

La sensibilidad en la intuición pura. Un comentario sobre lo planteado por Kant

María Di Muro

Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela

Resumen

El siguiente artículo se propone responder una inquietud que ha surgido a partir de una lectura de la *Crítica de la razón pura* de Kant: ¿cómo comprender la noción de "sensibilidad" en el contexto de la intuición pura a priori? Para quien se inicia en la lectura de Kant pudiera resultar, en cierto sentido, contradictorio plantear, dentro de una noción *a priori*, la concepción de lo sensible, puesto que la misma viene cargada, por herencia de la tradición, de un sentido que refiere particularmente a lo empírico. Es así como, a través del razonamiento lógico fundamental para la noción de intuición pura y de las intuiciones puras del tiempo y del espacio, se buscará abordar dicha problemática.

Palabras clave: Kant, intuición, sensibilidad, espacio, tiempo, mente, a priori.

Sensitivity in pure intuition. A comment on what was raised by Kant

Abstract

The following article is proposed to answer a concern that has emerged throughout the reading of *Critique of Pure Reason* of Kant: How to understand the notion of "sensitivity" in the context of pure a priori intuition? Who starts in the reading of Kant it could turn out, in a sense, contradictory to propose, within an a priori notion, the conception of sensitivity, because that comes charged, by heritage of the tradition, with a sense that refers particularly to the empirical. That's how, through logical reasoning central to the notion of pure intuition and the pure intuitions of time and space, it will seek to address this issue.

Keywords: Kant, intuition, sensitivity, space, time, mind, a priori.

(...) *Go, go, go, said the bird: human kind
cannot bear very much reality.
Time past and time future
what might have been and what has been
point to one end, which is always present.
T. S. Eliot, Four Quartets, I, I.*

1. Mente y percepción

Un siglo antes de Kant, Descartes había propuesto en su hacer filosófico un nuevo método para encontrar la verdad en las ciencias. El filósofo francés tomó como primera determinación el no volver a fiarse de quienes nos han engañado alguna vez¹; por supuesto, había llegado a la conclusión de que si podía equivocarse era porque los sentidos perturbaban la verdadera comprensión de las cosas, por lo que:

(...) 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 ciencias².

Es así como plantea un método con el cual espera que no tengan lugar las equivocaciones, pues dicho procedimiento se fundamenta en un tipo de razonamiento que no da lugar a error: el matemático, “Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna”.³ Así pues, las matemáticas nos dan una respuesta a cómo se debería pensar, a cómo se debe establecer un método para comprender al mundo y cómo el mundo debe ser visto y estudiado para que los sentidos no tengan la ocasión de volver a engañarnos. Así pues, dicho método consiste en:

¹ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Madrid: Alfaguara, 1977, I, p. 18.

² Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 17.

³ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, I, p. 19.

(...) reglas ciertas y fáciles, gracias a las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca lo falso por verdadero y llegará sin gastar inútilmente esfuerzo alguno de la mente, sino siempre aumentando gradualmente la ciencia, al verdadero conocimiento de todo aquello de que sea capaz⁴.

Ahora bien, esas normas que propone Descartes para su método buscan dar cuenta de lo verdadero, esto es, de aquello que concebimos, mediante un cuidadoso examen, de forma clara y distinta⁵; aquello de cuya existencia y afirmación no cabe la posibilidad de dudar, que sea, así pues, evidente. Lo evidente es aquello que viene de un conocimiento científico, que no es ni probable ni verosímil, sino que es en sí mismo algo que no está sujeto a dudas⁶. No obstante, esta certeza que plantea el autor francés se corresponde con la evidencia de que existe algo en el afuera, incluso, que existe Dios, quien, en su infinita bondad, no permitiría que nos engañáramos, tal como asegura en la Tercera meditación. Dios, precisamente, da la garantía del afuera.

Aun así, antes de poder dar cuenta con certeza de aquello que es y que existe propiamente después de haber sido sometido a un riguroso examen a través del método, la primera verdad con la que se encuentra Descartes es con la de la mente, en principio, como aquello que permite dar cuenta de la existencia. En este sentido, nuestra capacidad de pensar es lo primero que se nos aparece como algo claro y distinto. Estas dos cualidades vienen de la condición de no poder dudar de que se está pensando ni poder poner en cuestión la propia existencia, porque “si pienso algo, es porque yo soy”⁷. Incluso esto resiste a las pruebas del genio maligno. De todos modos, aunque se sabe que se existe, no se tiene conocimiento de qué se es con exactitud, sólo se sabe que se es una cosa que piensa “(...) que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente”⁸. Estas disposiciones corresponden a un conjunto de ideas que o bien están en el sujeto que piensa, vinieron a él desde afuera o pudieran haber sido inventadas⁹, pero el hecho es que pueden ser concebidas porque se muestran como claras y distintas en el entendimiento. Es así como la realidad de las cosas no está o no se presenta en aquello que perciben los sentidos de forma directa y sin examen, sino aquello que es concebido en la mente.

⁴ Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid: Gredos, 2011, p. 11.

⁵ Cfr. R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, II, pp. 31-32; *Discurso del método*, Madrid: Alianza, 1999, pp. 94-95; *Principios de la filosofía*, Madrid: Alianza, 1995, I, 45.

