

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**



**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**



**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**"LA DIFERENCIA COMO PRINCIPIO ONTOLÓGICO"**

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**ERNESTO CASTILLO GUERRERO**

**DIRECTORA: DRA. MERCEDES GARZÓN BATES**

**MÉXICO, D.F., junio de 2009**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Los resultados positivos de esta investigación rebasan por mucho lo aquí expuesto. Es por ello que estoy muy agradecido con las instituciones y con las personas que coadyuvaron a que pudiera realizar este trabajo. Quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por proporcionarme el apoyo económico para dedicarme de tiempo completo a investigar lo aquí desarrollado. De la misma manera, quiero agradecer a las siguientes personas: a la doctora Mercedes Garzón Bates por apoyarme, bajo el título de directora de tesis, a la elaboración de esta investigación; al profesor Carlos Pereda por sus excelentes clases sobre la relación entre razón e identidad; al doctor Jorge Reyes tanto por haber sido el revisor de mi tesis, como por haber contribuido a mi formación desde la licenciatura; a la doctora Leticia Flores, al doctor Gerardo De La Fuente y al doctor Pedro Enrique García, por haber fungido como sinodales de esta tesis; asimismo, quiero agradecer a todas las personas que laboran en la coordinación del Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía por la atención y responsabilidad hacia mí.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>3</b>
<b>I. UNA CRÍTICA AL COGITO CARTESIANO A TRAVÉS DEL TIEMPO.....</b>	<b>17</b>
<b>1. Objetivo de la crítica kantiana.....</b>	<b>17</b>
<b>2. El proyecto de la <i>Crítica de la razón pura</i>.....</b>	<b>19</b>
<b>3. La actividad del entendimiento.....</b>	<b>21</b>
<b>4. La receptividad de la sensibilidad.....</b>	<b>23</b>
<b>5. Las condiciones para legislar objetos.....</b>	<b>27</b>
a) la síntesis de aprehensión.....	27
b) la síntesis reproductiva de la imaginación.....	29
c) la síntesis del reconocimiento en el concepto.....	31
<b>6. Unidad de las tres síntesis bajo las tres facultades del conocimiento         teórico.....</b>	<b>32</b>
<b>7. Crítica al cogito cartesiano.....</b>	<b>38</b>
<b>II. EL TIEMPO COMO DURACIÓN.....</b>	<b>44</b>
<b>1. El dominio de la limitación.....</b>	<b>44</b>
<b>2. Una ontología de la cotidianidad.....</b>	<b>48</b>
<b>3. Tiempo y materia.....</b>	<b>52</b>
a) la importancia del cuerpo.....	53
α) primer tipo de memoria.....	54
b) representación, espacio y el primer tipo de memoria.....	56
c) el recuerdo-imagen.....	57

4. Memoria y duración.....	60
5. El ser y la duración.....	66
6. La crítica de Bergson a la concepción kantiana del tiempo.....	69
<b>III. LA LIBRE ACTIVIDAD DEL PENSAMIENTO.....</b>	<b>76</b>
1. La unidad de las facultades bajo la identidad.....	76
2. El tiempo puro.....	78
a) primera síntesis del tiempo: hábito.....	78
b) segunda síntesis del tiempo: la memoria.....	82
c) tercera síntesis del tiempo: el tiempo puro.....	86
3. El acuerdo discordante del pensamiento: la idea.....	92
4. Tiempo puro, intensidad e idea.....	99
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>104</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>115</b>

## INTRODUCCIÓN

La ontología tiene la tarea de preguntar por las condiciones del ser y con ello por el ser mismo. El ser puede referir a lo más vacío y abstracto o bien puede designar el hilo conductor de la configuración del pensamiento, de nuestro propio pensamiento. Quizá no tengamos inmediatamente claro lo que es el pensamiento, pues es tarea de la filosofía el tratar de dilucidarlo, pero de cierta manera ya estamos insertos en él, pues lo buscamos, lo apelamos. De manera tal que la pregunta por el ser conlleva la pregunta por nuestro pensar, por algo que en mayor o menor medida, según nos percatemos de nosotros mismos, apela a nuestra inmediatez. Preguntar por el pensar es trascendernos, salir de nosotros mismos. Pero, ¿qué quiere decir “salir de nosotros mismos”? ¿no será, más bien, que es cuando más inspeccionamos en nosotros mismos? En efecto, salir de nosotros mismos no es explicar aquello de que tenemos conciencia desde nuestra inmediatez misma, con lo cual no hay verdadera trascendencia, sino que es encontrar las condiciones de nuestro ser; las condiciones, aquello por lo cual algo es, en lugar de encontrarlas en nosotros por un acto de ensimismamiento, están en lo otro, es decir, en aquello que rebasa nuestra inmediatez y, no obstante, la configura. Al saber esto, ¿no es cuando más nos conocemos a nosotros mismos?, ¿no es cuando atendemos al imperativo griego “conócete a ti mismo” que tanto a animado al pensamiento? En este contexto, la ontología es filosofía primera. La ontología pregunta por las condiciones en que el ente nos es. Desde Kant sabemos, en el dominio del pensamiento, que la filosofía no es una preocupación meramente intelectual que surge una vez que hemos cubierto todas nuestras necesidades, sino que se nos presenta como una necesidad vital, necesidad vital con arreglo a fines, que es trascender de uno mismo hacia lo otro. De aquí que la razón tenga la necesidad de plantearse problemas que ella misma, por lo menos de manera acabada, no puede resolver.

Hacer ontología nos remite al pensamiento. Cómo es que se manifiesta el ser, es algo que está en función de cómo concebimos al pensamiento. Pensar es encontrar las condiciones por lo cual algo es. Toda condición conlleva a un plexo de relaciones; por lo menos entre la condición y lo condicionado.

Relación que no necesariamente echa mano de la figura de un sustrato ajeno a aquello que condiciona, por lo cual aquél sería la condición. Quizá esta concepción de fundamento, en la cual hay una condición de todo que es ajena a aquello que funda por lo cual aquella es tal, es la primera que se nos presenta cuando decimos que hay algo que posibilita: “Dios todopoderoso y perfecto, creador de todo ser, no se confunde con sus criaturas”. Y es que, en algunos momentos de su historia, el pensamiento ha asumido que debe haber un fundamento siempre idéntico a sí mismo como condición de todo ser, especialmente como condición de aquello que nuestra sensibilidad nos muestra, ya que si la condición fuera igual de cambiante como lo fundado, entonces no sería verdadera condición, ya que sería igual de contingente y ningún aseguramiento de explicación de aquello que deviene podría haber. De aquí que el fundamento tenga que ser en sí y por sí.

Con Aristóteles se da un establecimiento de la esencia idéntica a sí misma como condición del pensar, a la cual se le suman las categorías teniendo como condición a aquella. Aristóteles es uno de los pensadores que introduce al pensamiento una distinción entre la esencia, entendida como la condición de inteligibilidad de todo ser, y sus ulteriores predicaciones<sup>1</sup>. La esencia es aquello por lo cual algo es; la esencia es la definición de aquello que es, no de manera accidental (como las categorías), y que no se predica de otra cosa: esencia como condición de la predicación y, por ende, de conocimiento. De aquí que Aristóteles afirme: “[...] si el conjunto de las cosas es como un todo, la entidad será la parte primera: y si se toma como una serie, también en tal caso lo primero sería la entidad, después la cualidad, después cantidad”<sup>2</sup>. En este sentido no es que la esencia posibilite, en el sentido que dé ser, a los accidentes, sino que estos no pueden darse en sí mismos, sino en un soporte que necesariamente tiene que ser. A la esencia le corresponde ser necesariamente, no comienza a ser, con lo cual podría ser o no ser, sino que en tanto necesaria es eterna, ya que el reconocimiento de algo no sería siquiera

---

<sup>1</sup> Cf. Aristóteles. “Categorías” en *Tratados de lógica*, vol. 1. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 2000, 2a 10: “Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto [...] Se llaman *entidades secundarias* las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros [...]”.

<sup>2</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo. Madrid, Gredos, 2000, 1069a 10 y ss. Aquí entiendo a la esencia y a la entidad como idénticas.

pensable si no estuviera por lo menos potencialmente en el pensamiento el ser, con lo cual resulta que la esencia no es creada, ella ya debe ser acto para que sea posible todo lo demás<sup>3</sup>. La esencia es la condición de inteligibilidad de lo que es, con lo cual ésta no se predica de otra cosa, como sucede con las categorías que sí se predicán de la esencia: “[...] la esencia de cada cosa es lo que cada cosa se dice <que es> por sí misma”<sup>4</sup>. Aristóteles asume la identidad de la esencia, su imperecederabilidad y por ende su eterna identidad (su ser siempre igual a sí mismo, en contraste con las categorías), el ser actualizado para pensar todo ser. Con ello él introduce en el pensamiento una diferencia ontológica entre la esencia y sus predicaciones. El ser se divide en categorías. Pero no por el hecho de asumir la identidad como principio se sigue que Aristóteles niegue la diferencia empírica, sino que le da a ésta como condición de ser a la esencia; la diferencia es unificada por la esencia, por la cual aquella es posible: “[...] lo diferente es diferente *de* algo *en* algo en particular y, por tanto, es necesario que haya algo, lo mismo, *en* lo cual difieren”<sup>5</sup>.

Aristóteles asume la identidad de la esencia, principio de todo ser, ya que ésta es aquello que no se predica de otra cosa pero es aquello por lo cual es posible toda ulterior predicación. Si bien es cierto que la esencia no tiene la función de fundar y ser ajeno a aquello que funda, sí es condición para dar cuenta del ser y más aún de las manifestaciones empíricas, pues la esencia es condición de predicación, es el sujeto que no se predica de otra cosa. La esencia tiene la propiedad de operar como la eterna identidad *a partir de lo cual* es posible toda predicación. La filosofía de Aristóteles sí le dio cabida al pensamiento, entre otros pensadores, para pensar por la condición posibilitadora del ser bajo la cual es posible pensar toda diferencia de acuerdo a una lógica de asumir aquello que no es predicado de otra cosa y en cuanto tal posibilita toda ulterior predicación.

---

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, 1034b 5 y ss.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1029b 10.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1054b 25. Los subrayados son míos. Confrontar también *Categorías* 3b: “[...] las diferencias se predicán de las especies y de los individuos [...]”.



Entre los pensadores que no asumieron al pie de la letra la preexistencia de un ser atemporal bajo el cual es posible toda predicación de lo que es, como la esencia aristotélica, se encuentran los estoicos. Para el pensar estoico cada ente individual era lo único de lo que se podía formular todo juicio, sin suponer la preexistencia de una esencia por la cual algo fuera. En la filosofía estoica cada ente individual es un microcosmos que ocupa un lugar en el macrocosmos y en cuanto tal su ser es único; un concepto usado con pretensiones de subsumir a una multiplicidad de seres como los mismos no era sino una vacía generalización. Como bien afirma Brun: “[...] la lógica estoica implica al mismo tiempo una visión del mundo que le sirve de fundamento: implica un nominalismo según el cual sólo posee realidad el individuo, mientras los conceptos no son más que palabras; una teoría de la simpatía universal según la cual todos los individuos se hallan en una mutua interacción [...]”<sup>6</sup>. Los estoicos asumen la identidad de cada ser en cuanto cada uno juega un papel en la totalidad de lo que es, y no subsumen a varios seres bajo una esencia que deba ser eterna. Con ello la filosofía estoica sí asume la identidad del ser, pero es una identidad irremplazable, con lo que se aleja de la generalidad aristotélica que se apoya en la esencia atemporal como guía del pensamiento.

Asimismo, Abelardo es uno de los pensadores que pone en entre dicho la unidad entre los universales, las esencias aristotélicas, y los particulares, el ser empírico que no se muestra sino con accidentes, pues todo ser se muestra diferenciado (o accidentado). Abelardo afirma la diferencia empírica como aquello en lo cual siempre se nos muestra lo que es, aunque para al final del día recuperar los universales mediante una imagen que refiere a los seres sensibles en cuanto son éstos la actualización de lo que es<sup>7</sup>. Sin embargo, la imagen es un aproximado del ser particular y por ende no corresponde al ser verdadero del objeto, sino que en cuanto concepto universal, no dice mucho del

---

<sup>6</sup> Brun, Jean. *El estoicismo*. Trad. Thomas Moro Simpson. Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1962, pág. 26.

<sup>7</sup> Cf. Abelardo. “Lógica” en *Los filósofos medievales*, vol. 2. Trad. Clemente Fernandez. Madrid, B. A. C., 1979, pág. 131-2: “Pero nosotros llamamos imagen a la semejanza de la cosa. [...] Y de ésta decimos que es algo diverso del intelecto. En efecto, pregunto si esa cuadratura y esa altura es una verdadera forma del intelecto, que se haga semejante a la torre y a su estructura; no hay duda alguna de que la auténtica cuadratura y la auténtica altura no concierne sino a los cuerpos y que con una cualidad imaginada ni el entendimiento ni ninguna verdadera esencia se puede conformar. No queda, pues, sino que, así como la cualidad es imaginada, imaginada sea también la sustancia en que se la finge”.

objeto porque designa a muchos<sup>8</sup>. Con ello comienza el problema de la unidad entre lo universal y lo particular, con el cual ya se había encontrado Platón<sup>9</sup>.

¿A qué solución tenía que apelar el pensamiento?, ¿no tenía que apelar a una unidad entre el ser y el ente, para no tener así que relegar lo *a priori*, lo que es en sentido estricto, a una mera metáfora bajo las palabras?, ¿no habría que apelar a una conciencia que se sabe como fundamento de todo ser, es decir, a la identidad entre pensar y ser, para así evitar el problema de unir lo universal, lo fundante, con lo particular, lo fundado? Si esto es así, habría que encontrar un principio bajo el cual se le otorgara necesidad y universalidad a todo ser y que, al mismo tiempo, poseyera conciencia inmediata de esa universalidad y necesidad para evitar el problema de conectar lo universal y lo particular. Y haría falta algo, lo otro, ante lo mismo, es decir, ante aquello idéntico que redime todo problema entre la unidad de lo universal y lo particular redimiendo con ello toda diferencia bajo la soberanía de un sujeto idéntico, algo que rompa esa inmediata cotidianidad, para pensar: ¿no será que existe un genio maligno que se empeña en engañar hasta en las verdades más irreprochables como son las de la matemática? Descartes asume la existencia de lo otro para encontrar un concepto de lo mismo que soporte y dé cuenta de esa hipótesis que representa el genio maligno. Esta figura llevará a Descartes a dudar de todo aquello que podría ser bajo la asunción de que todo lo que se representa puede ser un engaño. Pero, ¿cómo habría engaño sin alguien que es engañado?, ¿cómo podría haber algo diferente, algo que deviene, algo que ora es y más tarde ya no es, que no se someta a lo mismo en cuanto es representado por alguien? Es así como Descartes encuentra su punto arquimideo: “yo soy algo por mucho que sea engañado”. Por más que haya engaño no puede ser falso que él, o sea Descartes, sea algo, puesto que él es el engañado. Por tanto, encuentra Descartes, yo soy en cuanto pienso, puesto que “para pensar es

---

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 132: “Considerada ya, en general, la naturaleza de los conceptos, distingamos ahora los conceptos de los universales y los de los singulares. La diferencia que hay entre ellos es que el concepto que corresponde al nombre universal, concibe una imagen común y confusa de muchos, mientras que el que es originado del vocablo singular contiene la forma propia y como singular de uno solo, esto es, limitado a una sola persona”.

