

Crítica de Heidegger al «intuicionismo» cartesiano

1. LA METAFISICA Y LA INTUICION

En la Introducción de *Ser y Tiempo*, Heidegger, para poder aclarar internamente la pregunta que interroga por el sentido del ser, que reitera expresamente, y, así, desde una nueva perspectiva, desarrollar una «ontología fundamental», indica que es necesaria la destrucción del contenido de la historia tradicional de la ontología.¹ Un aspecto crucial de esta tarea aniquiladora es la afirmación, repetida insistentemente a lo largo de la obra, de que la metafísica occidental ha estado regida por la hegemonía de la intuición, entendida como el modo originario y auténtico de captación de la realidad.

La concepción de la aprehensión intelectual como intuición, según Heidegger, tiene su precedente en el «intuicionismo» que ve implicado en la tesis de Parménides de que «lo mismo es pensar y ser».² Interpreta la identidad eleática entre el ser y el pensar como entrañando la afirmación de que «el ser es lo que se muestra en el puro aprehender intuitivo y sólo este ver descubre el ser. La verdad original y genuina radica en la pura intuición. Esta tesis resulta en adelante el fundamento de la filosofía occidental».³

Parece, según esta alusión de Heidegger, que tiene que interpretarse la primacía de la intuición, que ha regido y determinado la metafísica occidental, como la pervivencia del «ontologismo» eleáti-

1. M. HEIDEGGER, *Sein un Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1972, ø 6, S. 11.

2. DIELS, H. y FRANZ, W., *Die fragmente der vorsokratiker*, Berlin, Ed. Weidmann, 1967-70, B8 v. 34.

3. M. HEIDEGGER, *Sein un Zeit*, op. cit., ø 36, S. 169.

co, dado que de la identidad entre «pensar» y «ser», afirmada por Parménides, infiere que la tesis «intuicionista», que implica, fundamenta y posibilita la filosofía occidental. Para Heidegger, por consiguiente, en la metafísica, aceptándose la herencia parmenídica, se ha sostenido que lo entendido por el pensamiento es contemplado en sí mismo como algo dado, como algo presente al «ver» o a la «mirada» de la mente, como una «idea», y esta unidad necesaria y esencial, «visible» intelectualmente, es lo inteligible de los entes.

Coherentemente con esta interpretación de la metafísica occidental, se explica la descripción de Heidegger del «desplazamiento del lugar» de la verdad, en *La doctrina de Platón sobre la verdad*.⁴ Porque el ontologismo intuicionista, que ha determinado el desenvolvimiento de la metafísica, ha hecho que la atención del conocer se trasladará de la inmediatez de la «naturaleza» a los contenidos contemplados por el entendimiento. Con ello se ha producido un cambio en la concepción de la verdad, ya que deja de pertenecer al ser del ente y se sitúa en el entendimiento, por significar la «rectitud» o adecuación de su «mirada».

El intuicionismo ontologista, predominante, según este pasaje citado, y otros de *Ser y Tiempo*, sería también el responsable de lo que Heidegger llama el «olvido del ser»,⁵ porque lleva a situar al ente en un nivel esencialista. Por ello, Parménides, por contemplar el ente como si fuese una esencia, lo «vio» como algo uno, idéntico a sí mismo, inengendrado, eterno e inmutable, aunque colocándolo en un plano «fisiológico». En cambio, Platón, siguiendo el intuicionismo eleático, y situando también el «ser del ente» en el orden esencial, lo hacía trascendente.

El ente no sólo queda reducido a esencia, desde esta metafísica intuicionista, sino también a «objeto». Se atribuye al conocer en cuanto tal la exigencia de la dualidad sujeto-objeto, concebida como dos entidades enfrentadas. Este esquema dualista, postulado en toda la tradición metafísica, en la que únicamente se ha vacilado en la asignación de la primacía de uno de los dos polos del conocer, ha conducido, en la modernidad a la «subjetivación» de los objetos captados por intuición.⁶

El intuicionismo eidético, y todos estos postulados implícitos, que hacen que la verdad quede sometida al «yugo de la idea»,⁷ llega incluso a fundamentar la metafísica de Hegel, pues afirma Heidegger

4. *Idem, Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, A. Francke Ag, 1947; *Idem, Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, V. Klostermann, 1967. Cf. I. MANZANO, *Introducción a «Sobre la esencia de la verdad» de Heidegger, «Verdad y Vida»* (Madrid), 103-104 (1968), pp. 507-529.

5. *Idem, Sein un Zeit*, op. cit., ø 1-8.

6. *Ibid.*, ø 43, a, S. 199.

7. *Idem, Platons Lehre von der Wahrheit*, op. cit., S. 145.

que «en él tiene su motivo la dialéctica hegeliana y sólo sobre tal base es ésta posible»,⁸ a pesar de que «aquello de que se trata» en la labor especulativa de Hegel es el «pensamiento»,⁹ y considere que solamente en el «concepto» se contiene lo verdaderamente verdadero de las cosas.¹⁰

Tal ha sido, para Heidegger, la hegemonía de estas tesis en la metafísica, que hasta se encuentran presentes en Kant, aunque de un modo en cierta manera inexpressado. En su dimensión interpretativa del trascendentalismo kantiano indica Heidegger que: «quien quiera entender la *Crítica de la razón pura* tiene que grabarse en la mente que conocer es primariamente intuir. Con esto se aclara que la interpretación del conocimiento como un juzgar (pensar) está contra el sentido decisivo del problema kantiano. Pues todo pensar está simplemente al servicio de la intuición».¹¹

En su comprensión del pensamiento kantiano, Heidegger considera que para Kant, a «la esencia del conocimiento como tal» no pertenece el pensamiento, con su espontaneidad formadora de conceptos, que implica una referencia «mediata» a lo conocido, sino la intuición, que supone la captación inmediata de lo conocido. Cuando Kant insiste en la necesidad del pensar para que sea posible el conocimiento, ya que sin él las mismas intuiciones son «ciegas»,¹² cree Heidegger que la refiere al conocimiento humano, en el que solamente se da la intuición sensible por su finitud. En Kant «la finitud del conocimiento humano debe buscarse por ello, primeramente, en la finitud de la intuición que le es peculiar. El que un ser finito, necesite pensar “también”, no es más que la consecuencia esencial de la finitud de su intuición. Y sólo así se aclara el papel esencialmente subordinado de “todo pensar”».¹³

Se reconoce, en esta interpretación heideggerana, la superación de Kant del intuicionismo racionalista, y sus tesis de la espontaneidad del sujeto, que explica la necesidad y universalidad del objeto, y del carácter sintético de la conciencia, que posibilita el entendimiento, que le llevan al «resultado extraño»¹⁴ del agnosticismo sobre lo trascendente de los contenidos sensibles. Sin embargo, se le atri-

8. *Idem*, *Sein und Zeit*, op. cit., ø 36, S. 169.