⁶ Cfr. *Discurso del método*, pp. 94-95; *Reglas para la dirección del espíritu*, II, p. 5.

⁷ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, II, p. 23.

⁸ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, II, p. 27.

⁹ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, III, pp. 36 ss.

Para comprender con mayor claridad lo que se manifiesta en las observaciones anteriores, Descartes nos presenta el conocido ejemplo de la cera. Al principio, se da por sentada como cierta la relación que solemos establecer desde los sentidos con las cosas, ya que las observamos como distintas aunque, a ciencia cierta, a través del método, no podamos dar cuenta precisa de su existencia. Es así como valiéndose de un lenguaje plástico en el que alude al color, al aroma, la forma, el tacto e, incluso, el sonido de un pedazo de cera, Descartes somete a juicio el hecho más evidente, estar, desde todas las perspectivas sensoriales, ante una cosa. Ahora bien, si ese pedazo de cera es alterado porque es acercado al fuego, su forma cambia, su color también, su aroma se desvanece, ¿esto hace que la cera deje de ser cera? No, por cierto; aunque ha cambiado su forma, sigue siendo la cera del principio. Es aquí donde propone el punto de inflexión, pues entonces quiere decir que no la reconocemos y, por tanto, no es cera por sus características físicas, sino que damos cuenta de ella por las ideas que tenemos en nuestro entendimiento.

(...) sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu.¹⁰

Esta observación sobre la cera representa el punto de inflexión entre el pensamiento cartesiano y la filosofía previa, ya que los objetos no serán los que detenten desde sí su verdad, en tanto que cognoscible por una percepción dada sin someterse a examen, sino que sólo a través de la mente se presentarán como ideas, esto es, modos del pensamiento que revelan la verdad o la falsedad de algo. He allí la grandeza de la filosofía cartesiana, que convierte, en palabras de Richard Rorty, a Descartes en el padre de la noción de *mente* en la filosofía de la Modernidad¹¹. Por consiguiente, el giro del método cartesiano nos propone, en el aislamiento del espíritu, que lo que concebimos como el afuera queda en suspenso, no puede ser probada su condición de existencia desde lo sensorial, por lo que al tener como certeza de que existo porque pienso y pienso, luego soy, no quedará más que afirmar que todo aquello de lo que podía pensar, de lo que podía imaginar responde a la singularidad de la noción de idea, por lo que la única forma que tiene el sujeto de preguntarse por la verdad es desde el fundamento de que su pensamiento es aquello que le presenta, a su vez, la evidencia de su existencia y, de allí, que el resto del proceso de sometimiento a juicio se erija de esta verdad. Descartes ha legado a los filósofos posteriores la concreción de la mente como la certeza inicial para abordar el nuevo método de las ciencias; no existe otro punto de partida para encontrar lo claro y distinto que

¹⁰ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, II, p. 30.

¹¹ R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 2010, p. 95.

aquello que se manifiesta y comprueba en su veracidad, de tal manera que si se ha de iniciar el examen de una cosa para comprobar su existencia, se debe ir al entendimiento, pues es allí donde son concebidos los objetos.

Así pues, Descartes será el referente de Locke, Hume y, por supuesto, Kant. En el caso de este último, si bien se tiene certeza de la mente como lo verdadero, resulta ilusorio pensar ese afuera en tanto que algo que se pueda conocer, terminando por convertirse en anhelo metafísico. Aun así, queda la certeza de nuestras ideas, solo que estas no tendrán una correspondencia en cuanto a conocimiento y verificabilidad con algo que esté más allá de nuestra propia posibilidad de conocer las cosas.

Kant colocó a la filosofía “en el camino seguro de la ciencia” colocando el espacio exterior dentro del espacio interior (el espacio de la actividad constituyente del ego transcendental) y afirmando luego la certeza cartesiana sobre el interior para las leyes de lo que antes se había considerado como exterior. De esta manera reconcilió la afirmación cartesiana de que podemos tener certeza únicamente de nuestras ideas, con el hecho de que ya teníamos certeza - conocimiento *a priori*- de lo que parecían no ser ideas¹².

Kant toma de Descartes la afirmación de que sólo podemos tener certeza de nuestras ideas; evidentemente desde el planteamiento cartesiano, al puntualizar en la certeza de algo se sobreentiende que aquella viene de un sometimiento a examen, desde el método, que la garantice como una verdad. Ahora bien, el filósofo de Königsberg no sólo plantea la postura de la certeza de las propias ideas, sino que va más allá tratando de dar cuenta de cómo es posible, incluso, que podamos tener esas ideas y en qué modo acontecen en nuestro entendimiento. Resulta interesante el modo en que Kant plantea esta problemática, ya que vuelve a la lógica, la matemática y la física con el objeto de dar cuenta de aquello que ya no es posible explicar desde lo metafísico¹³. En esta vuelta sobre dicha concepción, plantea que el modo en que se establece una relación con la manera de conocer es llamado *transcendental*, conocimiento que se ocupa no de los objetos, sino del modo de conocerlos¹⁴; responde a la propiedad que permite vincular la manera de inteligir con los objetos inteligibles¹⁵. Así, Kant da cuenta de nuestra sensibilidad como medio

¹² R. Rorty, Op. Cit., p. 95.