<sup>9</sup> Platón. “Parménides” en *Diálogos*, tomo V. Trad. Ma. I. Santa Cruz. Madrid, Gredos, 2000, 132d-133c.

preciso ser”<sup>10</sup>. Descartes encuentra el principio del ser en el pensamiento en cuanto es la piedra de toque de todo conocimiento; se puede dudar de todo, como lo sugiere la asunción del genio maligno, pero no de que en un soporte, como lo es el cogito, se da la duda. De aquí que Descartes infiera *directamente* el ser del pensar, puesto que si piensa *necesariamente* es. Pero, ¿qué es una cosa pensante? Y, ¿qué atributo encuentra en esa cosa pensante por lo cual es una cosa pensante?, ¿qué garantía hay en esa cosa pensante como tal? Para responder a estas preguntas Descartes analiza un pedazo de cera, pues con ello busca encontrar los límites y alcances del pensamiento, ¿hasta dónde es válida esa cosa pensante en la cual se ha manifestado de manera clarividente su ser? Hasta donde sea posible comprender el pedazo de cera, en tanto objeto de inspección, se manifestará la potencialidad de esa cosa pensante. Una vez que Descartes ha encontrado que hay algo que permanece a través del devenir de las características sensibles de la cera podrá conocerse más a sí mismo. Por ello afirma: “Yo que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera, ¿no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certeza, sino con mayor distinción y claridad? Pues si juzgo que la cera es o existe, porque la veo, es cierto que con mucha más evidencia se sigue que yo soy o que yo mismo existo”<sup>11</sup>. A Descartes no le importa encontrar qué es lo que subyace a la cera, sino qué es lo que subyace en su ser *mientras* inspecciona la cera. Con el examen de la cera intenta encontrar qué es lo que permanece *inalterable* para poder dar cuenta de los cambios, que por su naturaleza son empíricos. De aquí que, si hay algo inmutable, deba ser necesario asumir la identidad de un fundamento que unifique a aquello que cambia y por el cual es posible pensar el devenir. El análisis en torno a la cera lo hace para poner a prueba al cogito que ha encontrado mediante la asunción del genio maligno. Por ello la segunda meditación, que es donde hace el examen de la cera, reza: “De la naturaleza del espíritu humano, que es más fácil de conocer que el cuerpo”. Es de esta manera como Descartes encuentra la identidad no sólo *mediante* el pensamiento, sino *de* su pensamiento: “El sujeto del *Cogito* sólo es en

---

<sup>10</sup> Descartes, R. *Discurso del método*. Trad. García Morente. Madrid, Tecnos, 2002. Pág. 96

<sup>11</sup> Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. Trad. Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2002, pág. 163.

tanto que tiene certeza de sí mismo; y sólo tiene certeza de sí en la medida en que desliga el contenido representativo de sus ideas –su realidad objetiva– de la realidad formal de las cosas por ellas representadas, con lo cual su subjetividad se reduce a la pura autocerteza, al margen de toda relación efectiva con el mundo exterior y con otros sujetos”<sup>12</sup>.

Bajo la duda extrema que representa la asunción del genio maligno Descartes encuentra como fundamento al pensamiento idéntico sí mismo por el cual es posible dar cuenta de todo ser ulterior a la apercepción de la conciencia. El pensar idéntico a sí mismo es la ley bajo la cual se ha de representar todo ser. Por ello Descartes afirma: “Así, apreciando que quien desea dudar de todo, no puede llegar a dudar de que él sea, mientras que está dudando, y que lo que razona de esta forma, no pudiendo dudar de sí mismo y dudando, sin embargo, de todo lo demás, no es lo que llamamos nuestro cuerpo, sino lo que llamamos nuestra alma o nuestro pensamiento, he tomado como primer principio el ser o la existencia de este pensamiento *a partir* del cual he deducido muy claramente todos los otros [...]”<sup>13</sup>. El método cartesiano lleva a establecer un centro idéntico desde el cual es posible todo pensar. Dicho centro tiene la propiedad de ser principio desde el cual no se predica nada más y posibilita, al mismo tiempo, la unificación del ser que esté lejos de la plétora de representaciones bajo el poder de un genio maligno o durante el sueño. Es así como el cogito cobra una enorme importancia. En lugar de la esencia aristotélica que es condición de toda predicación, hay una sustancia siempre idéntica a sí misma que funge como principio de todo ser. Es este el ser de la sustancia: no tener necesidad de *otra* cosa para ser, ya sea en cuanto sustancia creada o increada: “Cuando concebimos la sustancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir [...] *Pero puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin*

---

<sup>12</sup> Marrales, J. “Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel” en Vidarte, V., (comp.). *Las identidades del sujeto*. Valencia, Pre-Textos, 1997, Pág. 103.

<sup>13</sup> Descartes, R. “Carta del autor al traductor” en *Los principios de la filosofía*. Trad. Guillermo Quintás. Madrid, Alianza, 1995. Las cursivas son mías.

*algunas otras, las distinguimos de aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios, llamando a éstas sustancia y a aquellas cualidades o atributos de estas sustancias*<sup>14</sup>.

Esta relación entre el pensar y el ser ha seducido al pensamiento a partir de Descartes. A partir de él, se hace problema la relación entre la actividad del pensamiento y el ser que se manifiesta mediante dicha actividad. Descartes explica esta relación infiriendo de manera directa el ser del pensar, puesto que para pensar es necesario ser. De aquí que establezca esta relación, el cogito, como principio supremo del saber. Pero hubo filósofos para quienes la relación no era tan evidente: ¿no hace falta una condición para pensarse como siendo? Como lo mostraré en el primer capítulo de esta investigación, por ser un hito para el pensar, Kant introduce la condición para pensar: el tiempo. De aquí la filosofía deba, más aún, pensar en torno a la relación, ya que ésta no es tan evidente, en el sentido que se colija el ser del pensar de manera tan directa, como Descartes lo llegó a pensar. Si leemos a los filósofos que sucedieron a Kant como atendiendo a esta relación, vamos a entender por qué se establece como principio de todo pensar a una intuición intelectual o a un espíritu absoluto.

El primer filósofo que intenta responder a esta relación es Fichte bajo el concepto de intuición intelectual, desde el cual la filosofía pasaría de crítica a doctrina, ello a partir de una proposición fundamental que dé cuenta del saber. En efecto, en cuanto la filosofía de Kant es crítica de nuestra razón, se ocupa únicamente de establecer las condiciones del pensar. Las condiciones deben prescindir de aquello que es determinado para encontrar las leyes bajo las cuales ocurre la determinación, es decir, lo determinante; esto es la revolución copernicana: investigar las condiciones bajo las cuales legisla nuestra razón en cuanto es ella la que dicta las leyes bajo las cuales ha de ser posible pensar al objeto. De aquí que Kant denomine a su filosofía como crítica frente a la doctrina; esta última consiste en asumir las condiciones de determinación para establecer el saber mismo<sup>15</sup>. Con ello Kant establece una

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, § 52.

<sup>15</sup> Cf. Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 2000, B XXII: “Esa tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado por la metafísica, efectuando en ella una completa revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos, constituye la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma”.

distinción, como lo explicaré más a detalle en el primer apartado, entre la forma, que corresponde a las condiciones del pensar, y el contenido, es decir, aquello que es determinado bajo tales condiciones. Kant estableció como principio del pensar a la forma, una filosofía que intentara ser ciencia debía partir de la unidad entre la forma y el contenido como principio de todo pensar, pues sólo de esta manera podría ser posible borrar la idea de que hay algo que escapa a la determinación de la forma en el uso teórico de la razón, ya que el hecho de pensar es ya poseer en sí mismo todo ser. Por ello Fichte exige a toda proposición que quiera instaurarse como principio de todo saber: “Ninguna proposición es posible sin contenido o sin forma. Tiene que haber algo, de lo cual se sabe, y algo, que se sabe de ello”<sup>16</sup>. El dar cuenta de toda forma remite necesariamente a un contenido por el cual es forma de algo, y, a su vez, todo contenido se muestra como siendo bajo cierta forma y no de manera indeterminada. Esta distinción entre forma y contenido, entre lo determinante y lo determinado, entre nuestra razón teórica pura y el fenómeno, entre el pensar, que corresponde a las formas puras del entendimiento, y el ser, aquello que se piensa si y sólo si interviene el sentido interno bajo la forma del tiempo, lleva a Kant a introducir al tiempo como condición de unidad entre el pensar y el ser. La unidad de la proposición fundamental entre la forma y el contenido que exige Fichte como condición de todo principio supremo deja a un lado la condición del tiempo para establecer una identidad entre el pensar y lo pensado. El argumento principal de la intuición intelectual de Fichte radica en establecer la validez de la forma desde la identidad entre el ser y el pensar, forma y contenido, antes de pedir la intervención del tiempo para pensar, pues, según Fichte, si la forma es realmente forma de todo pensar debe estar en relación a priori con el contenido, por lo cual es forma<sup>17</sup>. Pero, ¿quién piensa? El yo, el yo que es forma y contenido de todo saber, es el principio de la filosofía. Por ello afirma Fichte: “Así pues –la inteligencia se intuye a sí misma, simplemente como inteligencia o como inteligencia pura, y en esta autointuición

---

<sup>16</sup> Fichte, G. “Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia” en *Tres escritos breves sobre la doctrina de la ciencia y sobre la filosofía trascendental*. Trad. Bernabé Navarro. México, UNAM, 1963. Pág. 22.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 22: “La forma del principio fundamental absolutamente primero de la doctrina de la ciencia, por tanto, no sólo es dada por él mismo, sino además establecida absolutamente válida para el contenido del mismo”. También confróntese *Ibid.*, pág. 24: “Admitase que *saber ciertamente* no quiere decir otra cosa que tener inteligencia de la inseparabilidad de un determinado contenido respecto de una determinada forma [...]”.

justamente consiste su esencia. Esta intuición, según ello, es llamada con derecho, por si es que debiera darse otra clase de intuición, para diferenciarla de esta última, intuición *intelectual*<sup>18</sup>.

Con la introducción del tiempo Kant remitió a priori al pensamiento a aquello que no es él, lo otro, es decir, el tiempo. El yo, entendido como la aperccepción trascendental, en el uso teórico de la razón, no puede autodeterminarse, sino que necesita ser afectado por algo ajeno por lo cual es conciente que es él quien determina y permanece ante la heterogeneidad de aquello que lo afecta. El yo es ontológicamente abierto, aunque esa apertura esté supeditada a la última palabra de la aperccepción trascendental. Bajo este sentido es que responden, al igual que Fichte, Schelling y Hegel para dar tratamiento a la unidad entre el pensar y el ser. En efecto, el joven Schelling afirma que todo saber, si es tal, tiene que ser saber sobre algo, ya de antemano debe estar remitido a algo. Pensar en la forma vacía que posibilita al saber no es saber porque no es saber sobre algo. Pero todo saber debe ser mediante un principio por el cual algo es saber; es decir, es necesario alguien que sepa y algo que sea sabido. Este algo, que es condición para el saber, es necesario en cuanto es posible todo ulterior saber, ya que sin esta condición no es posible ningún tipo de saber. En cuanto condición de todo ulterior saber, esta condición debe ser incondicionada, sienta todo ulterior saber algo condicionado que presupone el aseguramiento mediante la unidad entre el que sabe y lo que sabe. La condición de todo saber es aquello que debe buscar la filosofía en cuanto se ocupa de los primeros principios de todo lo que es. A

---

<sup>18</sup> Fichte, G. “Nueva exposición de la doctrina de la ciencia” en *Tres escritos breves sobre la doctrina de la ciencia y sobre la filosofía trascendental*, pág. 65. Con el concepto de intuición intelectual se ve que Fichte responde al tratamiento de la unidad entre el pensar y el ser que da Kant bajo la introducción del tiempo. De acuerdo con Kant, el “yo pienso” se percibe si y sólo si interviene el sentido interno bajo la forma del tiempo; el “yo pienso” necesita de la intuición del tiempo para tener conciencia de su ser, algo que se encargará de mostrar el primer capítulo de la presente investigación. Una intuición por la cual *directamente* el “yo pienso” se percibiera sería una intuición intelectual, pero en el uso teórico de la razón es necesario ser afectado por el sentido interno para que nuestro pensamiento, la facultad del entendimiento, pueda determinar. De aquí que afirme en *Crítica de la razón pura*, B XL: “Si en la representación “*Yo soy*”, que acompaña todos mis juicios y actos de entendimiento, pudiera ligar a la conciencia intelectual de mi existencia una simultánea determinación de mi existencia mediante una *intuición intelectual*, no se requeriría necesariamente que ésta tuviera conciencia de una relación con algo exterior a mí. Ahora bien, aunque dicha intuición intelectual es anterior, la intuición interna, única que puede determinar mi existencia, es sensible y se halla ligada a la condición del tiempo. Pero esta determinación y, por tanto, la misma experiencia interna, depende de algo permanente que no está en mí, de algo que, consiguientemente, está fuera de mí y con lo cual me tengo que considerar en relación. Así, pues, la realidad del sentido externo se halla necesariamente ligada a la del interno, si ha de ser posible la experiencia”.

esta condición del saber Schelling la divide bajo la distinción sujeto y objeto. El sujeto designa al que sabe y el objeto a lo sabido, por ser ambos condición para el saber, uno no puede ser sin el otro; todo sujeto remite necesariamente a un objeto por lo cual aquél es posible en cuanto es quien determina, siendo nunca el sujeto objeto de otro sujeto, pues esto sería una contradicción en los términos. Así, en cuanto el saber es bajo la asunción del sujeto, el saber incondicionado del saber humano desde donde es posible todo saber ulterior es justamente la apercepción de que es bajo el sujeto desde donde es posible todo saber, en otras palabras, es necesario antes que cualquier otra condición que el sujeto sea para que sea posible todo saber. En saber que es necesario que el sujeto sea como condición de todo ulterior saber radica el principio de la filosofía. Por ello afirma F. W. J. Schelling: “¡Yo soy! Mi yo posee un ser que antecede a todo pensar y representar. Es en tanto que es pensado, y es pensado porque es; por esta razón, porque se piensa a sí mismo, es y puede ser pensado. Es porque se piensa a sí mismo, y se piensa a sí mismo porque es”<sup>19</sup>. Schelling asume la identidad entre el pensar y el ser como condición de todo saber, pues es necesario que sea en un sujeto en quien radique el saber. Asimismo, todo saber remite inmediatamente a algo sabido. De esta manera, lo primero que es sabido, lo incondicionado en el saber humano, es que el sujeto se sabe a sí mismo, tiene conciencia de su ser. Un saber que pretendiera erigirse como supremo, que fuera en un sujeto, pero que tuviera por contenido algo que no es él, es decir, que tuviera como objeto un no-yo, no sería realmente saber supremo, pues desconocería la condición por la cual aquel sujeto sabe algo. De aquí que Schelling establezca, como principio del saber, que es el sujeto mismo quien posibilita todo ulterior saber. Éste señala la identidad entre el pensar y el ser, pues el sujeto piensa porque es, puesto que para pensar es necesario ser, y al mismo tiempo es porque piensa, ya que su ser sólo se manifiesta a través del pensamiento y no hay nada más

---

<sup>19</sup> Schelling, F. W. J. *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Trad. Illana Giner (et al.). Madrid, Trotta, 2004, §3.



allá que escape a éste en cuanto todo saber presupone a un sujeto que sabe algo. Todo ser se manifiesta bajo la identidad entre el pensar y el ser<sup>20</sup>.

Podemos apreciar la gran ocupación que ha tomado para la filosofía el problema de la relación entre el pensar y el ser que dejó Descartes. Dicha relación se ha intentado resolver asumiendo la identidad entre el pensar y el ser dándole a ambos elementos la condición mutua y simultánea: soy porque pienso y pienso porque soy. De una manera dialéctica, bajo el movimiento de la tesis que se opone a una antítesis y se concilia en una síntesis, es que Hegel llega a la misma afirmación que Fichte y Schelling: ser es pensar. Pero esta afirmación es especulativa, es decir, es idéntica a sí misma y no una predicación extrínseca al ser. De aquí que Hegel reproche a sus predecesores el establecer dicha unidad de manera abstracta, esto es, sin el movimiento dialéctico: “La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal”<sup>21</sup>. La *Ciencia de la lógica* tiene el cometido de mostrar la necesidad de esta afirmación. Por ello afirma Hegel ya desde la introducción: “En consecuencia la lógica se determinó como la ciencia del pensamiento puro, cuyo principio está en el *puro saber*, esto es, en la unidad no abstracta, sino concreta y vital, en cuanto que en ella se conoce

---

<sup>20</sup> El pensamiento de Schelling comienza bajo una fuerte influencia que Fichte tuvo hacia él. Sin embargo, ya desde sus textos de juventud, Schelling exige la unidad entre el fundamento y lo fundamentado, exigencia que desarrollará aún más en su filosofía posterior hasta por lo menos las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, con lo cual se ve cómo Schelling retoma el problema que sus predecesores habían tratado de solucionar, pero lo hace replanteando el concepto de identidad. Por eso es que se puede leer en este texto: “La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia”, (Schelling, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Trad. Helena Cortés (et al.). Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 163). El concepto de Dios es la unidad entre el fundamento de lo existente y la existencia misma, pero ambos elementos no pueden ser el uno sin el otro, puesto que el fundamento no puede ser sin su realización y la realización no puede ser sin algo que la posibilite.