9. *Idem*, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Günter Neske, 1957, S. 37.

10. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (Ed. Hoffmeister), Leipzig, Meiner Verlag, 1948-49, v. 3, S. 60.

11. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt A.M., Ed. Vittorio Klostermann, 1951, ø 4, S. 27.

12. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1956, A 51.

13. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., S. 29.

14. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., B XIX. F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación, Sobre el sentido de la Revolución Copérnica*, Barcelona, Ed. Universidad de Barcelona, 1981, p. 47 ss.

buye la afirmación de que conocer es intuir, de tal modo que el pensar se necesita por el carácter finito de la intuición en el conocimiento humano. Para ello, Heidegger aporta textos en los que el mismo Kant parece confirmar esta tesis que le asigna,¹⁵ como el referente al conocimiento divino, en el que se dice que todo su conocimiento ha de ser intuición y no pensamiento, que es siempre limitado».¹⁶

Parece válida, por consiguiente, la afirmación de Heidegger, en *Ser y Tiempo*, que la metafísica occidental ha seguido la tradición del intuicionismo ontologista eleático-platónico, que ha sido siempre hegemónico. No obstante, hay que precisar que Heidegger no tiene en cuenta otra corriente metafísica, que se inició con Aristóteles y fue continuada por Santo Tomás, que difiere radicalmente de la que ha pasado como representante por antonomasia del pensamiento tradicional, y que enjuicia Heidegger.

La metafísica aristotélica-tomista no se funda en el postulado de la intuición intelectual, que hace que el concepto sea una «idea», que es «vista» intelectualmente de una manera inmediata, sino que «lo entendido se tiene como algo constituido y formado por la operación del entendimiento, ya sea la quiddidad simple, ya sea la composición y división de la proposición».¹⁷ Lo entendido es una palabra interna, verbo mental, especie expresa o concepto, que se dice de la realidad, que se ha formado o constituido en el acto de entender. De manera que, como explica Juan de Santo Tomás, «el acto que forma el objeto es el conocimiento, pues conociendo forma el objeto y formándolo lo entiende; porque simultáneamente lo forma y es formado y lo entiende, como si la vista viendo formarse lo que ve, simultáneamente vería y formaría el objeto visto».¹⁸

El conocimiento intelectual aprehende la realidad en la palabra mental formada y expresada por él mismo no como un sujeto un objeto. No puede admitirse el esquema dualista sujeto-objeto y su enfrentamiento entitativo como dos entes distintos en acto, porque «el inteligente y lo entendido, en la medida que de ellos es efecto algo uno, que es el entendimiento en acto, son un único principio de este acto que es entender».¹⁹ Además, en esta doctrina, se puede excluir el paralelismo, postulado por el intuicionismo, entre la rea-

15. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., S. 28.

16. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., B 71.

17. SANTO TOMÁS, *De veritate, Quaestiones Disputatae*, Taurini-Romae, Marietti, 1931, q. 8, a. 6.

18. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus* (Ed. Benedictinos de Solesmes). Paris-Tournai y Roma-Desclée, 1931-1953, 4 vols., d. 32, a. 5, n. 5.

19. SANTO TOMÁS, *De veritate, Quaestiones Disputatae*, Taurini-Romae, Marietti, 1931, q. 8, a. 6.

lidad de las cosas y los conceptos, porque éstos son considerados como «abstraídos» de la intuición sensible y «dichos» acerca de las cosas.²⁰

Sin el condicionamiento de las tesis intuicionistas la metafísica tomista tampoco tiene que dejar fuera del conocimiento de la realidad la dimensión existencial. La abstracción desmaterializa, pero no desexistencializa, por ello, no se sitúa en la línea de la esencia sino del ente, entendido como «lo que tiene ser».²¹ No se da, por consiguiente, en esta metafísica lo que Heidegger llama el «olvido del ser».²²

2. PRIMACIA DE LA INTUICION

Un momento primordial del intento de Heidegger de «destrucción» de la historia de la ontología es la discusión hermenéutica de la concepción metafísica del mundo de Descartes.²³ En el párrafo que le dedica, presenta la definición cartesiana de la «res extensa», en la que las cosas del mundo externo al yo pensante quedan constituidas ontológicamente por la extensión, como radicada en la valoración preponderante de las matemáticas. Sin embargo, precisa que este predominio de lo matemático se explica desde la comprensión de Descartes del conocimiento intelectual como intuición. «No es, pues, primariamente el atenerse a una ciencia objeto de una especial y accidental estimación, la matemática, lo que determina la ontología del mundo, sino la orientación ontológica fundamental, el tomar por el ser el constante “ser ante los ojos”, que el conocimiento matemático aprehende en un sentido excepcionalmente satisfactorio».²⁴

Según este texto, para Heidegger, el intuicionismo cartesiano consiste en concebir al entender como la captación de algo que es patente por sí mismo «ante los ojos» de la mente que está entendien-

20. Cf. F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación, El «lumen intellectus agentis» en la Ontología del conocimiento de Santo Tomás*, op. cit., p. 7 ss.

21. SANTO TOMÁS, *In duodecim libros Metaphysicorum expositio* (editio R. Cathala, Taurini, Marietti, 1926, XII, lect. 1, n. 2419; *Idem, In quatuor libros Sententiarum* (ed. P. Mandonnet et M. F. Moos), Paris, Lethielleux, 1929-1947, 4 vols., III, d. 6, q. 2, a. 2.