¹³ Cfr. J. Ferrari, *Kant o la invención del hombre*, Madrid: EDAF, 1981, pp. 40-42.

¹⁴ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1997, B 25.

¹⁵ Cfr. M. García Morente, *La filosofía de Kant*, Madrid: Espasa-Calpe, 1982, p. 63.

desde el cual podemos conocer, mediante la constitución de un sistema lógico fundamentado en el desarrollo de juicios sintéticos, asumiendo que nuestro entendimiento conoce porque existen en él unas leyes que cumplen con dos condiciones para ser objetivas: son universales y necesarias.

Por supuesto, el pensamiento kantiano se alza sobre los hombros de otros filósofos, entre los que resuenan los nombres de Hume y de Descartes, de los que considera, en especial, para plantear su método, la noción de sensibilidad y de mente. En el caso de la concepción de la mente cartesiana, vale señalar especialmente la concepción de la delimitación planteada por el filósofo francés, donde se traza una línea entre el afuera y el adentro. El mundo es una *res extensa*, un conjunto de materias, mientras que la mente es una substancia¹⁶: “conocí por ello que yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material”¹⁷; es claro que la mente, incluso, está dissociada del cuerpo y que podemos atrevernos a pensar con Descartes que hay algo más allá de la sensibilidad física que nos permite someter a juicio aquello que interrogamos, esta posibilidad es el acto mismo de pensar, actitud y oficio propio de la mente, “(...) pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir”¹⁸. Este acto de pensar se distingue, pues, de la imaginación porque la imaginación hace existir las cosas tomándolas de la realidad, haciendo que las cosas sean por algo que toman directamente, mediante los sentidos, del mundo, cosa que no es posible y, por tanto, no puede saber lo que es desde la imaginación porque eso significaría volver sobre los sentidos, lo que ha negado como posibilidad metódica¹⁹. Lo imaginario es lo que nos permite pensar las cosas desde su condición física, en tanto que posibilidad material. En cierto sentido, pudiera definirse como un “pensar de los sentidos”, que podamos figurarnos mentalmente algo tras haberlo percibido²⁰.

Con respecto a algunas observaciones sobre la concepción de percepción que ofrece Hume, el autor apunta: “Io chiamo percezione tutto ciò che può essere presente al nostro spirito, sia che usiamo dei sensi, o che siamo animati da passioni o che esercitiamo il nostro pensiero e la riflessione”²¹, por tanto, percepción como aquello que está en

¹⁶ Cfr. R. Descartes, *Principios de la filosofía*, I, parágrafo 51.

¹⁷ R. Descartes, *Discurso del método*, p. 108.

¹⁸ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, I meditación, p. 25.

¹⁹ Cfr. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 26.

²⁰ Cfr. P. Pavesi, “Servidumbre de la imaginación en Descartes”, en C. Jáuregui (ed.), *Entre pensar y sentir*, Buenos Aires: Prometeo, 2011, pp. 51-74.

²¹ “Llamo percepción a todo aquello que puede estar presente en nuestro espíritu, ya sea que usemos los sentidos, o que seamos animados por pasiones o que ejercitemos nuestro pensamiento o la reflexión”. (Traducción propia) D. Hume,

nuestro espíritu, que responde a diversos tipos de actividades y que o bien nos puede ser transmitido a través de los sentidos, teniendo al objeto frente a nosotros o bien que no lo requiere, puesto que el objeto no está presente²². El primer caso es conocido como impresión, mientras que el segundo como idea²³. Todo lo que se concibe es producto de la percepción, por lo que es imposible saber de algo o que algo acontezca fuera de ella. Sin ahondar en demasía, para Hume la percepción se convierte en la fuente del conocimiento, puesto que en ella se justifica la relación con las cosas y la forma en que el hombre está en el mundo. Sin embargo, sigue habiendo la posibilidad de conocer un afuera.

2. Razón y sensibilidad puras

Kant asumirá ambos planteamientos desde la posibilidad de concebir, mediante el razonamiento lógico, la forma de comprender cómo es posible conocer, más allá de qué se conoce. Por supuesto que la noción de mente se convierte en el centro de la reflexión, por lo que el filósofo alemán señala que:

(...) la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas.²⁴

Es así como la razón²⁵ posee unos principios en sus juicios que hacen que la naturaleza sea adecuada por el entendimiento. Sin embargo, esos principios no están regidos por lo empírico, sino que lo que hace posible el conocer no viene dado necesariamente de la experiencia. Es así como la sensibilidad es presentada no sólo en el momento en que se da directamente la interacción con un objeto, sino que también está en el proceso que nos permite conocer sin la experiencia, es decir, contamos con la sensibilidad como una suerte de requisito para tener la capacidad de inteligir. En este último caso, Jean Ferrari explica que Kant apunta lo siguiente:

Estratto del Trattato, pp. 30-32 en M. Dal Pra, *David Hume: La natura umana. Antologia sistematica delle opere filosofiche*, Florencia: La Nuova Italia, 1969, p. 39.

²² *Ibid.*, p. 39.