<sup>21</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México, F. C. E., 1997. Págs. 15-6.

como superada la oposición, propia de la conciencia, entre un ser subjetivo, *que existe por sí*, y un segundo ser semejante, pero objetivo, además se conoce el ser como puro concepto en sí mismo, y el puro concepto como el verdadero ser. En consecuencia éstos son los dos *momentos* contenidos en el elemento lógico. Pero ahora son también conocidos como *inseparables* y no como si cada uno *existiera también por sí mismo*, como acontece en la conciencia; sin embargo, debido a que son conocidos al mismo tiempo como *diferentes* (pero no existentes por sí mismos), su unidad no es abstracta, muerta inmóvil, sino concreta”<sup>22</sup>.

Asumiendo la gran importancia que ha tenido el problema de la unidad entre el pensar y el ser en la filosofía, y con ello en nuestro pensamiento, es que en esta investigación me propongo dar tratamiento a dicha relación a través del tiempo. ¿Todo fundamento tiene que ser necesariamente ajeno a aquello que funda? Todo aquello que ha sido concebido como accidental, ¿no reclama su propio ser?, si es así, ¿su ser sería sólo posible dándole a aquello que es concebido como accidental también el estatuto de la identidad, es decir, de lo mismo?, ¿con ello se hace una diferenciación pura o únicamente una diferenciación y multiplicación de identidades, algo así como un neatomismo?, ¿no hay otra manera de afirmar la diferenciación pura que no eche mano de lo mismo, entendido como el principio de identidad a lo cual todo accidente y toda diferenciación se sustrae?, ¿no hay otra manera de entender a “lo mismo” que no sea bajo el principio de identidad?, ¿todo ser es idéntico?, ¿no hay algo otro que se asoma ante la identidad entre pensar y ser? La presente investigación se ocupará de responder a estas preguntas. Ello lo hará a través del tiempo. Para ello retomará el problema de la unidad entre el pensar y el ser a través del tratamiento que hace la filosofía crítica de Kant para continuar con otros pensadores, Bergson y Deleuze, que han pensado el problema de esta relación a la luz del tiempo, vislumbrando con ello *otro* pensamiento.

---

<sup>22</sup> Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Solar-Hachete, 1976. pág. 55.

Una última aclaración. No se tratará de sobreponer filosofías a modo de premisas para apoyar el sustento de ciertas conclusiones para con ello presentar un redondo sistema como investigación, sino de recorrer un sendero al que el propio pensamiento occidental se ha visto obligado a emprender y desde el que es muy posible, por no decir necesario, pensar hoy día en cuanto el problema de la relación entre pensar y ser ha configurado nuestro mundo actual.

## I. UNA CRÍTICA AL COGITO CARTESIANO A TRAVÉS DEL TIEMPO

### 1. Objetivo de la crítica kantiana

La filosofía crítica de Kant se propone establecer los límites y alcances del uso teórico y práctico de la razón de acuerdo a principios, con lo cual hay una preocupación de Kant por el pensar en su totalidad, pues la razón es el conjunto de los principios *a priori* con los cuales es posible cualquier tipo de conocimiento en cuanto bajo éstos es posible demostrar la posibilidad de un objeto<sup>1</sup>. El uso de la razón teórica consiste en determinar a un objeto dado bajo un concepto. En cambio, el uso práctico de la razón consiste en convertir en realidad a un objeto pensado, el cual no proviene de la experiencia. La razón teórica, como veremos, tiene su dominio de legislación en el entendimiento. Mientras que el dominio de la razón práctica es la voluntad en cuanto ésta es la capacidad de obrar de acuerdo con principios dados por sí misma, o bien se podría decir también que la voluntad es la capacidad de la razón para autodeterminarse<sup>2</sup>. Ambos usos de la razón son posibles sólo de acuerdo a principios *a priori*, esto es, condiciones universalmente válidas y necesarias: “Necesidad y universalidad estricta son, pues, criterios seguros de un conocimiento *a priori* que se hayan inseparablemente ligados entre sí”<sup>3</sup>. Podemos intercambiar el término “uso” para referirnos a cada dominio de legislación de la razón por el concepto “conocimiento”, el cual es más preciso para designar la tarea que Kant lleva a cabo; por tanto, podemos decir que Kant se propone delimitar el conocimiento teórico y práctico de la razón. Para ello, establecerá las condiciones en que éstos son posibles. Pues todo conocimiento, en tanto determinación de principios a priori, afirma Kant, conlleva el poder demostrar la posibilidad de sus

---

<sup>1</sup> Cf. Kant, E. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid, Alianza, 2000, A 23: “Pues nosotros decimos que conocemos algo mediante la razón, cuando cobramos consciencia de que tal cosa hubiéramos podido saberla incluso aunque no se hubiese presentado en la experiencia, con lo cual el conocimiento *a priori* y el conocimiento racional vienen a ser una y la misma cosa”.

<sup>2</sup> Cf. Kant, E. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid, Alianza, 2002, A 36: “Cada cosa de la naturaleza opera con arreglo a leyes. Sólo un ser racional posee la capacidad de obrar *según la representación* de las leyes o con arreglo a principios del obrar, esto es, posee una *voluntad*”.

<sup>3</sup> Kant, E. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 2000, B 28.

respectivos objetos, con lo que hay objetos sensibles e inteligibles<sup>4</sup>. La posibilidad de un objeto, es decir, las condiciones por el cual éste es conocido, no se pueden demostrar en la posibilidad misma, es decir, en el solo hecho de que el conocimiento es posible, como lo demuestra la física y la matemática en la razón teórica, ya que de esto no se concluye hasta dónde es posible erigir nuestro conocimiento de manera segura para las ciencias y para la metafísica; esta última es lo que en el fondo ocupa a Kant<sup>5</sup>. De esta manera, para poder demostrar la posibilidad, el conocimiento, de los respectivos objetos, Kant investigará qué hay de puro en ambos conocimientos, es decir, cuáles son las condiciones que hacen posible al conocimiento de dichos objetos. Es de esta manera como establecerá las condiciones que hacen posible el conocimiento teórico y práctico de la razón; condiciones que deben ser necesarias universalmente, o sea, *a priori*.

En lo que sigue me ocuparé del conocimiento de la razón teórica, esto es, de señalar las condiciones por las cuales es posible que a ésta le sea dado un objeto y pueda demostrar su posibilidad con arreglo a principios apodícticos, con lo cual hay conocimiento. La razón de que sólo me ocupe del conocimiento de la razón teórica obedece a las pretensiones de esta investigación, que es, en Kant, establecer la crítica que él hace a la identidad entre pensar y ser establecida por Descartes bajo la introducción del tiempo. Me ocuparé únicamente de la filosofía kantiana en torno al ser y no al deber ser, con lo que dejo a un lado el conocimiento práctico de la razón sin negar que éste tenga un dominio igual de válido que el conocimiento teórico constituyendo con ello una parte importante de la totalidad del pensar<sup>6</sup>. Asimismo, no me ocuparé de la actividad total de la razón teórica, sino de las condiciones por las cuales los objetos le son dados y es posible el conocimiento teórico, con lo que la actividad dialéctica de la razón, que exige la totalidad de las condiciones de lo dado en la experiencia, no será tratada aquí.

---

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.* B XXVII.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.* BXXIII.

<sup>6</sup> Esta división de la filosofía entre filosofía del ser y filosofía del deber ser con arreglo a principios la hace el propio Kant para dividir su filosofía crítica en teórica y práctica: “La legislación de la razón humana (filosofía) posee dos objetos, naturaleza y libertad, y, consiguientemente, incluye tanto la ley de la naturaleza como la ley moral, primero en dos sistemas distintos y, finalmente, en un único sistema filosófico. La filosofía de la naturaleza se refiere a todo lo que *es*; la filosofía moral, sólo a lo que *debe ser*”, (*Ibid.*, B 868).

## 2. El proyecto de la *Crítica de la razón pura*

En cuanto la *Crítica de la razón pura* de Kant se ocupa de establecer los alcances y límites del uso de la razón teórica, la pregunta a la que está encaminada a responder es: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?. Con esta pregunta Kant toca el fondo del conocimiento teórico. Un juicio es de dos tipos. En sentido trascendental, el juicio es la determinación de un concepto a lo diverso que nos ofrecen las intuiciones. En sentido predicativo, es la conexión de dos conceptos bajo cierta relación, con lo cual se predica algo del sujeto, ya sea analítica o sintéticamente<sup>7</sup>. Los juicios analíticos sólo predicar algo del sujeto que ya de antemano está contenido en él. Este juicio sólo es explicativo. Los juicios sintéticos únicamente afirman algún predicado al sujeto extendiendo, así, el conocimiento de dicho concepto, ya que añade algo que no estaba contenido en él. En el primer tipo de juicios, los juicios analíticos, basta con que no me contradiga para que sea posible. En lo que se refiere a los juicios sintéticos, se sintetiza a un concepto junto con una intuición dada, es decir, algo que no está contenido en él y que la experiencia nos proporciona. Sin embargo, en lo juicios sintéticos, no se expresa ninguna ley que establezca la necesidad de dicha síntesis, sino sólo el hecho de que tal objeto es así, con lo cual no puede hablarse propiamente de conocimiento teórico, ya que no se puede demostrar la posibilidad de tal juicio bajo alguna ley. En cambio, no sucede lo mismo con los juicios sintéticos *a priori*. Éstos no sólo unen dos representaciones de distinta procedencia, sino que añaden necesidad a dicha conexión, de acuerdo con leyes. Mediante éstas es posible establecer la necesidad de un juicio que sintetiza aquello que ofrece la experiencia, con lo cual hay verdadero conocimiento teórico.

---

<sup>7</sup> Otra manera de referir a los dos tipos de juicio es bajo la distinción que hace Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher. México, F. C. E., 1996. Heidegger denomina a los dos tipos de juicio como “síntesis”, como lo afirma el propio Kant en el transcurso de la *Crítica de la razón pura*. Aquella que unifica lo diverso de la intuición bajo un concepto Heidegger la denomina “síntesis veritativa” (págs. 33-4). El juicio que une a dos conceptos, sujeto y predicado, la llama “síntesis apofántica” (pág. 34). Estando de acuerdo con esta manera de formular la distinción, hay que aclarar que los dos tipos de juicio no son excluyentes, sino que en la filosofía teórica conforman una unidad; porque nuestra razón teórica legisla bajo síntesis veritativas es que son posibles las síntesis apofánticas.

Asimismo, cabe señalar que las relaciones en las que es posible la conexión de representaciones, lo que corresponde al juicio predicativo, pueden ser de tres maneras: 1) del predicado con el sujeto; 2) del fundamento con la consecuencia; 3) de la división de la totalidad del conocimiento en la cual se conectan las partes del todo entre sí, (Cf. *Crítica de la razón pura*, B 98).

De aquí que la tarea fundamental de la *Crítica de la razón pura* sea investigar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, es decir, establecer en qué se apoya la síntesis necesaria de dos representaciones con contenido empírico. Por ello Kant pregunta a modo de hilo conductor para toda su investigación: “[...] ¿Qué es lo que constituye aquí la incógnita X en la que se apoya el entendimiento cuando cree hallar fuera del concepto A un predicado B extraño al primero y que considera, no obstante, como enlazado con él?[...]”<sup>8</sup>. Es, de acuerdo con esta investigación que Kant lleva a cabo, como denomina a su filosofía crítica “filosofía trascendental”, ya que esta consiste en establecer las condiciones, en su unidad, que hacen posible determinar objetos de manera *a priori*, prescindiendo por tanto de todo contenido empírico y encontrando lo *determinante* de los objetos<sup>9</sup>. Este apartado se ocupará de encontrar en la filosofía teórica de Kant cuál es esa “X” en que el entendimiento se apoya para legislar, así como de las consecuencias de esto para la unidad entre pensar y ser.

Para encontrar la incógnita de la pregunta antes citada, Kant establece dos facultades por las cuales nos representamos un objeto y, por ende, llevamos a cabo juicios. El término “facultad” designa a la condición de posibilidad, ya sea para que nos sea dado un objeto, ya sea para determinarlo. La primera facultad por la cual podemos representarnos un objeto en la razón teórica es la facultad menor de la sensibilidad, que es por la cual nos es dado un objeto. Esta facultad es de carácter pasivo; sólo recibe las impresiones de los objetos que son externos a nuestra facultad de conocer para posteriormente, como lo veremos, ser determinadas por el entendimiento<sup>10</sup>. Así, es gracias a la facultad de la sensibilidad como nuestro conocimiento comienza en el orden temporal con la experiencia<sup>11</sup>. La segunda facultad, la facultad mayor, es la del entendimiento, por el cual podemos pensar un objeto, es decir, legislarlo bajo un concepto. Comencemos por esta última a fin de saber cuáles son sus límites que han de estar dados por su alcance para pensar un objeto.

---

<sup>8</sup> *Ibid.* B 13.

<sup>9</sup> *Ibid.* B 25.

<sup>10</sup> Cf. Kant, E. *Antropología*. Trad. José Gaos. Madrid, Alianza, 1991, §7.

<sup>11</sup> *Crítica de la razón pura*, B 1.

### 3. La actividad del entendimiento

Para comprender a la facultad del entendimiento en su unidad, tenemos como guía la siguiente afirmación que nos hace Kant al inicio de su “Lógica trascendental”: “[...] La intuición y los conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, de modo que ni los conceptos pueden suministrar conocimiento prescindiendo de una intuición que les corresponda de alguna forma, ni tampoco puede hacerlo la intuición sin conceptos [...]”<sup>12</sup>.

Las intuiciones en sí mismas, como se verá más abajo, no son conocimiento pero son la condición para tener la “materia” del conocimiento en cuanto son la condición de que un objeto nos sea dado. Conocimiento es la demostración de la posibilidad de un objeto. La posibilidad de un objeto no puede ser demostrada por el solo hecho de que nos sea dado en un tiempo y un espacio. Por tanto, dicha posibilidad, que sólo puede ser demostrada desde un elemento necesario en cual se encuentre algo más que mera contingencia, no será encontrada en las intuiciones, sino en aquello que las *determina*, a saber, en el entendimiento. A su vez, el entendimiento en sí mismo no será suficiente para suministrar conocimiento, sino que necesitará de la facultad pasiva de la sensibilidad, que es por la cual se recibe un objeto. De aquí que tenga que ser necesario explicar no sólo la función del entendimiento, sino la unidad entre las intuiciones puras y el entendimiento que opera en todo conocimiento teórico de la razón.

El entendimiento produce representaciones, en contraste con la sensibilidad que sólo las recibe. Esta producción de representaciones es posible bajo conceptos puros, formas de todo pensar. Recordemos que puro es aquello que prescinde de todo contenido empírico en cuanto es la condición de éste, lo cual corresponde al conocimiento a priori (universal y necesario). Las formas puras son aquello que nuestra facultad de conocimiento pone en el objeto. Las formas de la intuición, por las cuales un objeto nos es dado, son espacio y tiempo. Las formas por las cuales pensamos a un objeto son los conceptos puros del entendimiento. De esta manera, pensar es asignarle un concepto a un objeto

---

<sup>12</sup> *Ibid.* B 74.



dado por nuestra sensibilidad, es decir, pensar es juzgar. Por eso afirma Kant: “[...] Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común. Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles lo hacen en la receptividad de las impresiones. Estos conceptos no los puede utilizar el entendimiento más que para formular juicios [...] el juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto [...]”<sup>13</sup>.