22. Cf. C. FABRO, *Actualité et originalité de l'esse thomiste*, «Revue Thomiste» (Toulouse), 156 (1956), pp. 210-262; J. B. Lotz, *Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik «Gregorianum»* (Roma), 40 (1959), pp. 401-466; A. MARC, *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scholastique postérieure*, «Archives de Philosophie» (Paris), 10 (1933), pp. 1-144.

23. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., ø 21, S. 89.

24. *Ibid.*, ø 21, S. 90.

do. Porque este algo, que es visto intelectualmente, es un ser constante, Descartes pudo considerar, en primer lugar, como intuitos los objetos matemáticos, pues se presentan con un carácter de estabilidad.

En esta lectura heideggeriana del cartesianismo se considera que la sensación es otra forma de intuición u otro modo de acceder a las cosas, pues se añade que «Descartes no necesita plantear el problema del adecuado acceso a los entes intramundanos. Bajo el imperio no quebrantado de la ontología tradicional es cosa decidida de antemano la genuina forma de aprehender lo que verdaderamente es. Radica en el noein, en la "intuición" en el sentido más amplio, de la que el dianoein, el "pensar", es sólo una forma derivada de llevarla a cabo. Y partiendo de esta fundamental orientación ontológica hace Descartes la "crítica" de la otra forma intuitiva aún posible de acceso a entes, de la *sensatio* (*aiscesis*) por oposición a *intellectio*».²⁵

Ciertamente la intuición en la metafísica cartesiana tiene un carácter básico, porque en ella se patentiza el «primer principio de la filosofía», y, por tanto, éste se fundamenta en la misma. Se advierte, con ello, que se da también en Descartes lo que Heidegger afirma ser la tesis fundamental de la ontología tradicional, el predominio de la intuición como modo auténtico de aprehensión de lo verdadero.

Lo primero que había notado, confiesa Descartes, es la experiencia del error, al declarar en las *Meditaciones* «he admitido antes muchas cosas como absolutamente ciertas y manifiestas que, sin embargo, hallé más adelante ser falsas».²⁶ Lo que le impulsó a la duda y al intento de lograr una fundamentación válida. El mismo explica «que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias».²⁷ Su duda era metódica, porque no se tomaba como un fin

25. *Ibid.*, ø 21, S. 91.

26. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, en *Oeuvres de Descartes*, ed. de Charles Adam y Paul Tannery, Paris. L. Cerf, 1897-1910, 11 vols., Reimp. Paris, Vrin, 1957-1958, Med. III, AT VII, p. 36.

27. *Ibid.*, Med. I, AT VII, p. 19. «Como hemos sido niños antes de ser hombres, y hemos juzgado unas veces bien y otras mal de las cosas presentadas a nuestros sentidos, cuando no teníamos todavía el completo uso de nuestra razón, muchos juicios precipitados nos impiden llegar al conocimiento de la verdad, y nos previenen de tal suerte que no parece que podamos librarnos de ellos, si no nos decidimos a dudar, una vez en nuestra vida, de todas las cosas en que encontremos la menor sospecha de incertidumbre» (*Principia Philosophiae*, en *Oeuvres de Descartes*, op. cit., I, 1, AT VIII, p. 2).

en sí misma; sino como un instrumento para llegar a un fundamento sólido. Al dudar de esta manera, dice Descartes, «no es que imitase por eso a los escépticos, que sólo dudan por dudar, y afectan permanecer siempre irresolutos, puesto que, al contrario, todo mi propósito no tendía a otra cosa que a encontrar la seguridad y rechazar la tierra movediza y la arena, para encontrar la roca y la arcilla».²⁸ La duda, tomada en este sentido, le llevó «a alejar todo aquello en que se pueda imaginar la más mínima duda, del mismo modo como si fuese absolutamente falso».²⁹ La indubitabilidad es, por tanto, lo que debe caracterizar al primer principio de la filosofía.

Cuando se repara que algo es indudable se advierte también lo que le da esta propiedad, su claridad y distinción. Así se desprende del primer precepto del método, que se ha denominado regla de evidencia, en esta formulación del *Discurso del Método*: «no aceptar nunca como verdadera ninguna cosa que no conociese con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que aquello que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda.»³⁰ Según estas últimas palabras, para Descartes, lo indudable es lo claro y distinto.

Estos términos quedan definidos de una forma muy precisa. Un conocimiento claro es el «que está presente y manifiesto a un espíritu atento; igual que decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando presentes a nuestros ojos, actúan sobre ellos con suficiente intensidad y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos». La claridad supone que se perciben todos los elementos de lo conocido. Distinto es el conocimiento «que es tan preciso y diferente de todos los demás, que no contiene en sí sino lo que aparece manifiesto a aquel que lo consideraba como se debe».³¹ Por consiguiente, la distinción consiste en su separación respecto a los demás, que hace imposible su confusión.

También de esta primera regla se sigue que lo que se presenta con claridad y distinción, y, por tanto, como indubitable, es evidente. Además, que, según se afirma al principio de la misma, lo evidente es lo verdadero. Por consiguiente, lo que es verdaderamente conocido queda definido por el carácter de evidencia, que implica la

28. *Idem*, *Discours de la Méthode*, en *Oeuvres de Descartes*, op. cit., III, AT VI, p. 29. Cf. E. GILSON, *Discours de la méthode: texte et commentaire*, París, Vrin, 1947, 5.^a ed.

29. *Idem*, *Méditations métaphysiques*, op. cit., Med. II, AT VII, p. 25.

30. *Idem*, *Discours de la Méthode*, op. cit., II, AT VI, p. 18. «Paréceme poder establecer como una regla general que todo lo que percibo muy clara y distintamente es verdadero» (*Méditations métaphysiques*, op. cit., Med. III, AT VII, p. 3).

31. *Idem*, *Principia Philosophiae*, op. cit., I, 45, AT VIII, p. 22.

indubitabilidad de lo claro y distinto. De ahí que la evidencia engendre la certeza, por esto escribe en las *Regulae* que «toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente».³²

En esta misma obra, un poco más adelante, afirma Descartes que «lo que nosotros podemos ver por intuición con claridad y evidencia (...), no es otra, en efecto, la manera en que se adquiere la ciencia».³³ La intuición, por tanto, es el acto por el que se capta lo evidente. Puede, por todo ello, concluirse que, para Descartes, sólo es verdadero conocimiento el intuitivo, o que la intuición constituye al conocimiento en cuanto a tal.