²³ Cfr. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Libros en la red, 2001, p. 20.

²⁴ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XIII, p. 18.

²⁵ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B24: “razón es la facultad que proporciona los principios del conocimiento *a priori*. De ahí que razón pura sea aquella que contiene los principios mediante los cuales conocemos algo absolutamente *a priori*”.

Hay, pues, una *forma pura de la sensibilidad* donde la geometría traza las relaciones espaciales, y que nos da el sentimiento de la más indudable evidencia. Sensible no es aquí sinónimo de confusión, sino de claridad. Kant descubre una visión que no es ni la de los ojos, ni la del entendimiento, y que define un campo ignorado hasta aquí: el de las formas *a priori* de la sensibilidad²⁶.

En este sentido, la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, por lo que aquello que se manifiesta no es aquello que “aparece”, sino aquello que la razón, desde su modo de entender, comprende para sí en sus propias posibilidades. Además, la razón ofrece a sí misma sus propios juicios desde los cuales la imagen de mundo acontece, por ello, ofrece los principios de sus juicios que nos permiten conocer. Resulta fundamental aclarar qué desea señalar Kant al referirse a conocer y a conocimiento. Podría decirse respecto al primer término que es el acto desde el cual se elabora un saber; por otra parte, el conocimiento indica el resultado pleno y completo de la elaboración. El conocer es un acto subjetivo, mientras que el conocimiento es objetivo²⁷. Por supuesto, en la elaboración del saber intervienen los juicios y, específicamente, en el propio hecho de tener la capacidad de conocer, participan los conocidos como juicios puros.

Debe aclararse que el uso del término *puro* en el pensamiento kantiano alude a lo *a priori*, es decir, aquello que no necesita de la experiencia para conocerse, lo cual lleva a determinar un objeto y su concepto²⁸. Manuel García Morente enuncia que para Kant los juicios *a priori* tienen dos principios esenciales: la necesidad y la universalidad; “Universal, porque todos los hombres, siendo hombres, pensamos según idénticas leyes, como digerimos o respiramos según idénticas leyes; necesario, porque asimismo es forzoso que así pensemos, como es forzoso que así respiremos”.²⁹ Se trata, entonces, de la posibilidad de una experiencia que se encuentra sometida a unas leyes concretas³⁰ que nos permite representarnos lo *dado*, es decir, la manifestación de las cosas como fenómeno. En esta manifestación de los objetos en tanto que objetos de los sentidos y la razón que entiende, se da lo que dentro de su pensamiento se puede comprender como *experiencia*, tal como afirma Kitcher, pues en ella se expresa la relación dada por las leyes *a priori*³¹.

²⁶ J. Ferrari, Op. cit., p. 48. Las cursivas son mías.

²⁷ Cfr. M. García Morente, *La Filosofía de Kant*, Madrid: Espasa-Calpe, 1982, p. 34.

²⁸ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B X, p. 16.

²⁹ M. García Morente, Op. Cit., p. 33.

³⁰ Cfr. C. Parsons, “Infinity and Kant’s conception of the possibility of Experience”, en P. Kircher, *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*, Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998, p. 45

³¹ Cfr. P. Kitcher, “Kant’s A Priori Framework”, en P. Kitcher, Op. cit., p. 2.

Aun así, ¿cómo podemos plantearnos la existencia de juicios *a priori*? Kitcher enuncia que para Kant: “knowledge is independent of experience if any experience which would enable us to acquire the concepts involved would enable us to have the knowledge”³², es decir, que lo *a priori* se comprende en tanto que nos hace capaces de conocer, por cuanto que el conocimiento se posibilita a sí mismo la capacidad de conocer. Además de lo aseverado, el filósofo llega a la verdad de esto por medio del razonamiento de que, aunque suprimamos todo lo que la experiencia nos ha dado, no podremos deshacernos de la capacidad de pensar en la posibilidad misma de pensar. En la forma en que conocemos los objetos, la cual parece no poder ser vaciada, ya que no depende de la experiencia para ser comprendida, sino que parece responder a una capacidad *a priori* que está en nosotros³³. También hay que decir que esta capacidad se manifiesta en la razón como una posibilidad que, al encontrarse con algo, mediante la síntesis establece la posibilidad de aprehender³⁴.

Además, nos acercamos a las cosas gracias a la intuición, que no nos presenta conceptos en sí mismos, sino la capacidad que nos permite situarnos³⁵. En este sentido, podemos pensar la intuición como la posibilidad de percibir³⁶, que tiene un carácter singular e inmediato³⁷, por ello, en cuanto tal, no puede ser definida³⁸. Asimismo, ella no se rige por la naturaleza de los objetos, sino que, en cambio, el objeto es el regido por la naturaleza de nuestra facultad de intuición³⁹, esta es, pues, la que hace posible la síntesis. Debe aclararse, pues, que para que pueda haber intuición ha de haber un objeto, ya que no es posible que exista sin que haya un objeto⁴⁰.

Por supuesto, pudiera parecer extraño plantear un concepto relacionado con la percepción en tanto que un juicio puro; sin embargo, esto se comprende por medio del planteamiento de los juicios sintéticos *a priori*, cuya inteligibilidad nos es presentada a través del razonamiento lógico-matemático. De tal manera, para una mayor

³² P. Kitcher, Op. Cit., p. 2.