Toda intuición, para ser conocimiento, debe ser *determinada*, u ordenada, bajo una sola forma. Esta forma es un concepto que unifica la diversidad dada en la intuición. De la misma manera que Kant va a aislar de las sensaciones aquello que tienen de empírico, va a aislar todo contenido de los juicios para encontrar las leyes por las cuales son producidos los mismos. Es de esta manera como encuentra cuatro formas por las cuales son posibles los juicios. Estas cuatro formas son la cantidad de los juicios, la cualidad, la relación y la modalidad<sup>14</sup>.

Los juicios que lleva a cabo el entendimiento radican en unificar a las intuiciones bajo cierta forma lógica, esto es, bajo un concepto. Esta labor de unificación que realiza el entendimiento, la denomina Kant “síntesis”<sup>15</sup>. Pero para que el concepto legisle, necesita de un elemento intermedio que le proporcione la síntesis para determinarle algún concepto, que es en lo que consiste juicio, ya que la actividad del entendimiento es meramente lógica, puesto que posee la forma bajo la cual es posible elaborar conexiones de representaciones, mientras que la sensibilidad, como lo veremos más adelante, únicamente es la condición de que nos sea dado un objeto y por ende no posee ninguna condición con respecto al juicio. Este elemento intermedio que sintetiza lo diverso de las intuiciones para

---

<sup>13</sup> *Ibid.* B 93.

<sup>14</sup> Las modalidades de estas cuatro formas del entendimiento las expone Kant en B 95 de la *Crítica de la razón pura*. No es de mi importancia explicar tanto cada uno de los conceptos que intervienen para la posibilidad de los juicios, sino explicar de manera general la actividad del entendimiento para explicar cómo es posible el conocimiento, es decir, cómo legislan los conceptos y las intuiciones, a fin de mostrar la unidad de ambas facultades mediante el esquema y con ello perfilar la crítica que Kant lanzará al cogito cartesiano.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.* B 103.

suministrárselo al entendimiento es la imaginación, la cual trataremos una vez que pongamos en énfasis la necesidad de recurrir aun elemento intermedio que posibilite al conocimiento: “[...] Lo primero que se nos tiene que dar para conocer todos los objetos *a priori* es lo *diverso* de la intuición pura; lo segundo es la *síntesis* de tal diversidad mediante la imaginación, pero ello no nos proporciona todavía conocimiento. Los conceptos que dan *unidad* a esa síntesis pura y que consisten sólo en la representación de esta necesaria unidad sintética son el tercer requisito para conocer un objeto que se presente, y se basan en el entendimiento”<sup>16</sup>. Una vez explicada la actividad del entendimiento y su falta de autosuficiencia para generar conocimiento explicitaré, la labor de la imaginación y su materia: lo dado por las intuiciones. Veremos que juega un papel muy importante en la unidad entre lo *determinable* (la intuición) y lo *determinante* (el entendimiento). Por lo pronto baste mencionar que el entendimiento no legisla directamente a las intuiciones.

#### **4. La receptividad de la sensibilidad**

Todo conocimiento teórico es la determinación de un objeto bajo un concepto. Los conceptos son formas lógicas del entendimiento. Pero éste no legisla directamente a los objetos, ya que primero deben serle dados éstos a aquél mediante una intuición. La facultad pasiva de la sensibilidad es la condición de que sea dado un objeto al entendimiento<sup>17</sup>.

Mediante la sensibilidad nos es dado un objeto bajo una intuición. Una intuición es la forma pura por la cual el entendimiento es afectado por una representación empírica a fin de asignarle un objeto, lo cual ya es un fenómeno. La intuición es la forma que posibilita el tener contenido empírico, o sea un fenómeno, bajo cierto orden. Por ello afirma Kant: “[...] Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones [...]”<sup>18</sup>. En tanto filosofía trascendental, Kant no se va a ocupar del contenido de los fenómenos, sino de la forma en que

---

<sup>16</sup> *Ibid.* B 104.

<sup>17</sup> *Ibid.* B 33.

<sup>18</sup> *Ibid.* B 34.

éstos se nos muestran. Conocer qué tipo de relaciones son aquellas en las que nos son dados los objetos, es la tarea de la estética trascendental<sup>19</sup>. Así, una vez que Kant aísla todo lo que hay de empírico en un objeto, aquello que corresponde al contenido de ciertas formas, encuentra que todo objeto nos es dado en un espacio y un tiempo.

El espacio es la condición por medio de la cual podemos representarnos a objetos como *fuera* de nosotros. Esto no significa que el objeto no tenga ya, en tanto es dado, cierta determinación de nuestra sensibilidad, como si por el hecho de no ser una representación creada por nosotros lo exentara de cierta determinación de nuestras facultades; antes bien, los objetos nos son dados *porque* ya está determinado bajo la intuición del espacio. El espacio nos va a dar la posibilidad de ser concientes de objetos exteriores a nosotros, aunque tendremos que recurrir a un yo trascendental para poseer tal conciencia, como lo veremos posteriormente. De esta manera, el espacio no es una intuición que obtengamos una vez que los objetos nos han sido dados, sino que nos son dados en cierto lugar no ocupado por nosotros porque el espacio es la condición de podemos representar objetos externos. De aquí que el espacio sea sólo uno, pues constituye la única condición bajo la cual podemos, posteriormente, dividir en varios espacios aquello que primeramente se nos presenta como uno.

Desde que sabemos cuál es la función del espacio podemos darnos cuenta que no recibimos al objeto tal y como es en sí mismo, ya que, en cuanto tiene como condición a la capacidad de representarnos un objeto como exterior a nosotros (espacio), está delimitado por la forma de la sensibilidad, con lo cual es un fenómeno.

Ahora bien, no es suficiente con que tengamos la condición de que nos sea dado un objeto como exterior a nosotros para que sean posibles los juicios sintéticos *a priori*. Los fenómenos deben ser ordenados en cierta forma para que puedan ser legislados bajo el entendimiento mediante su esquema correspondiente, según lo veremos conforme vayamos avanzando. Esta condición bajo la cual se

---

<sup>19</sup> *Ibid.* B 36.

presentan los objetos a nuestro entendimiento en cierto orden es el sentido interno, cuya forma es el tiempo. Veamos su función.

Kant afirma: “El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones”<sup>20</sup>. Ya habíamos visto que la condición de las representaciones de los objetos externos es el espacio. En el caso del tiempo, Kant va aún más lejos. Lo define como la condición de todas las intuiciones en general<sup>21</sup>. El espacio nos muestra diversidad de representaciones empíricas. Pero, ¿qué es aquello que posibilita que algo nos lo representemos como diverso? Es mediante el cambio de nuestras representaciones, sea cualquier cosa que ellas nos muestren, como podemos aprehender la diversidad. Nuestras representaciones no son siempre las mismas, digamos, no permanecen en un único “ahora”, sino en una constante sucesión de representaciones. El espacio sólo nos muestra objetos externos a nuestra facultad cognoscitiva, pero no la diversidad empírica. Para poder ser concientes de ésta debemos tener alguna representación ahora de una manera, ahora de otra. La condición de la diversidad por la cual el espacio nos representa algo es el tiempo. De esta manera, lo que está de fondo es que podemos tener representaciones sucesivas *porque* todo objeto nos es dado en el tiempo. Así, el tiempo es la condición de la conexión de todo tipo de representaciones. Éstas sólo pueden dársenos de manera sucesiva y nunca simultánea<sup>22</sup>. Es por ello que podemos concebir una representación como siendo la misma o como cambiando, pues tales representaciones sólo son posibles mediante una forma que las presente como sucediéndose, desde la cual podemos representarnos cualquier cambio o permanencia.

Por ser la característica fundamental del tiempo enlazar representaciones, es que funge como la posibilidad del sentido interno, es decir, la facultad menor por la cual el entendimiento puede ser afectado por objetos. El espacio sólo nos muestra los objetos como estando fuera de la conciencia que

---

<sup>20</sup> *Ibid.* B 46.

<sup>21</sup> Esta afirmación la hace Kant en la explicación metafísica del tiempo. Hay que distinguir la explicación metafísica de la explicación trascendental de las intuiciones. La primera refiere sólo al contenido del concepto puro, esto es, a priori (cf. B 38). En cambio, la segunda refiere a la posibilidad de la elaboración de los juicios sintéticos a priori, es decir, su explicación está orientada a la función que sus respectivos conceptos tienen en dichos juicios (cf. B 40). Por ahora lo importante es explicar el concepto puro, y no en función de los conocimientos que posibilita.

<sup>22</sup> *Ibid.* B 47: “[...] tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos (al igual que espacios distintos no son sucesivos, sino simultáneos) [...]”.

legisla, como lo veremos más abajo, pero el sentido interno permite que tales o cuales representaciones afecten a la conciencia, esto bajo la intuición interna del tiempo, por la cual es posible la conexión de las representaciones. Así, el sentido interno es la condición de que podamos ser conscientes de aquellos objetos externos que el espacio nos muestra. Por ello afirma Kant: “[...] toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde a sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno. Ahora bien, éste se halla bajo la condición formal de la intuición interna y, consiguientemente, pertenece al tiempo [...]”<sup>23</sup>.

*Tenemos sentido interno porque nuestra conciencia posee la intuición del tiempo*, que es por la que interiorizamos la conexión de las representaciones de los objetos. Por ser *la condición* de ser afectado por representaciones es por lo que el tiempo pertenece a la facultad menor de la sensibilidad, facultad pasiva, bajo la cual se subordinan todo tipo de representaciones en el uso teórico de la razón: “El sentido interno no es la pura apercepción, conciencia de lo que el hombre *hace*, pues ésta pertenece a la facultad de pensar, sino de lo que *padece*, en tanto es afectado por el juego de sus propios pensamientos. Su fundamento reside en la intuición interna, por consiguiente en la relación de las representaciones en el *tiempo* [...]”<sup>24</sup>.

Kant ya ha comenzado a responder la pregunta sobre cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* con el planteamiento de la estética trascendental. Con las condiciones del espacio y el tiempo, ha dado un primer paso para despejar la incógnita “X”, mencionada más arriba. El entendimiento, facultad que suministra necesidad a los juicios, es afectado (sentido interno) por medio de las intuiciones. Dichas intuiciones pueden contener datos empíricos, y por tanto son intuiciones sensibles, o pueden contener únicamente la forma que posibilita y delimita a cualquier contenido empírico. En este segundo caso, Kant llama a las intuiciones, espacio y tiempo, intuiciones puras. Aquello que encontramos de regular en todo fenómeno ya no nos lo proporciona el hábito de nuestra capacidad de conocer, como en

---

<sup>23</sup> *Ibid.* B 52.

<sup>24</sup> *Antropología*, § 24.

Hume, sino la facultad de conocer misma bajo las formas por las cuales nos es dado un objeto. Con lo que, en lo que al conocimiento teórico se refiere, no conocemos a los objetos tal y como son en sí mismos, sino que su conocimiento está determinado por nuestra capacidad cognitiva: unidad entre conceptos puros e intuiciones. Es necesario remarcar, de acuerdo a la filosofía crítica, que toda representación en el uso teórico de la razón debe ser dada bajo la intuición interna del tiempo, con lo que todo objeto es un fenómeno.

Ya desde el establecimiento de las intuiciones puras se deja ver que, en lo que se refiere a nosotros mismos en cuanto sujetos del conocimiento teórico, no vamos a tener tampoco un conocimiento sobre cómo somos nosotros mismos, ya que nuestro conocimiento estará siempre posibilitado por nuestras intuiciones puras, sobre todo por la capacidad de manifestarnos a nosotros interiormente (sentido interno), como se puede ver de lo expuesto hasta aquí. Por eso afirma Kant: “[...] Si la capacidad de adquirir conciencia de sí tiene que buscar (aprehender) lo que se halla en el psiquismo, dicha capacidad tiene que afectar a éste último, y sólo así puede dar lugar a una intuición de sí mismo. Pero la forma de tal intuición, que se halla previamente en el psiquismo, establece, *en la representación del tiempo*, el modo de estar reunido lo diverso en el psiquismo, ya que entonces éste se intuye, *no como se representaría inmediatamente con su actividad propia*, sino del modo según el cual es afectado interiormente y, por tanto, no tal como él es, sino tal como se manifiesta a sí mismo”<sup>25</sup>.

## **5. Las condiciones para legislar objetos**

### **a) la síntesis de aprehensión**

No es obvio de suyo asumir la relación entre las intuiciones y las categorías. Aquellas refieren inmediatamente a objetos y delimitan la materia de los mismos de acuerdo a la forma del espacio y el tiempo. En tanto las intuiciones son formas de la sensibilidad, es suficiente mostrar su posibilidad haciendo a un lado todo lo que es empírico en las impresiones para quedarnos con la forma pura que las

---

<sup>25</sup> *Crítica de la razón pura*, B 68-69. El subrayado es mío.

intuiciones suministran, con lo cual se desprende que las intuiciones no son formas que provengan de la experiencia, sino que son posibilidad de la misma. En lo que se refiere a la posibilidad de determinación de los conceptos puros del entendimiento, de la simple explicación de su función no se concluye que sea *necesario* que legislen objetos. Hace falta mostrar la relación necesaria de las intuiciones con los conceptos para comprender, en relación con el entendimiento, por qué las intuiciones en sí mismas no demuestran la posibilidad de sus objetos, lo que es tanto como decir que no suministran conocimiento, y los conceptos puros del entendimiento por sí mismos no juzgan absolutamente nada, en tanto sólo contienen la forma bajo la cual se determinan intuiciones, para lo cual necesitan de la sensibilidad.

Para que podamos conocer a un objeto lo primero es que nos sea dado. Esta posibilidad la otorga la facultad menor de la sensibilidad mediante las intuiciones puras. Como lo mencioné en su momento, aquel sentido por el cual el entendimiento tiene una interiorización de las representaciones es el sentido interno, cuya forma es el tiempo. Todas las representaciones sensibles son conectadas de manera sucesiva por el tiempo<sup>26</sup>. Ahora bien, toda representación sensible, en tanto ordenada sucesivamente, es puesta en cierto instante, digamos, cierto “ahora”, conformando con ello una representación que sucede a otra y precede a otra. En tanto es instante, o más exactamente una representación y no otra, antecede y precede a otra representación. Pero para que pueda ser un “instante” tal o cual representación, es preciso que sea determinado según una serie de momentos, lo cual es labor del tiempo. Esta serie de momentos sólo es posible mediante una síntesis que reúna los “ahoras”, o más estrictamente las representaciones, con las cuales nos es dado el objeto para que ulteriormente pueda ser determinado. Esta reunión en el sentido interno la denomina Kant “síntesis de aprehensión”<sup>27</sup>. De manera que toda receptividad de las sensaciones supone la síntesis de la aprehensión, en cuanto es por medio de ésta que es posible ordenar a los objetos bajo el tiempo y el espacio.

---

<sup>26</sup> *Ibid.* A 99.

<sup>27</sup> *Ibidem.*

## **b) la síntesis reproductiva de la imaginación**

Ahora bien, toda representación sensible, ordenada en un tiempo y un espacio, para ser legislada, tiene que poder ser reproducida bajo otra síntesis. Una vez que las intuiciones han dado cierto orden de las intuiciones mediante la síntesis de la aprehensión, es necesario que el transcurrir de éstas mediante el tiempo pueda ser sintetizado en la conciencia que asigna conceptos para legislarlo bajo cierta forma que permita el conocimiento bajo un concepto. Esta facultad que reúne las impresiones bajo una síntesis la denomina Kant “síntesis reproductiva de la imaginación”. De aquí que afirme: “Es evidente que si intento trazar una línea en mi pensamiento o pensar el tiempo que transcurre desde un medio día al siguiente o simplemente representarme un número, mi pensamiento tiene que comenzar necesariamente por asumir esas varias representaciones una tras otra. Si mi pensamiento dejara escapar siempre las representaciones precedentes (las primeras partes de la línea, las partes antecedentes del tiempo o las unidades representadas sucesivamente) y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos mencionados”<sup>28</sup>. La síntesis de la imaginación reproduce las representaciones que se suceden en el tiempo para producir una síntesis de una variedad de representaciones, de acuerdo a lo diverso que ofrece el sentido interno<sup>29</sup>. Vemos que la síntesis de la imaginación realiza dos labores y, por ende, es ya actividad. Por un lado reproduce, digamos, vuelve a traer al presente aquella diversidad que ya ha sido interiorizada en nuestra facultad bajo el sentido interno. En esta actividad, mantiene lo ya mostrado bajo la síntesis de aprehensión y lo vuelve a producir como totalidad. Pero hay una segunda actividad en nuestra facultad

---

<sup>28</sup> *Ibid.* A 102.