3. INTUICION Y CONOCIMIENTO SENSIBLE

En las *Regulae*, después de indicar que en la filosofía se han confundido «cosas oscuras y desconocidas» con «cosas verdaderas y evidentes», originándose así la incertidumbre de todas sus afirmaciones, añade Descartes: «Para que en adelante no caigamos en el mismo error, he ahí una recensión de todos los actos de nuestro entendimiento que nos permiten llegar al conocimiento de las cosas, sin ningún miedo de engañarnos. Y admitimos solamente dos, a saber, la intuición y la deducción.»³⁴ Hay, por tanto, además de la intuición, otro acto intelectual, que lleva al conocimiento de las cosas, en el que tampoco debe temerse errar, la deducción.

Por la deducción no se alcanza lo evidente en sí mismo, pero se conoce lo que se deriva necesariamente de ello, porque «por la cual entendemos toda conclusión necesaria derivada de otras cosas conocidas con certeza (...) la mayor parte de las cosas se saben de una manera cierta sin que ellas sean evidentes, a condición únicamente de que sean deducidas de principios verdaderos y conocidos, por medio de un movimiento continuo y sin interrupción alguna del pensamiento que ve claramente por intuición cada cosa en particular».³⁵

En la deducción no solamente se intuye cada enunciado «claramente», sino también, por ser un movimiento «continuo» y «no interrumpido», el enlace que une al precedente y siguiente. «Supongamos, por ejemplo, que se infiere esta consecuencia: 2 y 2 suman lo mismo que 3 y 1; no solamente hay que ver de manera intuitiva

32. *Idem*, *Regulae ad directionem ingenii*, en *Oeuvres de Descartes*, op. cit., Reg. II, AT X, p. 363. Cf. S. RABADE, *Descartes y la gnoseología moderna*, Madrid, G. del Toro, 1970.

33. *Ibid.*, Reg. III, AT X, p. 366. Cf. J. VUILLEMIN, *Mathématiques et Métaphysique chez Descartes*, Paris P.U.F., 1960.

34. *Ibid.*, Reg. III, AT X, p. 368.

35. *Ibid.*, Reg. III, AT X, p. 370. Cf. L. POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*, Madrid, Rialp, 1963.

que 2 y 2 suman 4, y que 3 y 1 suman asimismo 4, sino que además estas dos últimas proposiciones tienen como consecuencia necesaria la tercera, enunciada en primer lugar.»³⁶

La deducción es mediata, sucesiva y se caracteriza asimismo porque requiere la memoria. «Distinguimos la intuición intelectual de la deducción cierta por el hecho de que, en ésta, se concibe una especie de movimiento o sucesión, mientras que en aquélla no ocurre lo mismo; además, la deducción no requiere como la intuición una evidencia actual, sino que ella toma más bien de alguna manera su certeza a la memoria.»³⁷ Por ello, en la Regla VII, advierte Descartes que, siendo la memoria fuente de error, interesa que este movimiento sucesivo sea rápido, para eliminar su intervención. Conviene «pasar de la primera proporción a la última con bastante rapidez como para que, sin dejar apenas ningún papel a la memoria, me parezca ver el todo de una vez por intuición»,³⁸ es decir, una visión global de toda la cadena de intuiciones. De manera que la deducción parte de la intuición, pero lo continúa siendo, porque no es más que una intuición seriada.

Para Descartes, por consiguiente, todos los conocimientos conocidos con certeza como verdaderos son intuitivos. El mismo afirma que «esta evidencia y esta certeza de la intuición no se requieren para solo los enunciados, sino también para cualquier clase de razonamientos».³⁹ La intuición comprende todos los conocimientos verdaderos. Lo que supone un cambio en el significado del término, del que es consciente Descartes, ya que declara que «por miedo a que tal vez pueda chocarle a alguien el nuevo empleo de la palabra "intuición" (...) hago aquí una advertencia general. No pienso en absoluto en la manera en que cada expresión ha sido utilizada en estos últimos tiempos en las escuelas».⁴⁰

Definice este nuevo sentido del término «intuición» con las siguientes palabras: «Entiendo por "intuición", no la fe fluctuante que dan los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación de malas construcciones, sino el concepto que la inteligencia pura y atenta forma con tanta facilidad y distinción que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos; o bien, lo que viene a ser lo mismo, el concepto que forma la inteligencia pura y atenta, sin posible duda, concepto que nace de la sola luz de la razón...»⁴¹

36. *Ibid.*, Reg. III, AT X, p. 369.

37. *Ibid.*, Reg. III, AT X, pp. 370-371.

38. *Ibid.*, Reg. VII, AT X, p. 388.

39. *Ibid.*, Reg. III, AT X, p. 369. Cf. J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, P.U.F., 1945.

40. *Ibid.*, Reg. III, AT X, pp. 368-369.

41. *Ibid.*, Reg. III, AT X, p. 368. Cf. J. MUÑOZ, *La esencia de la mente humana, según Descartes*, «Pensamiento» (Madrid), 22 (1950), pp. 173-205.

De acuerdo con esta definición, para Descartes la intuición no incluye la «fe» de los sentidos, calificada de fluctuante o móvil. Se deja fuera del conocimiento intuitivo a los contenidos sensibles por su mutabilidad. Las facultades sensibles, por tanto, proporcionan un conocimiento no inmediato. En cambio, la intuición nace solamente de la luz racional, excluyéndose así toda duda, por obtenerse un contenido claro y distinto, y siendo el único conocimiento que ofrece algo constante. Lo que se entiende en la intuición, que se deriva de la propia luz del entendimiento, y que en el texto Descartes denomina «concepto», es algo poseído por el mismo y que se le ofrece como dado de un modo inmediato.

En el cartesianismo se da una hegemonía de la intuición como la modalidad auténtica de captación de lo que es verdaderamente, que Heidegger considera que es el principio básico de la metafísica tradicional, pero no se considera que el conocimiento sensible sea intuitivo, tal como parece atribuirle Heidegger. En la perspectiva de Descartes el mundo de lo visible sensiblemente queda excluido del carácter de lo intuible. Lo contrario sería incoherente con su noción de intuición, que sólo es de orden intelectual.