³³ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 6.

³⁴ Cfr. C. Parsons, Op. cit., p. 45.

³⁵ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XXV.

³⁶ Cfr. M. García Morente, Op. Cit., p. 49.

³⁷ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, “Aquella {la intuición} se refiere inmediatamente al objeto, y es singular” (A320/B377).

³⁸ Cfr. M. García Morente, Op. Cit., p. 51.

³⁹ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XVII.

⁴⁰ Cfr. I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid: Istmo, 1999, parágrafo 8.

comprensión, Kant afirma que la intuición es la que hace posible la relación entre dos elementos para constituir un juicio sintético *a priori*⁴¹; así, en la operación matemática de $7+5=12$. El 12 es el resultado de una síntesis del 7 y el 5⁴². Aquí la intuición consiste en el hecho de que para que esto sea posible, en el razonamiento se le añaden al 7 las propiedades del 5 para que dé como resultado el 12. Otro ejemplo que nos proporciona lo encontramos en la geometría:

(...) si el objeto (el triángulo) fuera algo en sí mismo, sin relación con nosotros como sujetos, ¿cómo podríamos decir que lo que se halla necesariamente en nosotros como condición subjetiva para formar un triángulo pertenece también, de modo necesario, al triángulo en sí mismo? Pues no podemos añadir a nuestros conceptos (de tres líneas) nada nuevo (la figura) que tenga que hallarse necesariamente en el objeto, ya que éste no viene dado a través de nuestro conocimiento, sino con anterioridad al mismo.⁴³

Si careciéramos de intuición, no seríamos capaces de concebir las formas en nuestro intelecto; no podemos afirmar que conocemos el triángulo, sino que la forma del triángulo como la unión de tres líneas se da gracias a nuestra intuición. Así pues, esta nos permite acercarnos a los objetos. El hecho de haberse dado este acto mediante la misma es una demostración de la posibilidad de una sensibilidad *a priori*, tal como refería Ferrari, que no es más que la capacidad de contener representaciones *a priori* que constituyan la condición bajo la que se nos dan los objetos⁴⁴. Evidentemente, tal como señala el autor, Kant no hace referencia, al plantear la intuición pura, a una sensibilidad relacionada con lo empírico, en la cual se da la relación con un objeto manifiesto en su representación, sino que esta sensibilidad es la que hace posible en el entendimiento que puedan tener lugar las formas y la percepción de la extensión. Así pues, no se plantea una experiencia física, sino la posibilidad de que pueda haber representación. En tal sentido, se da desde el sujeto una forma de comprender el afuera y establecer desde el plano de la geometría las relaciones espaciales. En esto consiste el campo de las formas *a priori* de la sensibilidad.

Decimos, pues, que la intuición es sensible, porque si podemos tenerla esto se debe a que hay una afección. Ahora bien, el cómo somos afectados por los objetos responde a lo que se conoce como las formas de la intuición, las cuales replican a nuestra propia capacidad de ser afectados por los mismos y que hace que el fenómeno pueda ser ordenado, así como también se corresponde con la extensión del objeto de los sentidos, es decir, el modo en que el objeto se ha de representar y la relación ante el mismo. Dichas formas o bien pueden ser internas o externas.

⁴¹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 33: “la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio”.

⁴² I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B15.

⁴³ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B66.

⁴⁴ Cfr. I. Kant *Crítica de la razón pura*, B 30.

Estas formas de la intuición pura son, por supuesto, sensibles, pues constituyen el modo inmediato desde el que el conocimiento puede acercarse a los objetos; asimismo, actúa de forma pasiva, ya que ella recibe, por decirlo de alguna manera, la señal de los objetos para que puedan ser percibidos; entendiendo, pues, los objetos, en tanto que lo dado⁴⁵. En sintonía con esto, Kant define: “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones gracias a la manera como somos afectados por objetos, se llama sensibilidad”⁴⁶.

Para comprender en qué sentido la sensibilidad puede ser concebida *a priori*, es necesario dirigir la atención hacia el razonamiento lógico y apuntando que la noción de sensibilidad sólo puede ser comprendida en tanto que *a priori* si se piensa desde esta perspectiva, la cual hace que sea trascendental. Así pues, para poder percibir, el intelecto conforma un juicio formado por dos elementos, lo cual le hace ser sintético y no analítico. En este sentido, una síntesis se caracteriza por ser una composición que se conforma como un acto de percepción sensible⁴⁷ y el razonamiento matemático depende de la experiencia sensorial para ser demostrado e, incluso, para ser inteligible. Así, para Kant la matemática es un conocimiento que no procede por conceptos, sino por construcción de conceptos, cuya conformación debemos a esta sensibilidad pura. Además, podría afirmarse que la sensibilidad en el pensamiento kantiano se convierte en una posibilidad de conocimiento. Es conocimiento porque se rige por unas intuiciones puras *a priori* sin las que ningún objeto puede ser dado. Tiempo y espacio, definidos como propiedades universales inherentes al sujeto que conoce.