<sup>29</sup> Como afirma Pedro Stepanenko en *Categorías y autoconciencia en Kant*. México, UNAM, 2000, pág. 132: “[...] lo que intenta Kant aquí es sólo mostrar que la síntesis de la reproducción es necesaria para el pensar en general. Y cuanto más elemental sea aquello que hace posible, queda más firmemente demostrada su necesidad. De ahí que lo único que le interesa destacar de la síntesis de la imaginación sea que sin ella no podemos tener la representación de una unidad de una pluralidad. Esto significa que para poder tener semejante representación no basta con la síntesis de la aprehensión, es decir, no es suficiente recorrer una pluralidad y saber que cada representación pertenece a una sucesión; es necesario, además, que en cada momento que estamos ante una representación intuitiva determinada tengamos presentes las representaciones que nos han sido dadas o que hemos puesto previamente, ya no como algo que nos es dado o que ponemos, sino como imágenes o copias”.



de conocimiento que realiza y que posibilita la unidad entre intuiciones y conceptos: produce una síntesis de aquello que ha reproducido, es decir, muestra a tal diversidad de representaciones, conexas bajo el tiempo, como una totalidad, a lo cual el entendimiento le asignará una ley. Es necesario que haya una totalidad en la representación, y no una representación discontinua en sus elementos, para poder determinarla bajo la unidad de un concepto. Esta labor de, digamos, volver a traer en un presente la totalidad de cierta representación sensible, lo que Kant llama reproducir, la lleva a cabo la síntesis de la imaginación para conservar la totalidad de las tal representación bajo una síntesis. De aquí que Kant afirme: “Supongamos que, al contar, olvido que las unidades que ahora flotan ante mis sentidos han sido sucesivamente añadidas por mí. En este caso, no reconoceré, a través de la adición sucesiva, unidad por unidad, la producción del conjunto global, ni por tanto, el número, ya que este concepto consiste únicamente en la conciencia de esa unidad de la síntesis”<sup>30</sup>. Así, la imaginación tiene a dos elementos inmediatos por los cuales opera: el sentido interno y el entendimiento. El sentido interno es la condición de tener conciencia, aunque empírica, de aquello que nos es dado<sup>31</sup>, lo cual es una “interiorización” de toda representación. Y la imaginación también está referida al entendimiento, facultad activa o espontánea, puesto que es la posibilidad de tener una conciencia de acuerdo con leyes, conciencia lógica de lo que el hombre hace (o, en sentido trascendental, lo que el “yo pienso”, como lo veremos a continuación, hace), para hablar propiamente de conocimiento en cuanto posibilita la demostración de la posibilidad del objeto. Vamos a ver más abajo que por ser la imaginación la facultad intermedia entre las intuiciones puras y los conceptos del entendimiento, ella tiene que elaborar el esquema por el cual es posible la unidad entre las intuiciones y los conceptos.

### **c) la síntesis del reconocimiento en el concepto**

---

<sup>30</sup> *Crítica de la razón pura*, A 103.

<sup>31</sup> Recordemos el §24 de la *Antropología*, más arriba citado.

Ahora preguntemos: ¿quién o, más bien, qué es aquello que posibilita el tener conciencia de tales representaciones empíricas? No puede ser una conciencia psicológica, conjunto de representaciones sensibles, puesto que ésta cambia junto con las representaciones que le son dadas, y nada retiene por sí misma. Hace falta una apercepción trascendental, una condición de posibilidad por la cual sea posible tener conciencia de lo conocido. Hace falta una unidad superior que nada contenga de empírico en lugar de una apercepción empírica; es decir, hace falta una conciencia que sea la forma pura de toda conciencia bajo la cual sea posible todo orden ulterior de nuestras representaciones<sup>32</sup>. La síntesis de aprehensión en la intuición, que ordena a las sensaciones bajo un tiempo y un espacio, y la síntesis reproductiva de la imaginación, no podrían llevar a cabo su labor de sintetizar si no tuvieran como condición de tales síntesis una unidad suprema que posibilite tales síntesis y sea por tanto soporte de la actividad cognitiva. Sin una conciencia lógica que dé las leyes para unificar lo diverso de las intuiciones bajo un concepto, no sería posible ningún tipo de conocimiento, puesto que las representaciones serían fugaces. Hace falta una condición que otorgue las leyes bajo las cuales hay conciencia de cualesquiera representaciones y, por ende, hay conocimiento. Esta conciencia la denomina Kant apercepción trascendental en tanto es la condición de posibilidad de todo conocimiento teórico: “No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación y unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia *que preceda* a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la *apercepción trascendental*”<sup>33</sup>. El “yo” con el que solemos referir nuestro propio ser es sólo empírico. Cuando mediante la palabra “yo” hacemos referencia a nuestro propio estado interno, sólo mentamos el conjunto de representaciones que nos son dadas mediante el sentido interno. La condición por la cual podemos aperecernos, es decir, el poder tener conciencia de que

---

<sup>32</sup> De esta distinción, fundamental para la filosofía trascendental, proviene una crítica de Kant a la psicología de su tiempo en *Antropología* § 7: “El tomar comúnmente los psicólogos por sinónimos los términos de *sentido interno* y de *apercepción*, sin considerar que sólo el primero indica una conciencia psicológica (aplicada) y que el segundo indica meramente una conciencia lógica (pura) es la causa de estos errores[, a saber, de la confusión entre el parecer y aparecer del yo]”.

<sup>33</sup> *Crítica de la razón pura*, A 107. El primer subrayado es mío.

somos nosotros quienes somos afectados por ciertas determinaciones, es la apercepción trascendental que posibilita unificar todo tipo de representaciones. La apercepción empírica sólo contiene la diversidad de las intuiciones mediante el sentido interno. Esta apercepción empírica es diversa y nunca idéntica. Su condición es la apercepción trascendental, la cual tiene que ser idéntica, puesto que permite cualquier reconocimiento ulterior de nosotros mismos a través de los cambios de nuestras representaciones. Tal reconocimiento no sería posible sin una unidad sintética que se conservara idéntica a cualquier cambio para poder reunir lo diverso del sentido interno: “[...] En efecto, el psiquismo no podría pensar, y menos a priori, la identidad del yo en medio de la diversidad de sus representaciones, si no tuviera presente la identidad de su acto, identidad que somete toda síntesis de aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental y que hace posible su interconexión según reglas *a priori* [...]”<sup>34</sup>. La apercepción trascendental es la condición de todo conocimiento en el sentido de que es la unidad última de toda la diversidad bajo reglas. El conocimiento comienza con lo dado de las intuiciones, la experiencia, pero ésta sólo muestra la diversidad, la ley que las legisla está en la unidad de la apercepción trascendental. Toda unidad sólo es posible si una unidad por antonomasia es capaz de llevarla a cabo de antemano<sup>35</sup>.

## **6. Unidad de las tres síntesis bajo las tres facultades del conocimiento teórico**

De esta manera, Kant ha mostrado las condiciones bajo las cuales es posible establecer una relación entre las intuiciones puras y los conceptos puros del entendimiento. Para ello ha recurrido a tres facultades de la razón teórica: el sentido interno, la imaginación y la apercepción trascendental, cada una con su correspondiente síntesis: síntesis de aprehensión, síntesis reproductiva de la imaginación y síntesis del reconocimiento en el concepto<sup>36</sup>. Mediante el sentido interno somos afectados por objetos

---

<sup>34</sup> *Ibid.* A 108.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.* B 132: “El *yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí”.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.* A 94.

ordenados en la forma del espacio y el tiempo. Este sentido ofrece lo diverso de las impresiones bajo la síntesis de aprehensión de las intuiciones. La facultad de la imaginación es la facultad intermedia entre el sentido interno y los conceptos puros del entendimiento, puesto que reproduce lo dado por las intuiciones para determinar bajo una ley, lo cual es tarea del entendimiento. Pero aquello que posibilita la unidad última a todo conocimiento es la apercepción trascendental, pues “La unidad de síntesis obtenida mediante conceptos sería completamente accidental si éstos no se basaran en un fundamento trascendental de unidad”<sup>37</sup>. El conocimiento es posible por la producción de la síntesis de lo diverso que la imaginación suministra a la apercepción para ser determinado en una conciencia bajo conceptos puros y asignarle así unidad a lo sintetizado por la imaginación. La síntesis, llevada a cabo por la imaginación, es el acto de reunir las diversas representaciones en una conciencia de acuerdo con la regla por la cual lo dado por las intuiciones tiene tal o cual forma. La unidad de dicha síntesis bajo un concepto es acto del entendimiento. Así, el entendimiento es la facultad de las leyes. Estas leyes, con las cuales se legisla bajo cierto orden lo diverso de las intuiciones que ofrece la imaginación, son los conceptos puros del entendimiento (categorías), las cuales son la forma que hace posible la inteligibilidad esto es, las leyes bajo las cuales se subsumen las intuiciones. De manera que el entendimiento, como capacidad de unidad última de todo conocimiento, corresponde a la unidad trascendental: “Tenemos, pues, una imaginación pura como facultad del alma, como facultad que sirve de base a todo conocimiento *a priori*. Por medio de ella combinamos lo diverso de la intuición, por una parte, y, por otra, lo enlazamos con la condición de unidad necesaria de apercepción pura. Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esta función trascendental de la imaginación, ya que, en caso contrario, dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, ni, por tanto, experiencia alguna”<sup>38</sup>. El “yo pienso” es la apercepción trascendental a la cual se somete toda representación. Ésta no puede ser

---

<sup>37</sup> *Ibid.* A 111.

<sup>38</sup> *Ibid.* A 124.

pensada, es decir, *juzgada* sin aquella unidad trascendental que otorga el entendimiento. Recordemos que juzgar es determinar un objeto (dado por las intuiciones) bajo un concepto<sup>39</sup>. Pero tales conceptos los posee el entendimiento, el cual conlleva intrínsecamente la apercepción trascendental. Por ello, todo objeto para que sea legible, esto es, representado bajo nuestra facultad cognoscitiva, debe estar acompañado por la apercepción trascendental: “yo pienso”. El “yo pienso” es el entendimiento mismo que posibilita la unidad, y por ende el conocimiento, de todos los objetos que nos son dados<sup>40</sup>.

Siendo consecuentes con la terminología que introduce Kant, podemos decir que ese “yo pienso” que denota la apercepción trascendental muy bien puede ser intercambiado por un “yo juzgo”, pues dicha apercepción tiene la labor de unificar toda representación bajo conceptos para una conciencia. Así, mediante la exposición de la apercepción trascendental, podemos comprender cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, pues la posibilidad de estos se desprende de la capacidad de una conciencia de reunir lo dado por la sensibilidad (sentido interno), mediante la facultad de la imaginación productiva, para una conciencia que designa relaciones lógicas (categorías) a los datos empíricos que ordenan las intuiciones de espacio y tiempo.

Ahora bien, la imaginación produce la síntesis de las representaciones sensibles para la legislación de los conceptos puros del entendimiento. Las representaciones sensibles sólo muestran diversidad de objetos, ordenadas de manera sucesiva a través del tiempo. Los conceptos puros son homogéneos, unidades puras que determinan de manera lógica la diversidad. Hay aquí una antítesis entre la diversidad de las intuiciones (heterogeneidad) y la unidad de los conceptos puros del entendimiento (homogeneidad). Es necesario un término medio que conecte la diversidad de las intuiciones con la unidad de las categorías. Este término medio es el esquema que produce la imaginación, en tanto facultad intermedia del conocimiento. Hemos visto que la labor de la imaginación productiva es, justamente, producir la síntesis de lo diverso que es dado mediante el sentido interno al entendimiento.

---

<sup>39</sup> *Ibid.* A 68: “[...] El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto”.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.* B 134.

Aquello que la imaginación produce para unificar la diversidad en aras a las categorías son esquemas. Un esquema es la condición bajo la cual los conceptos puros pueden legislar objetos. Esta condición radica en ofrecer la diversidad de las intuiciones en una imagen para asignarle un concepto<sup>41</sup>. Cada imagen obedece a una regla, el esquema, por la cual es posible *formar* la imagen misma. La regla es la orden de formar cierta imagen. Es importante subrayar la distinción que Kant hace entre “regla” y “ley”: “La representación de una condición conforme a la cual *puede* ponerse una cierta variedad (consiguientemente, de modo uniforme) recibe el nombre de *regla*, y el de *ley* si *tiene* que ponerse así”<sup>42</sup>. Esta distinción es importante en el conocimiento teórico de la razón, por no hablar del juicio estético, lo cual no nos ocupa en esta investigación<sup>43</sup>. La regla refiere a una condición posible. La ley designa una condición necesaria. Aquella corresponde al dominio de la imaginación. La ley corresponde al dominio del entendimiento<sup>44</sup>. La regla, por un lado, reúne lo diverso de la sensibilidad, bajo la cual configura la imagen, y, por otro lado, contienen la unidad pura que posibilita dicha imagen bajo formas lógicas. De esta manera, el esquema es un producto de la síntesis de lo diverso que realiza la imaginación. Cuando el esquema reúne lo diverso, establece imágenes; cuando el esquema refiere al entendimiento, otorga la regla para formar determinada imagen. Ninguna imagen que elabora la imaginación productiva es posible sin una regla. Todo esquema tiene la regla de relación entre la diversidad empírica sintetizada por la propia imaginación con su respectivo concepto puro del entendimiento, al cual le proporciona la imagen sensible para suministrarle un concepto: “De hecho,

---

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.* B 180.

<sup>42</sup> *Ibid.* A 113.

<sup>43</sup> Baste señalar que es mediante la forma de la posibilidad que guarda la imaginación, de acuerdo a la crítica que hace Kant de nuestra capacidad de juzgar, como es posible el juicio estético en cuanto hay un *libre* juego de la facultad de la imaginación y del entendimiento. En el juicio de gusto es la imaginación quien manda de acuerdo a reglas, y no es ésta quien está subordinada a las leyes del entendimiento, como es en el juicio determinante, que opera en la razón teórica. Cf. Kant, I. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas, Monte Ávila, 1991, A L / B LII: “La facultad de juzgar estética es, pues, una facultad especial para juzgar las cosas según una regla, más no según conceptos”.

<sup>44</sup> Otra manera de señalar la distinción entre la regla, por parte de la imaginación, y la ley, por parte del entendimiento, es apelando a la validez objetiva. La regla señala que *puede ser* de tal o cual manera; en cambio, la ley señala que *debe ser* de tal manera, con lo que hay validez objetiva en cuanto dicho juicio es universalmente necesario: conocimiento. De aquí que afirme Kant: “El entendimiento se ocupa siempre de examinar los fenómenos, a fin de descubrir en ellos alguna regla. En la medida en que las reglas son objetivas (es decir, en la medida en que son necesariamente inherentes al conocimiento del objeto), reciben el nombre leyes” (*Crítica de la razón pura*, A 126).

nuestros conceptos puros sensibles no reposan sobre imágenes, sino sobre esquemas. Ninguna imagen de un triángulo se adecuaría jamás al concepto de triángulo en general. En efecto, la imagen no alcanzaría la universalidad conceptual que hace que el concepto sea válido en relación con todos los triángulos, sean rectángulos, oblicuángulos, etc., sino que siempre estaría limitada a una sola parte de esa esfera. El esquema del triángulo no puede existir más que en el pensamiento, y *significa una regla de síntesis de la imaginación* respecto de figuras puras en el espacio<sup>45</sup>.