4. EXCLUSIVIDAD DE LA INTUICION INTELECTUAL

La reducción cartesiana de todo verdadero conocimiento a la intuición intelectual se patentiza en la siguiente enumeración de ejemplos de actos intuitivos, que presenta a continuación de su definición. «De esta manera todo el mundo puede ver por intuición intelectual que él existe, que piensa, que un triángulo está limitado sólo por tres líneas, un cuerpo esférico por una única superficie, y otros hechos semejantes que son mucho más numerosos de lo que la gran mayoría advierte, a consecuencia del desdén que experimentan en volver su inteligencia hacia cosas tan fáciles.»⁴²

La certeza del propio acto de pensar y la de la existencia de uno mismo, que ya San Agustín había distinguido de la certeza que proporciona el conocimiento esencial, porque su origen está en una experiencia intelectual existencial,⁴³ son consideradas por Descartes

42. *Ibid.*, Reg. III, AT X, pp. 368-369.

43. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, en *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1963, vol. V, IX, 6, 9, p. 450. Véase: F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, op. cit., c. V, pp. 121-128; J. BOFILL, *Para una metafísica del sentimiento*, en *Obras filosóficas*. Barcelona, Ariel, 1967, pp. 105-168; E. FORMENT, *Supuestos de la metafísica*, «Espíritu» (Barcelona), 90 (1984), pp. 147-158.

del mismo orden que las que da la definición de la esencia del triángulo o de la esfera.

Se comprende esta identificación, porque la evidencia de los objetos matemáticos fue lo que despertó su actitud crítica ante los conocimientos dudosos e infundados, tal como el mismo Descartes declara, pues indica que observó «que entre las disciplinas conocidas por los otros, tan sólo la aritmética y la geometría estaban libres de todo defecto de falsedad o de incertidumbre».⁴⁴

Pretendió, por ello, encontrar la misma claridad y distinción que había advertido en los objetos geométricos, en todo conocimiento verdadero. De manera que «en la búsqueda del camino recto de la verdad, no debe uno ocuparse de ningún tema sobre el cual no pueda tener una certeza tan grande como la de las demostraciones de la aritmética y la geometría».⁴⁵

Pensó, además, que todos los objetos debían ser manejados como si fuesen matemáticos, aun no siéndolo; e incluso que el orden de todo es de idéntica naturaleza que el de los términos en las demostraciones de la matemática, ya que «aquellas largas cadenas de razones, tan simples, de las cuales los geómetras suelen servirse para llegar a sus demostraciones más difíciles, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen de la misma manera las unas a las otras».⁴⁶

La identificación de Descartes de todo auténtico conocimiento con la intuición intelectual se patentiza en sus análisis del primer principio, obtenido en el proceso de la duda. En el *Discurso del Método* escribe: «Y habiéndome percatado que nada hay en *pienso*, luego soy que me asegure que digo la verdad, a no ser que yo veo muy claramente que para pensar es necesario ser, juzgaba que podía admitir como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdades.»⁴⁷ En este texto se refieren tres datos del primer principio: la fórmula «pienso, luego existo»,⁴⁸ la

44. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, op. cit., Reg. II, AT X, p. 365.

45. *Ibid.*, Reg. II, AT X, p. 366.

46. *Idem*, *Discours de la Méthode*, op. cit., II, AT VI, p. 19. Cf. J. VUILLEMIN, «Sur la différence et l'identité des méthodes de la métaphysique et des mathématiques chez Descartes et Leibniz et sur la conception classique des principes de causalité et de correspondance», «Archiv Für Geschichte der Philosophie» (Berlín), 43 (1961), pp. 239-303.

47. *Ibid.*, IV, AT VI, p. 33.

48. Esta otra fórmula del «cogito» es equivalente a la que aparece en el texto. Por ello en la versión francesa del *Discurso del Método*, en la que primeramente escribió y publicó Descartes, se dice: «Je pense, donc je suis» y en la latina «Ego cogito, ergo sum sive existo». En las *Meditaciones*, en cambio, utiliza los dos términos tanto en texto francés como

proposición necesaria «para pensar hay que existir» y la regla de evidencia «lo claro y distinto es verdadero».

Las dos primeras enunciaciones no son la expresión de un razonamiento, sino de dos aspectos que cree encontrar en Descartes en el «cogito, ergo sum». El primero es la constatación de la existencia individual del yo concreto, que se da acompañando a todos los actos de pensamiento u operaciones conscientes. Porque Descartes precisa que «por la palabra pensar entiendo todo lo que se produce en nosotros de tal manera que tenemos conciencia de ello inmediatamente por nosotros mismos; por ello, no solamente entender, querer, imaginar, sino también sentir es la misma cosa aquí que pensar».⁴⁹

La captación de esta existencia particular se da en el pensar con inmediatez, es lo que quiere expresar el término «luego», y es intuitiva. «La verdad de esta proposición “yo pienso, luego yo soy”, no es obra de nuestro razonamiento (...), es no obstante una prueba de la capacidad de nuestras almas de recibir de Dios un conocimiento intuitivo».⁵⁰ En esta misma intuición de mi existencia, según Descartes aparece también la intuición de la relación necesaria entre el pensar y el existir en general, que explicita la frase «para pensar, es necesario ser», que aparece en el texto citado del *Discurso del Método*.

Igualmente se pone de relieve este enlace universal y necesario del pensar y el existir en otro pasaje de las *Meditaciones*, en donde formula el primer principio del modo siguiente: «De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: “yo soy, yo existo”, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.»⁵¹ La expresión «necesariamente», que aparece en este texto, denota la relación necesaria que une el existir al pensar.

Este doble orden, el fáctico y el necesario, en que es despliega la intuición del «cogito» pone de relieve la confusión de dos tipos irreductibles de conocimiento intelectual: la percepción existencial

en el latino. En el primero aparece «Je suis, j'existe» (*Meditations metaphysiques*, op. cit., Med. II, AT IX, p. 19); en el segundo, publicado cinco años antes, no hay variación, ya que se lee en el mismo pasaje «Ego sum, ego existo» (Med. II, AT VII, p. 25).