3. Las formas de la intuición: la sensibilidad pura del tiempo y del espacio

En la introducción hecha por Kant a la *Crítica de la Razón pura* encontramos la afirmación de que, aunque prescindamos de todas las propiedades que hemos comprendido mediante la experiencia con el objeto, no pudiéramos quitarle aquella desde la que pensamos dicho objeto como sustancia o como inherente a una sustancia; siendo así que el concepto de sustancia se impone en la facultad de conocer *a priori*⁴⁸. En este punto, sustancia

⁴⁵ Cfr. D. Sanhueza Jerez. “La intuitividad de la intuición pura en la ‘Estética trascendental’.” *Ideas y Valores* 64, n.º 159 (2015): 155-168.

⁴⁶ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 33.

⁴⁷ I. Kant, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, Madrid: Instituto de Filosofía del CSIC, 1961, p. 2.

⁴⁸ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 6.

implica una forma⁴⁹ que nos permite concebir que existe algo que se está manifestando. Si algo se manifiesta, es porque en nuestro entendimiento tenemos la capacidad de ser afectados para notar que algo acontece y, como hemos señalado, esta capacidad es la que se conoce como intuición, la cual puede ser o bien independiente de la experiencia (pura) o bien dependiente de la misma (empírica). En el caso de la primera, que resulta el punto de interés de esta investigación, ha de decirse que es, respecto de la sustancia aquella que hace que la sustancia misma sea posible en nuestro intelecto. En tal sentido, la sensibilidad en la intuición *a priori* es la que permite su intelección, la que hace que los objetos de la percepción sean concebidos como lo *dado*. Plantear en la intuición pura la sensibilidad como un *a priori* implica su comprensión como aquella que contiene la posibilidad, en el juicio sintético, de la representación, constituyendo la condición en la que se nos dan los objetos.⁵⁰ De tal manera que (...) “para Kant lo empírico es siempre sensible, lo sensible no es siempre empírico”⁵¹.

En consonancia con lo precedente, se ha señalado que la intuición responde a lo inmediato y singular, distinguiéndose, pues, de la noción de concepto en el pensamiento kantiano, ya que en la intuición “muchas representaciones [se encuentran] contenidas en una {conciencia}”⁵², mientras que en lo que se refiere al concepto, “la misma conciencia [se encuentra] contenida en muchas representaciones”. Manuel García Morente expresa la distinción con mayor claridad:

Distínguese la intuición del concepto en que la intuición es intuición de un solo objeto, y en ella sólo un objeto singular es aprehendido, mientras que el concepto es la unión de un grupo de muchos y varios objetos singulares. Por eso el concepto exige definición, es decir, que se señale de alguna manera cuáles son los varios objetos comprendidos en él, mientras que la intuición o percepción no admite definición alguna por su carácter singular e inmediato.⁵³

⁴⁹ Se concibe como forma a la intuición pura: “Sólo de una única manera es posible, por tanto, que mi intuición preceda a la realidad del objeto y tenga lugar como conocimiento a priori-, a saber, si mi intuición no contiene nada más que la forma de la sensibilidad, que precede, en mi sujeto, a todas las impresiones reales mediante las cuales soy afectado por los objetos”. I. Kant, *Prolegómenos*, parágrafo 9.

⁵⁰ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 30.

⁵¹ J. Ferrari, *Op. cit.*, p. 56.

⁵² I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 136.

⁵³ M. García Morente, *Op. cit.*, p. 51.

Como señala García Morente, la intuición acontece ante un objeto y no es definible, ya que constituye el acto mismo de su percepción, mientras que el concepto⁵⁴ implica la unión de una multiplicidad de objetos singulares, aludiendo a que la misma conciencia está contenida en muchas representaciones y que por ello exige una definición. No podemos definir en el enlace intuitivo porque nos encontramos en una relación inmediata con el objeto; esto pudiera comprenderse, por ejemplo, si estuviéramos frente al color azul y tratáramos de definir qué es lo azul. Así pues, si la intuición alude a la singularidad con respecto a un objeto, esto nos lleva a considerar la sensibilidad de la intuición como la capacidad sintética ante una singularidad. Si pudiéramos precisar cómo se conforma la percepción de un objeto, habría que aludir a que existen unas condiciones que precisan la posibilidad de que dicho objeto se nos pueda hacer inteligible, pues “la forma del fenómeno debe estar completamente *a priori* dispuesta para el conjunto de las sensaciones en el psiquismo y debe, por ello mismo, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación”⁵⁵.

Se había aludido con anterioridad a que la intuición pura está compuesta por formas, las cuales son concebidas como la intuición pura del espacio y del tiempo. Las mismas corresponden a la forma y extensión de los objetos, la cual se puede percibir aunque no conozca la materia del mismo. Es así como el espacio se concibe como una forma exterior, mientras que el tiempo, por el contrario, como una interior.

3.1. El espacio

El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación *a priori* en la que se basan necesariamente los fenómenos externos. En consecuencia, tal representación no puede tomarse, mediante la experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esa misma experiencia externa es sólo posible gracias a dicha representación.⁵⁶

⁵⁴ “Los conceptos son, ciertamente, de tal naturaleza, que algunos de ellos, a saber, los que contienen solamente el pensamiento de un objeto en general, podemos forjárnoslos muy bien *a priori*, sin que nos encontremos en una relación inmediata con el objeto, p. ej., el concepto de cantidad, el de causa, etc.; pero aun éstos, para que se pueda darles significado y sentido, requieren cierto uso in concreto, esto es, aplicación a alguna intuición, mediante la cual nos es dado un objeto de ellos.” I. Kant, *Prolegómenos*, párrafo 8.

