forma pura de la intuición sensible. Los diferentes tiempos no son más que partes de un mismo tiempo. *Mas la representación que sólo puede darse por un objeto único es una intuición* (Id. párg. 4).

Parejamente la categoría primaria del ser, no debe entenderse constituida mediante la síntesis comprensiva de una multiplicidad de conceptos fragmentarios del ser; por la abstracción selectiva de los elementos comunes que pudieran definirlo en cuanto puro y abstracto ser, sino que ella es anterior a todos los seres y fundamenta la posibilidad de estos tanto desde el punto de vista de su esencia como existencialmente.

Lo mismo puede decirse con respecto a la categoría opuesta de la “nada”. “La Nada es simple semejanza consigo mismo, completa vacuidad, ausencia de determinación y de contenido; indistinción en sí misma. Si se puede hablar aquí de un intuir o de un pensar, se considera como indiferente que se intuya o se piense alguna cosa o más bien la nada. Intuir o pensar la nada tiene entonces un significado. Ambos se dis-

tinguen; entonces la nada es (existe) en nuestro intuir o pensar; o más bien es el mismo vacío intuir o pensar; aquel mismo vacío intuir o pensar que era el puro ser. La nada es así la misma determinación, o mejor dicho ausencia de determinación, que el puro ser". (Lógica T. I, pág. 74).

Pero es inexacto nuevamente que en el intuir de la nada, de su nuda significación, no aprehendemos sino una vacía ausencia de contenido. Porque el contenido de que ha sido vaciada o extrañada es todo otro contenido o determinación aparte de su propio e intrínseco contenido en cuanto nada. Podría objetarse que, desconectada (o rotas las amarras) que mantenían su interna noción poblada con las tribus sigilosas de *lo otro*, en la intuición de la nada, en la pura y absoluta intuición de la nada, la inteligencia, como Cortez, ha quemado las naves que la mantenían en una virtual comunicación con el mundo de las cosas, para internarse a la conquista del continente opaco, en las soledades sin voces, en la brumosa infinita de la nada, donde no hay hito de referencia que pueda servir de guía para el desentrañamiento de su vacía profundidad.

Esto sería verdad con respecto a todo intento de concepción de su intransferible e incommunicable esencia o significación, pero no con respecto a su *intuición*. En la intuición pura de la nada aprehendemos directa e inmediatamente una significación, que no puede explicitarse conceptualmente porque toda explicitación en tal sentido implicaría un referirse a conceptos o significaciones que no son ella misma. Un explicarse a sí misma por lo otro, por lo que no es en verdad ella misma, vale decir, una falsificación y desnaturalización de su esencia. En la intuición de la nada aprehendemos así una significación única e intransferible, indeterminable, pero también en absoluto inconfundible con toda otra, una intuición primordial y pura, que sólo puede ser alumbrada desde el ser; al que a su vez da sentido. como un conjuro, a cuya voz se levantan desde las compactas tinieblas los fantasmas, opacos en sí de significaciones de los objetos,

y se hacen visibles a la conciencia finita del hombre, de la misma manera que el Sol es invisible en sí mismo para la mirada humana y necesita de la interferencia de las sombras para devenir visible. Así la significación ser sólo puede determinarse interiormente frente a la nada y como negación de la nada, y a su vez la nada, frente al ser y como negación absoluta del ser. El ser y la nada se iluminan mutuamente en la intuición, se hacen visibles, uno y otro, en la intuición, a través de su opuesto. El ser y la nada son así significaciones primarias, inmediatas e indeterminadas. Pero no absolutamente indeterminadas. Ellas más bien se determinan y condicionan mutuamente.

Esta unidad del ser y de la nada en la cual ambas significaciones se hacen correlativamente visibles: es el devenir. Ahora ¿cómo emerge esta intuición no ya correlativamente fundada, sino absolutamente fundada del devenir? Como una iluminación subitánea a la que sólo se hace merecedora la inteligencia humana en cuanto sabe tenderse como un arco iris conciliador entre los dos abismos sin fondo del ser y de la nada. Ella es fruto de una tensión del espíritu, la floración milagrosa del espíritu que se origina en la gracia privativa del amor. Solo del amor (intelectual de dos conceptos, como del amor carnal del hombre y la mujer) puede nacer, originarse una verdad nueva, una significación más alta del espíritu. El es así la fuente y la razón última del pensar sintético, del conocer dialéctico, y su savia permanente y eterna.

MIGUEL ANGEL VIRASORO