49. *Idem*, *Principia Philosophiae*, op. cit., I, 9, AT VIII, p. 6.

50. *Idem*, *Correspondance*, en *Oeuvres de Descartes*, op. cit., A New-castle (o Silhon) Marzo/Abril 1648, AT V, p. 138.

51. *Idem*, *Meditations metaphysiques*, op. cit. Med. II, AT VII, p. 25. Véase: R. LEFEVRE, *La bataille du «cogito»*, París, PUF, 1966; H. GOUHRIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, París, Vrin, 1962; A. ARIAS, *La certeza del yo dubitante en la filosofía prekantiana*, Madrid, Guadarrama, 1-971.

y el conocimiento esencial objetivo. Se revela manifiestamente en esta aclaración que el propio Descartes se vio obligado a dar sobre su sentido: «Cuando he dicho que la proposición "pienso, luego existo" es la primera y más cierta que se presenta al que conduce ordenadamente sus pensamientos, no he negado por eso la necesidad de saber de antemano qué es el pensamiento, la certidumbre, la existencia, y que para pensar es preciso existir y otras cosas semejantes.»⁵² Se pone, por tanto, la inmediatez de la conciencia existencial en el mismo nivel que las aprehensiones objetivas conceptuales.

Con la confusión de esta doble línea de conocimientos, Descartes consigue extraer de la certeza existencial una verdad necesaria, que hace coincidir con ella. Puede así encontrar en el «cogito» un principio de necesidad y erigirlo en criterio de evidencia. En realidad, esta identificación de los dos modos de conocimiento intelectual tiene su origen en la reducción de todo conocimiento auténtico a la captación de objetos entendidos o a intuición intelectual.

5. INTUICION Y EXISTENCIA

Según esta comprensión cartesiana de la intuición, en la que su objeto queda caracterizado como algo poseído inmediatamente por la mente y que deriva de su propia luz, sin una referencia previa a otra realidad distinta de ella, no sólo se elimina lo sensible de este verdadero conocimiento, sino que tampoco importa la existencia de las realidades intuitas. A pesar de que el primer principio aparente tener un carácter existencial, en la intuición cartesiana no hay ninguna referencia de las esencias intuitas a la existencia.

La indiferencia a la posición existencial en la intuición queda patentizada en el argumento ontológico de Descartes para demostrar la existencia de Dios. En el *Discurso del Método* lo formula así: «examinando de nuevo la idea que tenía de un Ser Perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida en la misma de igual forma que en la del triángulo está comprendida la de que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos o en la de una esfera que todas sus partes equidisten del centro e incluso con mayor evidencia. Y, en consecuencia, es por lo menos tan cierto que Dios, el Ser Perfecto,

52. *Idem.*, *Principia Philosophiae*, *op. cit.*, I, 10, AT VIII, p. 7. Cf. J. BALMES, *Filosofía fundamental*, Madrid, BAC, 1963, I, cc. XVI-XIX; E. FORMENT, *Balmes y la fundamentación de la metafísica*, «Espíritu» (Barcelona), 89 (1984), pp. 27-52; A. ALVAREZ GÓMEZ, *El sentido del «cogito» cartesiano según Heidegger*, «Revista de Filosofía» (Madrid), 104-107 (1968), pp. 91-115.

es o existe como lo pueda ser cualquier demostración de la geometría.»⁵³

Según esta prueba, al entender que la idea de Ser infinitamente perfecto contiene la perfección de su existencia se hace con claridad y distinción, como las ideas matemáticas,⁵⁴ e incluso con una mayor plenitud. A esta relación necesaria entre la esencia y la existencia de Dios le aplica Descartes la regla de evidencia, porque la afirmación de que lo captado con claridad y distinción, o lo que es evidente, y, por tanto, es intuido por la mente, es verdadero, le permite concluir que Dios existe.

Este esquema argumentativo es manifiesto en el pasaje de las *Respuestas a las primeras objeciones*, donde vuelve a presentar la demostración de este modo: «Mi argumento, en cambio, tenía esta forma: puede afirmarse verdaderamente de una cosa aquello que, con claridad y distinción, concebimos que pertenece a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de dicha cosa; es así que, tras indagar con cuidado lo que es Dios, concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza; luego podemos afirmar con verdad que existe.»⁵⁵

Gracias a la regla de evidencia, Descartes puede establecer un paralelismo entre la idea de Dios, que se intuye, y su naturaleza, de manera que si en la primera se encuentra incluida la perfección de existir, puede afirmarse que la existencia se halla también en su esencia.⁵⁶ La intuición de esta idea de Dios como Ser infinito en perfección tiene como presupuesto su carácter innato en el hombre, en el siguiente sentido, que precisó el mismo Descartes, contestando a una objeción: «Cuando digo, por último, que una idea ha nacido con nosotros, o que está impresa naturalmente en nuestras almas, no quiero decir que esté siempre presente a nuestro pensamiento si así tuviera que ser, no habría ninguna de ese género. Sólo

53. *Idem.*, *Discours de la Méthode*, op. cit., IV, AT VI, p. 36. También se encuentra este argumento en *Principia Philosophiae*, I, AT VIII, p. 10; *Meditations métaphysiques*, V, AT VII, p. 65; *Réponses aux premières objections*, AT VII, pp. 115-116; y *Réponses aux secondes objections*, AT VII pp. 166-167.

54. Véase F. CANALS VIDAL, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1976; *Idem*, *Algunas notas sobre la «prueba ontológica» en cuestiones de fundamentación*, op. cit., p. 223; E. FORMENT, *El problema de Dios en la Metafísica*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1986, p. 192.

55. DESCARTES, *Réponses aux premières objections*, en *Oeuvres de Descartes*, op. cit., AT VII, pp. 115-116. Véase A. KOYRE, *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Leroux, 1922; y H. GOUHIER, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1924.

56. Cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento de Dios en Descartes*, Pamplona, EUNSA, 1976, pp. 102-107.

quiero decir que en nosotros mismos reside la facultad de producirla.»⁵⁷

Aunque el fundamento de esta prueba ontológica esté en la autosuficiencia de la razón que produce la idea de Dios, aplicándole después la regla de evidencia, sin embargo, el punto de partida de la demostración es solamente la idea innata de Dios en sí misma, sin tener en cuenta su existencia. Se considera a la idea en cuanto a su contenido, prescindiendo del hecho de que existe en el entendimiento humano. La base de la demostración, por tanto, es la idea innata de Dios en su aspecto esencial y no en el existencial. Por ello, en la captación de la misma surge la existencia como un contenido esencial de la idea en cuanto tal, omitiéndose toda referencia a la afirmación de su propia existencia. Descartes se mueve en una línea esencial, que es el ámbito donde se sitúa su concepto de intuición, que no remite a la existencia, igual que tampoco se halla ninguna referencia a la misma en las definiciones de triángulo o de la esfera de las que habla al caracterizarla.

6. INTUICION Y NOTICIA ABSTRACTIVA

En la interpretación de Heidegger del intuicionismo de Descartes tampoco es exacta su afirmación de que sigue con ello «el imperio no quebrantado de la ontología tradicional». El mismo Descartes, en un texto ya citado, advierte que introduce una concepción de la intuición distinta de la utilizada hasta entonces en «las escuelas».⁵⁸ Aunque la doctrina gnoseológica de la escolástica nominalista es «un precedente directo del moderno racionalismo»⁵⁹ y es innegable el parentesco entre Descartes y Ockham, no obstante, hay que reconocer que en el cartesianismo no hay una coincidencia completa con el ockhamismo en la terminología, ni en la interpretación de la intuición.

Su doctrina de la intuición la estableció Ockham contra las tesis gnoseológicas de Duns Escoto de la distinción heterogénea de la noticia intuitiva y la noticia abstractiva y del carácter subordinado y funcional de esta última respecto a la primera. Para Escoto sólo la noticia intuitiva, que supone la existencia del objeto conocido y su presencia real, da un conocimiento auténtico y pleno, por alcanzar

57. DESCARTES, *Réponses aux troisièmes objections*, en *Oeuvres de Descartes*, op. cit., AT VII, p. 189.

58. *Idem.*, *Regulae ad directionem ingenii*, op. cit., Reg. III, AT X, pp. 368-369.

59. F. CANALS VIDAL, *Historia de la filosofía medieval*, op. cit., p. 288.

perfectamente el objeto en sí mismo, que se patentiza totalmente.⁶⁰ En cambio, la noticia abstractiva, que es indiferente a la existencia y a la presencia del objeto, importa un conocimiento impropio, ya que éste queda suplido por su representación o concepto, que implica una distancia en la relación cognoscitiva y una imperfección, por quedar inalcanzada la realidad en su entidad verdadera.⁶¹ El conocimiento humano se sitúa en el orden de la noticia abstractiva, que carecería de sentido si poseyera noticia intuitiva de los entes, y, por moverse en el plano de lo conceptual, versa sobre lo esencial.

También para Ockham son distintos estos dos conocimientos, pero «la noticia intuitiva y la abstractiva difieren en sí mismas y no en razón de los objetos, ni por cualesquiera de sus causas, aunque naturalmente la noticia intuitiva no puede darse sin la existencia de la cosa, que es verdaderamente la causa eficiente mediata e inmediata de la noticia intuitiva».⁶² No se oponen ambas, porque la noticia intuitiva requiera la existencia y presencia del objeto, y que lo existente sea la causa de la intuición, de manera que ésta tenga una relación real y actual con el objeto; y, porque, por el contrario, la noticia abstractiva sea un conocimiento por representación y, por tanto, indiferente a la existencia y presencia del objeto.⁶³

La diferencia que opone la noticia intuitiva y la noticia abstractiva «en sí misma» consiste en que ésta última «abstrae de la existencia y de la no existencia, y de las otras condiciones que sobrevienen contingentemente a la cosa o que de esta manera se predicán de ella». Sin embargo, el mismo objeto, enteramente y con igual perfección, es conocido por las dos, pues esta «abstracción» se produce «no de modo que se conozca algo por la noticia intuitiva, que no sea conocido por la noticia abstractiva, sino que lo mismo totalmente y según razón totalmente idéntica se conoce por una y otra noticia». Aunque el contenido de la noticia intuitiva incluye lo existencial y contingente. Por ello, «se distinguen en cuanto que la noticia intuitiva de la cosa es un conocimiento tal en cuya virtud

60. JUAN DUNS ESCOTO, *Quaestiones Quodlibetales*, en *Opera Omnia*, studio et cura comm. scotisticae, praesid. P. C. BALIC, Ciudad del Vaticano, 1959-1963, 6 v. (trad. esp. *Obras del doctor Sutil, Cuestiones quodlibetales*, Madrid, BAC, 1968), q. 6; *Ordinatio*, en *Opera Omnia*, op. cit., 1, IV, d. 10, q. 8.

61. *Ibid.*, q. 14. Cf. José Ignacio SARANYANA, *Historia de la Filosofía medieval*, Pamplona, EUNSA, 1985; Etienne GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952; F. CANALS VIDAL, *Historia de la filosofía medieval*, op. cit., pp. 268-270.

62. GUILLERMO DE OCKHAM, *Ordinatio* en *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, New York, St. Bonaventury University, 1967-1982, *Prologus In I Sent.*, GG 1-6.

63. Cf. JUAN DUNS ESCOTO, *Quaestiones Quodlibetales*, op. cit., q. 13.

puede saberse si la cosa existe o no, de manera que si la cosa existe, el entendimiento juzga que existe, y conoce esto evidentemente, a no ser que sea impedido por la imperfección de aquella noticia».