⁵⁵ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 34.

⁵⁶ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 39.

En este sentido, el espacio es una condición de exterioridad de los fenómenos, es decir, conforma la posibilidad de que los objetos puedan ser situados en un plano, así como la posibilidad de su figura, magnitud y relaciones mutuas⁵⁷. García Morente nos aclara que cuando Kant hace referencia al espacio, alude “al universal e infinito que contiene mundos y mundos sin que sea posible fijarle límites”⁵⁸. En tanto que intuición pura, el espacio no depende de los fenómenos, sino que, por el contrario, son los fenómenos los que dependen del espacio para ser situados y tener dimensiones; por esta razón se considera como *a priori*, ya que no pudiera prescindirse de este para concebir a los objetos, pues no sería posible que estos fuesen inteligibles como cuerpos. Es así como la figura de los objetos en tanto que fenómenos no depende del objeto mismo, ya que este último no lo podemos conocer, sino que depende de la adecuación y conformación del fenómeno en el plano espacial como intuición *a priori*. Resulta fundamental comprender que no es posible imaginarse un objeto sin espacio, pero sí, en cambio, es imaginable un espacio sin objeto. Además, no acude mediante la experiencia porque si no tuviéramos la intuición del espacio esa experiencia, ni ninguna, fuera posible.

Ahora bien, a pesar de que la intuición pura del espacio es una noción que obedece a un juicio sintético *a priori*, Kant en ningún momento nos dice que los objetos que vemos sean producto de nuestra ilusión; antes bien, lo que nos quiere decir es que no los podemos conocer realmente como son, sino que existen una leyes que nos permiten relacionarnos con ellos. El espacio ordena los objetos a través de leyes matemáticas que disponen de las formas de los mismos, es decir, mediante la geometría, la cual configura la estructura y disposición que los objetos de los sentidos tienen en el plano⁵⁹.

Al ser una intuición, el espacio es, a su vez, singular e inmediato, siendo en esencia uno. “Su multiplicidad y, por tanto, también el concepto universal de espacio, surge tan sólo al limitarlo. De ahí se sigue que todos los conceptos del espacio tienen como base una intuición *a priori*, no una empírica”⁶⁰. Es así como no podemos pensarlo en tanto que diverso, sino que ha de concebirse de forma pura como uno; estas partes, de todos modos, siguen respondiendo a la unidad que es una magnitud dada infinita. Señala Kant:

⁵⁷ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 37.

⁵⁸ M. García Morente, *Op. cit.*, p. 52.

⁵⁹ Cfr. C. Parsons, *Op. cit.*, p. 47.

⁶⁰ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 39.

El espacio es, pues, un principio formal del mundo sensible absolutamente primero no sólo porque, por su concepto, se nos pueden dar los objetos del universo como fenómenos, sino sobre todo por la razón de que, por esencia, no puede ser más que único, abarcando absolutamente todo lo que puede ser sensible exteriormente.⁶¹

Lo interesante es que define al espacio como una representación de una magnitud dada infinita en la que puede abarcarse todo lo que puede ser sensible exteriormente. Con respecto a la afirmación de una magnitud infinita dada pudieran puntualizarse aquí algunos aspectos. En principio, el espacio es una condición de la representación. Aunque aluda a un elemento exterior, su origen, si pudiéramos colocarlo en estos términos, se deriva de las leyes que rigen la intuición pura, es así como desde esta podemos considerar que se tiene intuición pura del espacio; por esa misma exterioridad se apela a la reflexión acerca de la magnitud. Por otro lado, al señalar que es *dada*, refiere a su propio carácter de representatividad, que, aun sin tener un concepto concreto, la conocemos en calidad de formar parte de un juicio sintético en tanto que toma algo exterior, el fenómeno, es decir, el objeto sostenido por nuestros sentidos en nuestra capacidad de hacerlo inteligible, y nos lo permite representar en una forma y extensión determinadas en el plano generado por el espacio. A su vez, y por último, se dice que la representación de la magnitud espacial es infinita, ya que no puede ser limitada y está contenida, como dice Kant “en una infinita cantidad de diferentes representaciones posibles (como su característica común) y que, consiguientemente, las subsume”⁶², hay una infinita posibilidad en la representación.

3.2. El tiempo

Contrario al espacio, el tiempo se concibe como una forma interior de la intuición pura, siendo este el que nos da la sensación de sucesión y coexistencia respecto a los fenómenos. Al igual que lo que se ha expresado con respecto al espacio, no puede quitársele a la percepción de los fenómenos el tiempo pero sí, en cambio, se le puede quitar al tiempo la percepción de los fenómenos⁶³. Incluso la intuición pura del espacio, como forma exterior, depende inevitablemente del tiempo, pues “la proposición es sintética y no puede derivar de simples conceptos. Se halla, pues, contenida inmediatamente en la intuición y en la representación del tiempo”⁶⁴. Al decir que la proposición es sintética, alude a que, necesariamente, para poder formar la “imagen” de algo, debe haber intuición pura del tiempo,

⁶¹ I. Kant, *Disertación de 1770*, pp. 57-58.