El esquema es producto de la imaginación, es decir, de la actividad sintética de la diversidad con miras a asignarle un concepto puro. De aquí que el esquema ofrezca la regla al esquematismo puro del entendimiento para asignarle un concepto<sup>46</sup>. De esta manera, toda categoría tiene su posible esquema. Kant lo expone según el orden de las categorías de B 182 a B 185 de la *Crítica de la razón pura*<sup>47</sup>. En tanto esquemas, en todos ellos hay un común denominador, a saber, *la determinación del tiempo bajo una regla*, pues recordemos que toda función de las categorías sólo es posible bajo las intuiciones, y aquellas en sí mismas no dan ningún conocimiento. Las intuiciones puras son conectadas bajo el tiempo, desde el cual es posible la interiorización de las impresiones que radica en el sentido interno. Del sentido interno continúa la actividad de la imaginación que sintetiza la diversidad dada por el sentido interno, que es como la imaginación otorga la regla (esquema). De aquí que todo esquema implique la determinación de la regla al tiempo en tanto es por medio de éste que podemos recibir los datos empíricos hacia la imaginación para que ésta pueda realizar su actividad. Por esto afirma Kant: “[...] el esquematismo del entendimiento, que se desarrolla por medio de la síntesis trascendental de la imaginación, se reduce a la unidad de toda la diversidad de la intuición en el sentido interno y así,

---

<sup>45</sup> *Ibid.* B 180. La cursiva es mía.

<sup>46</sup> La actividad del entendimiento para determinar a alguna síntesis empírica (esquema) bajo un concepto es el esquematismo del entendimiento. Digamos que el esquematismo corresponde a la legislación de la imagen con arreglo a leyes, imagen que es más bien una regla, de la actividad sintética de la imaginación.

<sup>47</sup> Al igual que cada una de las categorías, no voy a exponer aquí cada uno de los esquemas de los conceptos puros del entendimiento, puesto que mi finalidad es sólo establecer la relación general de las tres facultades del entendimiento.

indirectamente, a la unidad de apercepción que, como función, corresponde al sentido interno (que es receptividad)<sup>48</sup>.

Veremos la implicación que tiene el que sea mediante el tiempo como opere el entendimiento y, en última instancia, la apercepción trascendental, el “yo pienso”. Mientras hay que decir que Kant con el esquematismo ha explicado la relación de los datos empíricos con los conceptos puros del entendimiento, con lo cual es posible el juicio. “En consecuencia, los esquemas de los conceptos puros del entendimiento constituyen las verdaderas y únicas condiciones que hacen que tales conceptos se refieran a objetos y, consiguientemente, que posean una *significación*”<sup>49</sup>. Con la explicación de la unidad de las tres facultades del entendimiento podemos afirmar que es en la imaginación en lo que se apoya el entendimiento para formular los juicios sintéticos *a priori*.

Recordemos la pregunta más arriba citada que hace Kant: “¿Qué es lo que constituye [...] la incógnita X en la que se apoya el entendimiento cuando cree hallar fuera del concepto A un predicado B extraño al primero y que considera, no obstante, como enlazado con él?”<sup>50</sup> La pregunta de fondo es por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Inicialmente podemos responder que la sensibilidad, en tanto ofrece lo extraño a A, o sea B, y, por otro lado, el entendimiento, en cuanto considera a B como enlazado con A de manera universal y necesariamente válida, es lo que hace posible a los juicios sintéticos *a priori*. Pero esta respuesta es insuficiente si no explicamos cómo es posible la unidad entre ambas facultades para que realmente sean posibles los juicios. Es aquí donde interviene la labor de la imaginación, pues ésta elabora la síntesis de lo diverso, dado por el sentido interno, en una regla, que es con lo que se apoya el entendimiento, para unir lo diverso de la intuición con la unidad de las categorías<sup>51</sup>. De este modo, el entendimiento se apoya en la regla, el esquema, que le da la imaginación

---

<sup>48</sup> *Ibid.* B 185.

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> *Ibid.* B 13.

<sup>51</sup> La interpretación que he seguido hasta aquí me lleva a dar a la pregunta arriba citada a la imaginación como respuesta, aún con la oscuridad con la que Kant responde a la misma pregunta. En la primera edición, Kant afirma: “La experiencia es, pues, aquella X exterior al concepto A sobre el que se basa la posibilidad de síntesis del predicado [...] B con el concepto A” (A 8). Y, en la segunda edición Kant, escribe: “¿Qué es lo que constituye aquí la incógnita X en la que se apoya el



para que pueda legislar a todas las representaciones con el sello de universalidad y necesidad. El entendimiento une *a priori* una representación con otra porque la imaginación le otorga la regla en la que un fenómeno conlleva de suyo cierto orden. Recordemos el ejemplo que Kant da en torno al triángulo. Para que éste sea posible de ser representado bajo un concepto toda imagen sensible es insuficiente e imperfecta. Hacen falta las condiciones que hagan inteligible bajo cierto orden a tal o cual representación. Estas condiciones son los esquemas, aquello con lo que legisla el esquematismo del entendimiento bajo ciertas leyes (categorías), con lo cual es posible el conocimiento del objeto. De esta manera, es por medio de las reglas de los esquemas, labor de la imaginación, como legisla el entendimiento lo diverso que nos es dado mediante la sensibilidad.

## 7. Crítica al cogito cartesiano

Baste hasta aquí la explicación de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*. A continuación explicaré las consecuencias que se desprenden de la filosofía trascendental de Kant para una crítica la cogito cartesiano.

Descartes encuentra como punto arquimideo de todo conocimiento el ser mediante el pensamiento. Condición de aperebirse a él mismo, con lo cual no hay posibilidad de engaño, es decir, condición de tener presente de que soy, piensa Descartes, es el pensamiento, puesto que “[...] para pensar es preciso

---

entendimiento cuando cree hallar fuera del concepto A un predicado B extraño al primero y que considera, no obstante, como enlazado con él? *No puede ser la experiencia*, pues el mencionado principio [“todo lo que sucede tiene una causa”] no sólo ha añadido la segunda representación a la primera aumentando su generalidad, sino incluso expresando necesidad, es decir, de forma totalmente *a priori* y partir de meros conceptos” (B 13, el subrayado es mío). En la respuesta a la primera edición Kant afirma que la experiencia, entendida como juicios solamente sintéticos, hace posible al juicio sintético *a priori*. En la segunda edición afirma lo contrario, puesto que la experiencia en sí misma no garantiza universalidad y necesidad. No es del todo suficiente decir que es el entendimiento quien suministra necesidad, aunque ello es cierto de suyo, puesto que la pregunta es en qué se apoya el entendimiento, y no quién otorga universalidad y necesidad, para lo cual sí se respondería que el entendimiento. No cabe decir que la X por la que pregunta Kant es el entendimiento, si bien es cierto que él no da directamente esta respuesta en esta cita, puesto que esto sería tanto como responder que es en el entendimiento en donde se apoya el entendimiento. Es por ello que yo respondo a esta pregunta con la imaginación y, por tanto, con un concepto de experiencia más reducido que el que maneja Kant particularmente en este fragmento de la primera edición. Así, la experiencia no es únicamente los datos empíricos dados por la sensibilidad, sino la unidad de éstos con el entendimiento; unidad posibilitada por las reglas que elabora la imaginación (esquemas), que es de donde se ayuda el entendimiento para legislar.

ser”<sup>52</sup>. Del hecho de que pueda pensar, incluso que soy engañado, *se sigue* que soy. Descartes no supone una mediación entre el pensamiento y el ser que se manifiesta en el pensamiento, sino que *analíticamente* desprende del pensar el ser, ya que es una contradicción que pueda pensar y no ser nada, ni siquiera una cosa pensante. Nada es sin la conciencia de que es en un “yo pienso”.

Descartes no entiende de la misma forma la actividad del pensamiento que Kant. Aquél entiende por la actividad del pensar cualquier representación mental de que tenga conciencia, es decir, de la que él sepa que está en él; llámese alguna representación producto de la imaginación, dolor, temor, deseo, etc. En cambio, Kant, según lo hemos visto, entiende por pensar (juzgar), en sentido predicativo, la actividad de conectar dos representaciones de diferente procedencia, predicando una de otra. Por otro lado, y en sentido trascendental, el pensar también designa la actividad de determinar a intuiciones bajo conceptos puros, cuya unidad última la otorga el “yo pienso”. De la concepción del pensamiento que tiene Descartes, es como le da una preeminencia ontológica al pensar en cuanto mediante esta actividad infiere directamente que él es.

La crítica kantiana se propone denunciar los errores teóricos en los que caen los filósofos que del análisis de puros conceptos, sin una intuición que les sea dada, pretenden establecer conocimiento sobre el mundo, el alma y sobre dios<sup>53</sup>. Kant con su *Crítica de la razón pura* critica, en sentido trascendental, la metafísica dogmática de la que Descartes forma parte de modo fundamental. Ante la inferencia analítica con la que Descartes funda todo conocimiento, Kant opone las condiciones de todo conocimiento. El “yo pienso” kantiano, reformulación crítica del cogito cartesiano, sólo se manifiesta a través del sentido interno, bajo la forma del tiempo. Es verdad que bajo el “yo pienso” ya está dada mi existencia, pues éste es la condición de posibilidad de todo conocimiento y de toda conciencia de nuestras representaciones. Sin embargo, la conciencia de la existencia de mi ser no ocurre sin mediación entre el “yo pienso” y mi existencia como cosa en sí misma; antes bien, mediante la labor de

---

<sup>52</sup> Descartes, R. *Discurso del método*. Trad. García Morente. Madrid, Tecnos, 2001, pág. 96.

<sup>53</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, B XXIX.

la imaginación, que funge como mediadora entre el entendimiento y la sensibilidad, es que puedo tener conciencia de mi ser en tanto es afectado mi entendimiento por lo diverso que me proporciona la sensibilidad bajo el sentido interno. Por decirlo de otra manera, *sólo a través de la forma del tiempo puedo determinar mi existencia y no como un ser en sí mismo*. Recordemos la función del sentido interno: condición de poder tener cualquier representación como dada para nosotros. Nada se me ofrece si no es bajo el sentido interno. Es mediante éste como el entendimiento determina bajo categorías y nunca sin esta variedad que suministra la sensibilidad, en lo que se refiere al uso teórico de la razón, pues el entendimiento no intuye por sí mismo; no posee una intuición intelectual bajo la cual con el solo pensamiento sea dado lo diverso del fenómeno. Para que el entendimiento determine, en tanto es lo determinante, es necesario que le sea dado aquello que es determinable. Pero lo diverso de la sensibilidad, eso que es determinable, nos lo muestra el sentido interno bajo la forma del tiempo. Así, mi ser se manifiesta a través del tiempo. Mi existencia sólo se manifiesta como fenómeno<sup>54</sup>. El cogito cartesiano, que es la identidad entre pensar y ser, no es un principio autosuficiente que pueda fundamentar todo conocimiento. Éste sólo es posible bajo la determinación de lo diverso de las intuiciones, dado por el sentido interno bajo la forma del tiempo, de acuerdo con conceptos puros. De aquí que Kant afirme en primer lugar: “Soy conciente de mi existencia en cuanto determinada en el tiempo”<sup>55</sup>, puesto que no hay determinación sin algo que sea determinable. Este último elemento, aquello que es determinable, lo proporciona la sensibilidad.

Con este planteamiento, Kant no sólo rompe con el cogito cartesiano introduciendo el tiempo, sino también con el método que Descartes utiliza para encontrar la piedra de toque de todo conocimiento. Descartes, para encontrar el punto arquimideo pone en duda la existencia de todo ser bajo la asunción de un genio maligno. Es así que encuentra como fundamento de todo ser a la actividad de pensar, que es por la que da cuenta de que, como principio, él es y nada es sin esta conciencia. De aquí Descartes

---

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.* B 158.

<sup>55</sup> *Ibid.* B 275.

niega que su existencia se muestre sólo a través de la representación de objetos externos, ya que la duda es la posición extrema para negar incluso la existencia de todo ser ajeno al cogito. Ante este planteamiento del método cartesiano, la introducción que hace Kant del sentido interno para que sea posible el conocimiento establece la existencia de objetos ajenos a nuestra razón teórica. La apercepción trascendental, el “yo pienso”, si bien es espontaneidad, actividad que determina bajo conceptos, no determina por sí misma como si autointuyera, sino mediante aquello determinable que le proporciona el sentido interno. Pero el sentido interno es la capacidad de ser afectados por representaciones de objetos exteriores a nosotros ordenadas según la conexión del tiempo. Por tanto, hay objetos externos a nosotros que afectan nuestra sensibilidad y de esta manera son determinados por los conceptos puros del entendimiento, es decir, nuestro pensamiento. Recordemos que la sensibilidad es pasiva. No puede representar objetos por sí misma, necesita ser afectada por objetos externos (fenómenos). Por tanto, todo aquello por lo cual tenemos una representación, implica la existencia de objetos fuera de nosotros y no sólo la mera representación, como si fuese una simulación, de que hay objetos fuera de nosotros, que es el material que utiliza la imaginación para elaborar su síntesis bajo el esquema. Por ello afirma Kant: “La percepción de éste [elemento permanente en la percepción que supone toda determinación temporal conciente] sólo es, pues, posible a través de una cosa exterior a mí, no a través de la simple *representación* una cosa exterior a mí. Consiguientemente, *la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí*”<sup>56</sup>. Con lo cual, la conciencia que tenemos de nosotros mismos siempre está determinada por el sentido interno que nos muestra de manera conectiva nuestras representaciones de los objetos externos y de nosotros mismos, por las cuales tenemos conciencia de nosotros mismos: “La conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, necesariamente ligada también a la existencia de cosas fuera de

---

<sup>56</sup> *Ibid.* B 275 y ss. El segundo subrayado es mío.

mí, como condición de la determinación temporal. Es decir, la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí”<sup>57</sup>.

La refutación de Kant al planteamiento cartesiano del cogito radica en negar el conocimiento inmediato de nosotros mismos desde el principio del “yo pienso” sin introducir como mediación al tiempo como forma por la cual somos afectados nosotros mismos en orden sucesivo por objetos externos a razón teórica, desde donde es posible la síntesis de la imaginación para el esquematismo del entendimiento, cuya unidad última es la apercepción trascendental. Del hecho de pensar no se sigue analíticamente el hecho de ser sin la elaboración del esquema, bajo la síntesis de la imaginación, que muestre a una conciencia la regla bajo la cual es posible pensar, esto es, determinar objetos con arreglo a las leyes de la unidad siempre idéntica a sí misma de la apercepción trascendental. Es verdad que el “yo pienso” es la unidad e identidad última de todo conocimiento, tal y como lo planteaba Descartes. Pero ese “yo pienso” en sí mismo no suministra conocimiento alguno; no determina *inmediatamente* nuestro ser sin una intuición interna que lo acompañe. Por ello afirma Kant: “La representación ‘*Yo existo*’, que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensamiento, constituye lo inmediatamente incluido por la existencia de un sujeto, pero no es todavía un *conocimiento* de este sujeto ni es, consiguientemente, un conocimiento empírico, es decir, no es todavía experiencia. Para que lo fuera haría falta una intuición, aparte del pensamiento de que algo existe, y, en este caso, una intuición interna. El sujeto tiene que ser determinado con respecto a ésta –el tiempo–, lo cual requiere que haya objetos exteriores. La experiencia interna es, pues, simplemente mediata y sólo es posible a través de la experiencia externa”<sup>58</sup>.

De aquí se sigue que la duda metódica de Descartes es un falso problema a resolver, pues ya de antemano está negando todo conocimiento, en sentido kantiano. Descartes lleva a tal extremo su duda de todos los seres que se representa bajo la asunción de un genio maligno que lo engaña. Con ello

---

<sup>57</sup> *Ibid.* B 276.