En la intuición se conoce la existencia de la cosa, entendida como contingente y sobrevenida a su esencia, pero no es necesaria una inmediatez entitativa de la misma. No se exige que se dé de hecho la cosa, porque puede conocerse su no existencia tal como indica Ockham al añadir: «e igualmente, si tal noticia fuese perfecta, y fuese conservada por la potencia divina con respecto a la cosa no existente, en virtud de tal noticia incompleja conocería evidentemente que aquella cosa no existe.»⁶⁴

Además, la noticia intuitiva no depende esencialmente de la intuición sensible; el que para conocer verdades existenciales y contingentes se precise del conocimiento sensitivo es una situación de hecho debido al estado viador de la humanidad. Por esto es evidente que hay que responder a todas las autoridades que afirman que las verdades contingentes sobre las cosas sensibles no pueden conocerse sino cuando las mismas cosas caen bajo los sentidos, porque la noticia intuitiva de estas cosas sensibles no puede tenerse en el presente estado sin una noticia intuitiva sensible sobre los mismos. Y por esto no es superflua la noticia sensitiva, aunque bastaría la sola noticia intuitiva intelectual, si fuese posible ésta naturalmente en el presente estado sin la noticia intuitiva sensible.»⁶⁵

La noticia intuitiva intelectual no sólo capta lo singular sensible, aunque con dependencia de la intuición sensible, sino también lo singular intelectual, pero ya de un modo inmediato. A partir de estas noticias intuitivas se obtiene «naturalmente» las noticias abstractivas, que prescinden o «abstraen de la existencia y de la no existencia».⁶⁶ Pero la noticia abstractiva es en sí misma independiente de la noticia intuitiva, porque «el conocimiento intuitivo no es causa esencial respecto del abstractivo, sino su causa extrínseca».⁶⁷

64. GUILLERMO DE OCKHAM, *Ordinatio*, op. cit., *Prologus In I Sent.* Z 1-8. Cf. José Ignacio SARANYANA, *Fe infusa, fe adquirida y teología, según Guillermo de Ockham*, «Scripta Theologica» (Pamplona), XVII/3 (1985), pp. 863-879; Angel Luis GONZÁLEZ, *Intuición y escepticismo en Ockham*, «Anuario Filosófico» (Pamplona), 10 (1977), pp. 105-129.

65. *Ibid.*, *Prologus In I Sent.* Y 38-46. Cf. S. RABADE ROMEO, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, Madrid, CSIC, 1966.

66. *Ibid.*, *Prologus In I Sent.* Z 9-10: «Noticia abstractiva es aquella en cuya virtud no puede conocerse evidentemente sobre una cosa contingente si existe o no existe; y de esta manera la noticia abstractiva abstrae de la existencia y de la no existencia, porque tampoco por ella puede saberse con evidencia respecto de la cosa existente, que existe, y de la no existente, que no existe, de manera opuesta a lo dicho en la noticia intuitiva.»

67. *Ibid.*, *Prologus In I Sent.* OO 1-10.

Esta precedencia de hecho de la noticia intuitiva respecto a la abstractiva hace que la comprensión de lo singular en su realidad, es decir, de lo existente, sea anterior a la aprehensión de lo esencial.

La captación de la esencia, realizada en la noticia abstractiva, prescindiendo de lo contingente y existencial, no consiste en la aprehensión de una esencia universal, sino en una esencia inteligible individual, porque el abstraer lo contingente no es prescindir de lo individuante. Por ello, la teoría nominalista de lo universal de Ockham no es una negación de lo inteligible, y en este sentido no es un precedente del empirismo. Su gnoseología tampoco supone una metafísica contingentista o existencial, negadora de las esencias, ya que en la noticia abstractiva, con la abstracción de lo contingente, y, por tanto, también de la existencia, se obtiene una esencia necesaria. La doctrina de Ockham es un «esencialismo», en el que se entiende la existencia como sobrevenida y contingente.⁶⁸

La noticia abstractiva, por consiguiente, no se define por una mediación, como hace Duns Escoto, que la refiere a conceptos universales y, por ello, la considera imperfecta y poco adecuada. Ockham establece que entre la noticia intuitiva y la abstractiva no hay ninguna jerarquía. Ambas se constituyen en una inmediatez cognoscitiva, ya que la noticia abstractiva tiene por objeto la cosa misma, sólo sin su existencia contingente, y es independiente de la noticia intuitiva.

Descartes es heredero de esta concepción de la intuición de Ockham en el desconocimiento de las doctrinas correlativas de la iluminación intelectual del entendimiento agente, que revela la esencia en lo singular, que es ininteligible, y de la intencionalidad expresa, que explica la intelección de la esencia por la expresión del verbo mental o especie expresa, que es una imagen intencional representativa.⁶⁹ Sin la afirmación de la actividad concipiente y enunciativa del entendimiento, ambos tienen que considerar que las esencias necesarias e inteligibles se ofrecen de un modo inmediato al mismo. El inmediatismo cognoscitivo de la gnoseología ockhamista es, por tanto, un precedente del pensamiento racionalista.

El cartesianismo heredó de la escolástica nominalista la cancelación de la especie expresa, propia de la doctrina aristotélico tomista, que conduce a la comprensión de lo expresado conceptualmente como algo dado inmediatamente a la mente; y en este punto Heidegger tiene razón al referirlo al intuicionismo de la «ontología tradicional». Sin embargo, en esta observación heideggeriana parece

68. Cf. F. CANALS VIDAL, *Historia de la filosofía medieval*, op. cit., p. 288.

69. Cf. *Idem*, *Cuestiones de fundamentación*, op. cit., c. IV, pp. 117-119. E. FORMENT, *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Publicaciones y Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1983, 2 ed., pp. 38-40.

que se desconozca la novedad que introdujo Descartes con su intuicionismo, al dar un significado distinto al término «intuición» del utilizado hasta entonces en las otras metafísicas intuicionistas.⁷⁰

El mismo Descartes, como se ha dicho, tuvo conciencia de su innovación, que consistió en convertir a la noticia abstractiva ockhamista en intuición. Para Ockham las esencias con precisión de la existencia son objeto de noticia abstractiva, en cambio, Descartes consideró que lo son de la intuición. Atribuyó carácter intuitivo a la noticia abstractiva, porque sólo en ella se aprehender esencias necesarias.

A pesar de que esta lectura crítica de Heidegger del intuicionismo cartesiano conduce a todos estos equívocos, que se han examinado, hay que reconocer que es acertada en su punto de partida: la afirmación que se da en Descartes el intuicionismo ontologista, considerado en *Ser y Tiempo*, aunque de un modo unilateral, como homogéneo y determinante de la metafísica occidental.

EUDALDO FORMENT GIRALT

70. Cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento. A la luz de Santo Tomás de Aquino*. Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1987.