⁶² I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 40.

⁶³ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 46.

⁶⁴ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 47.

acompañada, a su vez, de la del espacio; es esta la razón por la que afirma que no puede derivar de un concepto, puesto que, como se ha dicho previamente, un concepto refiere a varios objetos, a una multitud de representaciones, mientras que la intuición refiere a un objeto, a lo inmediato y simple.

Es interior, al mismo tiempo, porque permite que el sujeto se sitúe, así como también el plano de la representación, presentándose, a su vez, las nociones de quietud y movimiento. El movimiento es posible si tenemos dos percepciones de un mismo objeto y dos espacios. Así, si vemos una caja en un espacio y en una segunda percepción la vemos en otro espacio, se determina que la razón del cambio se debe a que ha ocurrido un movimiento⁶⁵. Por otro lado, cuando tenemos dos percepciones de un mismo objeto y un solo espacio en ambas, resulta que estamos ante la noción de quietud, pues el objeto no ha cambiado de ubicación⁶⁶. A su vez, y como el espacio, es también infinito y si se concibe una multiplicidad temporal se estará ante su posibilidad de ser limitado en una ilimitada unidad⁶⁷.

Así pues, el tiempo es la intuición que contiene al resto y que constituye el sentido interno del sujeto, manifestándose como aritmética, es decir, una sucesión que da sentido al establecimiento de las figuras y relaciones en el espacio. Están, en este sentido, todas las cosas contenidas en él:

(...) la forma de ser intuitas es precisamente la condición bajo la cual entra el tiempo en la representación de los objetos. Si se incluye en el concepto tal condición y se afirma que todas las cosas, en cuanto fenómenos (en cuanto objetos de la intuición sensible) están en el tiempo, el principio es, *a priori*, objetivamente correcto y universal.⁶⁸

4. Conclusiones

⁶⁵ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 48-49.

⁶⁶ Cfr. M. García Morente, *Op. cit.*, p. 57.

⁶⁷ Cfr. D. Sanhueza Jerez, *Op. cit.*, p. 165.

⁶⁸ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 50.

Habiendo considerado las formas de la intuición pura, es decir, el tiempo y el espacio, no queda más que volver sobre la condición de la sensibilidad *a priori* o pura a la luz de dichas formas. Queda claro que si no se dan ni el espacio ni el tiempo, no puede haber lugar para la representación, puesto que el espacio es el que permite a los objetos ser inteligibles en tanto forma, magnitud y relaciones, mientras que el tiempo, como sentido interior y aritmético, a su vez es condición para que pueda también darse el espacio. Kant argumenta lo siguiente:

Tomados juntamente, espacio y tiempo son formas puras de toda intuición sensible, gracias a lo cual hacen posibles las proposiciones sintéticas *a priori*. Al ser simples condiciones de la sensibilidad, estas fuentes de conocimiento *a priori* se fijan sus propios límites refiriéndose a objetos considerados tan sólo en cuanto fenómenos, pero no representan cosas en sí mismas.⁶⁹

El tiempo y el espacio son condiciones puras de la sensibilidad, es decir, que para que la sensibilidad pueda ser dada y se presente la representación, son necesarios ambos, tanto en un sentido interno como en el externo, para percibir los objetos (fenómenos) y para percibir en la percepción misma en la condición de lo temporal. Hay que insistir nuevamente en que la sensibilidad que se plantea con respecto a la intuición pura del espacio y del tiempo nada tiene que ver con una conexión empírica, sino que, como hemos venido afirmando, es aquella que justamente hace posible la experiencia. Espacio y tiempo son sensibles en tanto que juicios sintéticos, puesto que para funcionar necesitan de la percepción de un fenómeno con el propósito de hacer que este se adecue a los principios *a priori* de la percepción humana. Ellas mismas son, a su vez, sensibilidad, porque se presentan en tanto que condiciones de la misma sensibilidad. Son necesarias para dar forma e introducir en un esquema temporal a las formas que adquieren la materialidad en lo empírico como objetos de los sentidos.

En lo que respecta a la sensibilidad de la intuición pura, hemos de concluir que se refiere a la universalidad, así como también a la infinitud y al estado ilimitado que presentan tanto la intuición pura del tiempo como la del espacio, pero que, a su vez, se particulariza, puesto que se da en el intelecto del sujeto. Con respecto a esto último, Kant la denomina no originaria:

Esta forma de intuir se llama sensible por no ser originaria, es decir, por no ser de tal naturaleza, que se nos dé a través de ella la misma existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros

⁶⁹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 55.

conocemos, esta clase de intuición), sino que depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto.⁷⁰

Así pues, la estética trascendental se erige desde esta noción de la sensibilidad, dependiendo del objeto, así como también del juicio *a priori*, los cuales conciertan en una relación sintética. No es posible pensar ni en el tiempo ni en el espacio si no se establece, pues, una relación con respecto a un objeto fenomenizado.

⁷⁰ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 72.