<sup>58</sup> *Ibid.* B 277.

pretende encontrar un fundamento último desde el cual pueda construir todo conocimiento. Es así como encuentra que el “yo pienso” es la piedra de toque de todo saber, ya que de las representaciones que pueda tener, sean de la índole que sean, no cabe duda que él es quien las tiene. El “yo pienso” fundamenta todas las ciencias en cuanto es la certeza indubitable. Pero este “yo pienso” ya está asilado de todo conocimiento en tanto no determina ningún objeto, pues le está vedada toda intuición y el conocimiento que tiene de su ser sólo lo infiere analíticamente del hecho de pensar, sin una intuición sensible que se le presente con la cual haya un verdadero conocimiento de algún objeto o de la conciencia misma<sup>59</sup>. Descartes no se pregunta cómo es posible la determinación de ese “yo pienso”, sino que el padre de la geometría analítica se pregunta qué es aquello que podemos conocer independientemente de nuestra sensibilidad, con lo cual, según la crítica kantiana, ya está negado todo conocimiento.

La consecuencia de la crítica kantiana al cogito cartesiano que pretendo recuperar para pensar la diferencia es la introducción del tiempo para toda determinación, con lo cual nosotros mismos nos manifestamos en el tiempo. El tiempo es más que una mera condición epistemológica. El tiempo es la condición ontológica, en el uso teórico de la razón, con la cual es posible determinar todo ser, incluso a nosotros mismos<sup>60</sup>. La identidad del “yo pienso”, que aún Kant conservó bajo el título de “apercepción trascendental” y que en su filosofía es el principio ontológico en cuanto da la ley última bajo la cual es posible pensar, opera bajo la conexión de las representaciones sensibles que el tiempo posibilita para la síntesis que lleva a cabo la imaginación, desde la cual opera el entendimiento. *Es bajo el tiempo desde donde se manifiesta todo ser.*

---

<sup>59</sup> Bajo la crítica kantiana, el cogito cartesiano resulta ser un juicio analítico, en cuanto no interviene lo dado por el sentido interno, y no tiene nada de conocimiento objetivo como afirma Efraín Lazos en “Kant y el conocimiento de sí mismo” en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 6. México, UNAM, 1998: “Las proposiciones del psicólogo racional acerca del alma –que es sustancia, que es la misma en tiempos distintos, que es simple y que es inmaterial– son meros juicios analíticos que se derivan trivialmente de lo que contiene ‘la conciencia de mí mismo en el pensamiento en general’, esto es, se derivan de lo que Kant ha llamado la unidad trascendental de apercepción”.

<sup>60</sup> Es importante señalar que Kant no niega el conocimiento de nosotros mismos como seres incondicionados, es decir, como fines en sí mismos no subordinados a las leyes causales de la naturaleza. Pero ello no es posible en el uso teórico de la razón en el cual es necesario tener el esquema, la regla de la imagen, de nosotros mismos, sino en el práctico, esto es, en el juicio con arreglo a leyes dadas por la voluntad para autodeterminarse, de lo cual no me ocupo aquí.

## II. EL TIEMPO COMO DURACIÓN

### 1. El dominio de la limitación

Henri Bergson tiene un profundo análisis de nuestra vida cotidiana. Un análisis que, como veremos, tiene como fundamento una ontología. Pero no es una ontología que ponga como principio legislador a un sustrato idéntico a sí mismo que opere como síntesis de todo ser. No va a ser un sustrato al cual toda diferencia se le sustraiga mediante su identidad. Antes bien, va a ser una ontología que pone al tiempo como fundamento de todo ser dando paso así al principio de diferenciación.

Bergson elabora un examen de los conceptos que determinan la concepción del tiempo en nuestra inmediatez; esto a fin de encontrar los verdaderos problemas entre aquellos que no lo son y con ello desterrar los falsos problemas de la filosofía. Es por ello que el filósofo francés explica cómo es que opera nuestra cotidianidad, la cual precede a toda teorización ulterior que imponga limitaciones a la totalidad del ser y con ello al tiempo.

En la vida cotidiana estamos situados en el terreno de las acciones. Toda acción siempre está orientada a que consigamos algo de lo que carecemos, con lo cual hay que realizar determinada acción. Así, pasamos de *nada* útil a *algo* útil, de un “vacío” a algo “lleno”. De esta manera, la idea de “nada” está asociada con aquello que nos es inútil, mientras que la idea de “ser” o “existencia” conlleva aquello que nos es útil para algo, aquello que nos significa algo: “[...] es innegable [...] que toda acción humana tiene su punto de partida en una insatisfacción y, por ello mismo, en un sentimiento de ausencia. No actuaríamos si no nos propusiéramos un fin, y sólo buscamos una cosa porque sentimos su privación. [...] A decir verdad, esa nada de que aquí se trata no es tanto la ausencia de una cosa como la de una utilidad. Si conduzco a un visitante a una habitación que aún no he amueblado, le advierto ‘que no hay nada’ ”<sup>1</sup>. Hay una serie de oposiciones que presuponemos en nuestra cotidianidad. La idea de lo útil, aquello a lo que aspiramos en cada una de nuestras acciones y las anima, conlleva la

---

<sup>1</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Trad. María Luisa Pérez. Madrid, Espasa-Calpe, 1973, Pág. 260.

presencia de lo inútil. Ésta se nos muestra, en tanto no es útil, como nada y, lo que es útil, como algo existente, significativo; algo que es. La nada funge como lo vacío y el ser algo como lo lleno. De esta manera, nuestras acciones las concebimos como una creación ante la insatisfacción, la “nada”, que anima a tales acciones. Suponemos que primero hay una nada, algo no útil, a la cual es necesario llenar de algo mediante determinada acción: “Subsiste siempre la convicción de que antes de las cosas, o al menos bajo las cosas, está la nada. Si se busca la razón de ese hecho, se la halla precisamente en el elemento afectivo, social y, en suma, práctico, que da su forma específica a la negación”<sup>2</sup>.

Pero hay una oposición más fundamental que provoca nuestra cotidianidad. Se trata de una antítesis que está correlacionada con la suposición de la negatividad –como lo es la nada, lo inútil, el vacío–, a saber, la contraposición entre lo inmóvil, por parte de la negación inicial, con lo móvil, como aquello que lleva a la acción y sucede a la inmovilidad inicial. De la misma manera que creemos hay un vacío que hay que llenar con miras a nuestra utilidad, creemos, según Bergson, que al inicio todo es inmóvil a lo cual, a través de la acción, se *agrega* el movimiento. Es desde la idea de lo inmóvil, una vez más, desde donde nos percatamos que hay movimiento. Tomamos a lo fijo como lo inicial y al movimiento como lo que se suma a lo fijo posteriormente: “Razonamos sobre el movimiento como si se tratase de inmovilidades y, cuando lo miramos, es con inmovilidades como lo reconstruimos. El movimiento es para nosotros una posición, luego una nueva posición, y así sucesiva e indefinidamente”<sup>3</sup>.

Es desde nuestra vida práctica como nos hacemos de una idea de negatividad y positividad. Pero ésta está en función de la primera. Juzgamos lo positivo a partir de lo negativo, lo que tenemos a partir de lo que no tenemos y nos incita a conseguirlo mediante la acción. Es de esta manera como nuestra noción de lo positivo está condicionada por nuestra vida práctica. Y esto es así porque a nuestra vida común le es esencial operar con arreglo a fines determinados. Aquello que anima nuestras acciones es la carencia de algo. De aquí que la acción esté orientada a satisfacer esa carencia presente, lo cual

---

<sup>2</sup> *Ibid.* Pág. 259.

<sup>3</sup> Bergson, H. “Pensamiento y movimiento” en *Obras escogidas*. Trad. José Antonio Míguez. México, Aguilar, 1959. Pág. 1063.



constituye su finalidad. Desde un estado de insatisfacción valuamos aquello que nos es algo y aquello que nos es nada.

El principio de la acción es, pues, cierta finalidad. Pero la acción con arreglo a fines tiene mucho más peso que el solo hecho de darnos la pauta entre aquello que nos es algo y nos es nada, lo cual es de suyo importante. La acción, en tanto es incentivada con miras a obtener ciertos fines, *limita*. La limitación, con miras a conseguir algún fin, establece cortes de una continua e ilimitada sucesión, pues comienza desde la búsqueda de aquello de lo que se carece, decimos comúnmente desde “nada”, hasta la obtención de aquello que buscábamos (“algo”). En tanto buscamos, nuestra conciencia establece una ruptura entre el momento en que ignorábamos la carencia y entre el momento en que ésta nos incita a actuar. Hay aquí una primera limitación. Una segunda es entre el momento en que buscamos, tenemos aún “nada”, y el momento en que hemos satisfecho determinada carencia, lo cual constituye otro momento. Por un lado, hay una oposición entre la carencia de algo, aquello que se denomina “nada”, y la satisfacción de esa misma carencia, lo cual *es* algo, algo existente. De esta oposición, establecemos una limitación entre el momento en que vivenciamos esa nada y ese algo existente, haciendo de un tiempo continuo e ilimitado varios momentos. Y basta con que recordemos lo que hemos hecho en nuestro pasado para reconocer que nuestra vida, en su inmediatez, la medimos bajo acciones realizadas; yo puedo decir, por ejemplo, al intentar recordar en qué me ocupe la semana pasada, que estudié para acreditar un examen, lo presenté y después me fui de vacaciones. Es de esta manera, pues, como surge nuestra idea de negación en cuanto establece un límite entre la falta de acción y la acción consumada. La naturaleza de la acción nos hace concebir lo negativo como lo primario –ya sea lo inmóvil, la nada, lo inútil, el vacío– a lo cual lo positivo, aquello a lo cual la acción aspira, se agrega después.

Asimismo, es de este afán de limitar, proveniente de nuestra vida práctica, como, de acuerdo con Bergson, operan las palabras, entre otros símbolos que hacen referencia a ciertas identidades. La palabra limita, de acuerdo con la unidad que representa, hacia cierta referencia a algún ente. De manera que la palabra es la regla de representación de cierta entidad y de ninguna otra. La palabra, en cuanto

funge como regla de representación, concibe al ente que refiere bajo una identidad inalterable, pues no hace referencia a algún ente en particular que provenga únicamente de la representación de nuestra conciencia, el cual unas veces fuera de alguna manera y otras veces de otra en cada conciencia que hace uso de la palabra, sino que es la regla de representarse cierto ente en general. Las palabras, pues, establecen una unidad homogénea de representación en la conciencia. Por eso Bergson puede decir ya en su tesis doctoral: “[...] la palabra de contornos bien definidos, la palabra brutal que almacena lo que hay de estable, de común y, por lo tanto, de impersonal en las impresiones de la humanidad aplasta o, por lo menos, recubre impresiones delicadas y fugitivas de nuestra conciencia individual”<sup>4</sup>.

Hasta aquí hemos visto la manera en que opera nuestra vida ordinaria. Es la carencia de algo lo que nos motiva a la acción. De esta insatisfacción establecemos inmediatamente negaciones. Una es el hecho de que nos encontramos con “nada” y de aquí buscamos “algo”. La otra entre el momento en que tenemos esa carencia que denominamos como “nada” y el momento en que cubrimos esa carencia bajo “algo”, puesto que esa nada deviene algo cuando hemos cubierto nuestra necesidad. Ambas limitaciones en función de la utilidad. Es así como en la vida práctica establecemos divisiones y, por ende, limitaciones de acuerdo con aquello que nos es útil: “La existencia se me ofrece como una conquista sobre la nada. Me digo que podría y que, incluso, debería no haber nada, y entonces me admiro de que haya algo. O bien me represento toda la realidad como extendida sobre la nada, como sobre una alfombra –la nada estaba primero, y el ser vino a añadirse después–”<sup>5</sup>. Pero estas limitaciones son vicios de la vida cotidiana y del lenguaje. El lenguaje hace una reducción entre nada y algo porque mediante las palabras lleva a cabo una generalidad entre lo que tenemos o no tenemos. Cuando decimos que no hay nada no es que realmente haya vacío puro, como en el ejemplo de la habitación,

---

<sup>4</sup> Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Trad. Juan Miguel Palacios. Salamanca, Sígueme, 1999. Pág. 96. Debo remarcar que Bergson no afirma que el lenguaje sea un instrumento que nos propiciamos para fines prácticos, como si hubiera un momento en el cual estamos desposeídos de lenguaje y nos lo inventamos a medida que nos lo exige el mundo de las acciones, a modo de un sujeto que se hace de un instrumento para poseer de manera más contundente al objeto. Lo que hace Bergson es darle su lugar a la actividad de la conciencia que consiste en limitar dentro del dominio de la acción, la vida práctica. Veremos que a los ojos de Bergson el problema del comienzo, de donde podría explicarse el inicio del lenguaje, es un falso problema.

<sup>5</sup> *La evolución creadora*, pág. 243.

sino lo que se quiere decir mediante “nada” es que no está aquello que deseamos, nada de lo que deseamos. De esta manera, se ve que la generalidad que establecen las palabras nos lleva a establecer una negación pura o una afirmación pura: “Mediante el pensamiento suprimo un objeto exterior; en el lugar en que éste se hallaba, ‘ya no hay nada’. Nada de ese objeto, sin duda alguna, pero otro objeto ha ocupado su lugar; el vacío absoluto no existe en la naturaleza [...] El vacío de que hablo, en el fondo, no es más que la ausencia de tal objeto determinado, el cual estuvo primero aquí y se halla ahora en otra parte, y mientras no esté en su antiguo lugar, deja tras de sí lo que podríamos llamar el vacío de sí mismo”<sup>6</sup>. Así, mediante las palabras, al servicio de nuestra vida práctica, establecemos generalidades a los hechos y, a su vez, un extremo entre lo que es algo y es nada. Se considera de esta manera que la negación y la afirmación tienen el mismo estatuto de existencia; el ser es igual de real que la nada; así como hay ser, hay también nada: “Se representa la negación como exactamente simétrica de la afirmación. Se imagina uno que, como la afirmación, la negación se basta a sí misma. Entonces la negación tendría, como la afirmación, el poder de crear ideas, con la única diferencia que serían ideas negativas”<sup>7</sup>. Con ello nos instalamos ya inmediatamente entre un dualismo ontológico: el ser por un lado y el no-ser por otro; la afirmación por un lado y la negación por otro lado, ambas con la misma validez ontológica.

## **2. Una ontología de la cotidianidad**

Pero bien visto, podemos percatarnos que la idea de nada carece de completa referencia, ya que, cuando la utilizamos, sólo es para designar que no está lo que esperábamos, mas no que realmente haya vacío puro. La nada sólo representa una vacía generalidad: “Descartes decía que se entiende un polígono de mil lados aunque no se vea con la imaginación; basta con que uno se represente claramente

---

<sup>6</sup> *Ibid.* Pág. 247.

<sup>7</sup> *Ibid.* Pág. 252.

la posibilidad de construirlo. Lo mismo sucede con la idea de una supresión de todas las cosas”<sup>8</sup>. Realmente la nada es sólo la generalidad extrema de aquello en lo que en tal o cual momento carecemos. Con ello se ve que la palabras están al servicio de la vida cotidiana y no muestran aquello que está más allá de lo que esperamos tener. El lenguaje tiene su dominio de uso sólo en la vida práctica. Por ello afirma Bergson: “[...] negación y afirmación se expresan ambas mediante proposiciones, y toda proposición, como está formada por *palabras* que simbolizan *conceptos*, es algo relativo a la vida social y a la inteligencia humana. Tanto si digo ‘el suelo está húmedo’ como si afirmo ‘el suelo no está húmedo’, en ambos casos los términos ‘suelo’ y ‘húmedo’ son conceptos creados de un modo más o menos artificial por el espíritu del hombre, es decir, extraídos de la continuidad de la experiencia”<sup>9</sup>. De esta manera, la idea de nada por sí misma no expresa algo existente, ni siquiera a la negación como existente.

Si es que la negación puede expresar algo, debe ser precedida en el fondo por dos afirmaciones. La primera es que cuando negamos algo se debe a que ese algo podría ser capaz de tener una afirmación. *Podemos predicar la negatividad de algo porque primeramente puede estar la posibilidad de que ese algo le sea afirmado el ser como lo positivo*, ya que si fuera obvio de suyo que a cierto ente le es inherente cierta negación, carecería de sentido afirmar la negación. Si decimos que “no hay nada” es porque en principio podría haber algo, lo que corresponde a una primera afirmación. Si decimos que hay vacío es porque podría en un primer momento haber lleno. Si decimos que algo es inmóvil es porque podría en un principio ser móvil y en el momento en que formulamos la negación no lo es. Esto es en lo que se refiere a la primera afirmación que antecede a la negación. En lo que se refiere a la segunda afirmación, una vez que hemos negado cierto atributo a algo, bajo la primera afirmación, aparece que remplazamos una propiedad con otra y nunca con una nada real. En lugar de afirmar alguna propiedad, afirmamos la negación de tal propiedad, la cual sustituye a aquello que esperábamos,

---

<sup>8</sup> *Ibid.* Pág. 246.

<sup>9</sup> *Ibid.* Pág. 255.

y no hay, pues, una completa nada. De aquí que Bergson pueda decir: “Ateneos estrictamente a los términos de la proposición ‘el suelo no está húmedo’ y hallaréis que significa dos cosas: 1° que podría creerse que el suelo esté húmedo; 2° que la humedad está reemplazada de hecho por una determinada cualidad *x*. Esta cualidad queda en la indeterminación, bien sea porque no se tenga un conocimiento positivo de ella o bien porque no tenga ningún interés actual para la persona a la que se dirige. Por lo tanto, negar consiste siempre en presentar en forma truncada un sistema de dos afirmaciones, una determinada, que se refiere a cierto posible; y la otra, indeterminada, referida a la realidad desconocida o indiferente que suplanta a esa posibilidad. La segunda afirmación está virtualmente contenida en el juicio que hacemos sobre la primera, juicio que es la negación misma”<sup>10</sup>. De aquí que, bien visto, podamos darnos cuenta de que la idea de nada, que pretende negar de manera extrema, siempre está afirmando por derecho, esto es, que tiene a la afirmación como condición lógica para poder sostener una negación empírica. Y esto es así porque a la nada siempre le preceden dos afirmaciones; en cada una de ellas se deja ver que *a la nada le precede ontológicamente el ser*. Preguntarse por qué es el ente y no más bien la nada, como si la nada pudiese ser en lugar de todo aquello que es, es una pseudopregunta: “Entonces, ¿cómo oponer la idea de Nada a la de Todo? ¿No se ve que es oponer lo pleno a lo pleno, y que, por consiguiente, la cuestión de saber ‘por qué existe algo’ es una cuestión desprovista de sentido, un pseudoproblema surgido en torno a una pseudo-idea?”<sup>11</sup>. La idea de nada es tal que se autocontradice, pues se opone a todo ser pero siendo ella misma. La idea de nada quiere negar, pero para que pueda negar tiene primero, y antes que otra cosa, afirmar. Es por ello que, en el análisis que hace Bergson de la vida práctica, encuentra al ser como aquello en lo que ya siempre estamos *a priori*: “[...] hay que habituarse a pensar el Ser directamente, sin dar ningún rodeo, sin dirigirse primero al fantasma de la nada, que se interpone entre el Ser y nosotros”<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibid.* Pág. 257.

<sup>11</sup> *Ibid.* Pág. 259.

<sup>12</sup> *Ibid.* Pág. 261.

Hemos visto que la acción está orientada ante todo a conseguir un determinado fin material. De manera que nuestra atención en nuestra vida práctica está puesta en realizar el fin que nos proponemos a través de la acción. Es en este ámbito práctico donde nuestra conciencia hace una reducción entre el momento en que nos proponemos el fin al momento en que lo realizamos. Con ello medimos el movimiento de un estado de reposo –el momento, por decirlo así, del deseo– a la consumación del deseo. Y con ello se ignora el movimiento que sucede de un estado aparentemente inmóvil a un posterior estado, ya que en la vida práctica ese tránsito nada representa en tanto no proporciona el resultado de la acción. Es de esta manera como nuestras acciones tienen su dominio en el ámbito material, esperamos “algo” a partir de “nada”, “lleno” a partir de “vacío”, “movilidad” a partir de “inmovilidad”. El error está en esperar lo positivo a partir de lo negativo y, como lo veremos a continuación bajo la actividad de la memoria, en suponer que primero hay un estado de inmovilidad, al igual que una aparente nada, desde el cual hay posteriormente movimiento.

Para Bergson el error está en confundir dos dominios distintos, a saber, los conceptos relativos a la vida práctica con los conceptos de corte especulativo. No hay una diferencia de grado entre la actividad de la vida práctica y la vida espiritual, sino que hay una diferencia de naturaleza, por lo cual es necesario tener presente de manera clara la distinción entre ambos dominios de la conciencia. Hay una confusión de orden al querer explicar el conocimiento metafísico, que se instala *de golpe* en la totalidad del tiempo, o sea, sin limitantes, y el conocimiento científico, el cual explica los fenómenos mediante la cuantificación y las leyes de esos fenómenos cuantificados, con lo cual establece la limitación bajo la unidad que representa el número, como lo veremos más tarde<sup>13</sup>. Bergson no tilda de erróneo el dominio la vida práctica y el conocimiento científico, puesto que es del todo válido justamente para la vida práctica. El problema es trasladar los conceptos y métodos científico-prácticos al plano metafísico, es

---

<sup>13</sup> Para una más detallada distinción entre el conocimiento metafísico y el conocimiento científico revisar: Bergson, H. *Introducción a la metafísica*. Trad. Manuel García. México, Porrúa, 2004.

decir, al conocimiento de lo absoluto, de la duración como tiempo real y con ello confundir los dominios donde cada uno tiene sentido<sup>14</sup>.

Ya desde ahora, al establecer en este primer examen al ser como principio de la nada, podemos apreciar que Bergson va a anteponer el movimiento a lo inmóvil y toda afirmación a la negación que proviene de la vida práctica. Veamos cómo Bergson profundiza más en esta vida material, que en principio se contrapone a una vida espiritual, de la vida práctica a fin de mostrar la actividad del ser principio de todo, esto es, la duración como el tiempo real.

### **3. Tiempo y materia**

O bien el movimiento ocurre entre nosotros que lo percatamos y la materia, o bien el movimiento es una mera ilusión. Bergson ha hecho notar que en la vida práctica hay limitaciones. Pasamos de un estado de insatisfacción a un estado de satisfacción. Este paso, este movimiento medido bajo el establecimiento de limitaciones, no puede ser sólo en nuestra conciencia, ya que si la materia no pasara también de un estado a otro, entonces no pasaríamos nosotros de un estado de insatisfacción a un estado de satisfacción. Tampoco puede ser que la materia pase de un estado a otro y no suceda de manera paralela con nuestra conciencia, ya que si la materia fuera un perpetuo cambiar de estados y no así nuestra conciencia, jamás estaríamos satisfechos o, para decirlo con Bergson, nunca podríamos consumir la acción propuesta: “Nuestra actividad está inserta en el mundo material. Si la materia se nos apareciese como un eterno transcurso, no le asignaríamos ningún término a ninguna de nuestras acciones. Notaríamos que todas ellas se iban disolviendo a medida que se iban realizando, y nos anticiparíamos a un futuro en perpetua fuga. Para que nuestra actividad salte de un *acto* a otro *acto*, es

---

<sup>14</sup> Gilles Deleuze tiene razón al señalar que la causa de concebir un dualismo entre el ser y la nada proviene de no ver una diferencia de naturaleza: “el error más general del pensamiento, el error común de la ciencia y de la metafísica: el concebirlo todo en términos de más o menos, el ver sólo diferencias de grado o diferencias de intensidad allí donde, más profundamente, hay diferencias de naturaleza” (*El bergsonismo*. Trad. Luis Ferrero. Madrid, Cátedra, 1987, pág. 17).

necesario que la materia pase de un *estado* a otro *estado*, pues sólo en un estado del mundo material es donde la acción puede insertar un resultado y, por consiguiente, puede realizarse”<sup>15</sup>.

Podemos ver que bajo esta parcial explicación del movimiento nos situamos en un dualismo; por un lado está nuestra conciencia y por otro lado el ámbito material. Pero al mismo tiempo se ve que hay una especie de unión entre ambos extremos a partir del movimiento, que he hasta aquí distinguido como el paso de un estado a otro, estableciendo con ello una división de estados y asignándoles impenetrabilidad a cada uno de ellos lo suficientemente como para decir dónde comienza uno y termina el otro.

#### **a) la importancia del cuerpo**

Corresponde a *Materia y memoria* el establecer un vínculo ontológico entre nuestra conciencia y nuestro cuerpo para acabar con los falsos problemas en filosofía, pues desde hace muchos siglos se ha planteado el problema de unir la mente con el cuerpo, lo determinante con lo determinable, el sujeto con el objeto. Para Bergson hay una relación correspondiente entre los órganos sensoriales de nuestro cuerpo y los órganos motores. Por medio de los primeros podemos percibir. Por medio de los segundos podemos actuar. Percibimos lo que nuestros órganos motores nos permiten. En cada percepción, por tanto, hay acción. Entre más o menos intervengan los órganos motores mayor o menor será la percepción que podamos tener. Por eso puede afirmar: “He aquí un sistema de imágenes que llamo mi percepción del universo y que se transforma de arriba abajo por variaciones ligeras de una cierta imagen privilegiada, mi cuerpo. Esta imagen ocupa el centro; por ella se regulan todas las demás; con cada uno de sus movimientos todo cambia, como si se hubiese vuelto un caleidoscopio”<sup>16</sup>.

Señalemos dos elementos importantes de la relación percepción-acción para entender la unión del cuerpo y el alma, o más propiamente del cuerpo y el espíritu, que lleva a cabo Bergson. Hemos

---

<sup>15</sup> *La evolución creadora*, Pág. 262.

<sup>16</sup> Bergson, H. “Materia y memoria” en *Obras escogidas*. Trad. José Antonio Míguez. México, Aguilar, 1959. Pág. 224.



señalado la relación de la percepción, los órganos sensoriales, y la acción, bajo los órganos motrices: la percepción está en relación con la actividad de los órganos motrices que ejecuta el cuerpo y por los cuales puede generar una imagen, esto es, datos sensibles<sup>17</sup>. El papel primero del cuerpo es establecer imágenes mediante los órganos sensoriales y motrices que lo conforman. No hay una imagen que no conlleve la acción de un cuerpo que la posibilite. Y es que hacer referencia al cuerpo nos lleva a aclarar y a profundizar más en la explicación arriba hecha sobre nuestra vida práctica. La insatisfacción que nos lleva a actuar, al igual que la acción misma, nos llama a encontrar nuestros estados de conciencia, antes que otra parte, en el cuerpo, ¿por qué? Porque es en la actividad del cuerpo, bajo la relación percepción-acción, donde se manifiesta siempre nuestro presente y con ello la vida cotidiana. La vida cotidiana a la que hemos hecho referencia desde el inicio de este capítulo es el estado presente de nuestro cuerpo en cada caso. No hay vida cotidiana sin cuerpo y con ello sin la actividad ejercida bajo la percepción-acción. Por ello afirma Bergson: “Pero la verdad es que nuestro presente no debe definirse como lo que es más intenso: es lo que actúa sobre nosotros y lo que nos hace actuar, es sensorial y es motor; nuestro presente es ante todo el estado de nuestro cuerpo”<sup>18</sup>.

### **α) primer tipo de memoria**

Pero, ¿cómo es posible la actividad del cuerpo? Hemos dicho que en el cuerpo se lleva a cabo la actividad de la percepción-acción en la medida que operan los órganos sensoriales y motores en su conjunto. Para que suceda la acción de los órganos es necesario que éstos estén organizados de manera adecuada a fin de posibilitar la acción presente. ¿A qué se debe esa organización? Respuesta de Bergson: al primer tipo de memoria que está muy cerca del hábito. El hábito, entendido como el primer tipo de memoria, no es una mera costumbre que adoptamos de vez en cuando y de acuerdo a

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 217: “Vamos a simular por un instante que nada sabemos de las teorías de la materia y de las teorías del espíritu, nada también de las discusiones sobre la realidad o la idealidad del mundo exterior. Heme aquí pues en presencia de imágenes, en el sentido más vago en que pueda tomarse esta palabra, imágenes percibidas cuando abro mis sentidos, inadvertidas cuando los cierro. Todas estas imágenes actúan y ejercen su acción unas sobre otras en todas sus partes elementales según leyes constantes”.

<sup>18</sup> *Ibid.* Pág. 421.

nuestras experiencias, o por lo menos no primeramente. Antes bien, para poder adoptar costumbres de corte psicológico, como un conjunto de conductas que se repiten con arreglo a ciertas representaciones, es necesario poseer organismos y la organización propicia de éstos; es necesario unir los elementos y mecanismos que permitan la percepción-acción: “Estos movimientos se repiten y crean así un mecanismo, pasan al estado de hábito y determinan en nosotros actitudes que siguen automáticamente a nuestra percepción de las cosas [...]”<sup>19</sup>. En efecto, el primer tipo de memoria, tal y como lo entiende Bergson, consiste en el acto repetitivo que conforma al cuerpo y a su actividad al unísono. De manera tal que el primer tipo de memoria está orientada siempre a la acción y por ende tiene su dominio de operación en el cuerpo, aunque, como lo veremos, no “está” en el cuerpo. La memoria como hábito consiste en la articulación de los elementos que conforman al cuerpo con miras al presente, desde donde es posible toda actividad del tipo percepción-acción. Para que ésta sea posible ha de haber una regularidad en la actividad de los órganos y para ello la repetición de ciertos actos por los cuales los órganos pueden realizar cierta actividad, por los cuales hay cierto “engranaje” entre éstos y con ello hay percepción-acción. La experiencia por la cual día a día podemos llevar una vida cotidiana y regular descansa en la memoria que está orientada a la actividad del cuerpo. De aquí que afirme Bergson al explicar el primer tipo de memoria: “[...] una [memoria] establecida en el organismo, no es otra cosa que el conjunto de los mecanismos inteligentemente montados que aseguran una réplica conveniente a las diversas interpelaciones posibles. Hace que nos adaptemos a la situación presente, y que las acciones sufridas por nosotros se prolonguen por sí mismas en reacciones [...]”<sup>20</sup>.

El cuerpo, pues, es una unidad entre los órganos sensoriales y motrices con los cuales nuestra conciencia siempre se instala inmediatamente en el presente, en la imagen. Ésta da pie a un segundo resultado que elabora el cuerpo: la representación.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 278.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 342.

## **b) representación, espacio y el primer tipo de memoria**

Bergson afirma que toda imagen, y con ello toda acción, es mediante la representación que nos hacemos de la materia. Sin mencionarlo explícitamente, cuando Bergson ha hecho referencia al mundo material al referirse a las imágenes que son posibles bajo la actividad del cuerpo, ha hecho referencia al terreno del espacio, a la extensión desde la cual el cuerpo es. Pues la representación es el resultado de la actividad del cuerpo que consiste en “recortar” las imágenes con miras a la necesidad del presente, a la necesidad de la cotidianidad. La representación es elaborada por el cuerpo con arreglo a las exigencias del presente, de manera tal que la ésta no es posible sin cierta apropiación del cuerpo en la que se muestra y con ello hay una delimitación de los datos sensibles de la imagen. Con lo que la representación es antes que nada limitación de aquello que es percibido en cuanto está al servicio del presente y por ende al espacio, que es donde ese presente es posible por la actividad del cuerpo. Por eso puede afirmar Bergson: “Nuestra representación de la materia es la medida de nuestra acción posible sobre los cuerpos; resulta de la eliminación de lo que no interesa a nuestras necesidades y más generalmente a nuestras funciones [...]”<sup>21</sup>.

La representación es la limitación que hace el cuerpo a las imágenes con miras a las exigencias del presente, a la vida cotidiana. Como vimos al principio de este capítulo, la limitación tiene su condición en aquello que se espera para satisfacer ciertas necesidades. La limitación establece un antes y un después de la acción y por ende recorta la continuidad de un tiempo que posibilitaría el transcurrir de los momentos, de donde es posible toda ulterior distinción. Con los borrosos términos de “antes” y “después” entramos asimismo en el dominio del tiempo; en un tiempo que es construido con unidades homogéneas en donde es posible separar un antes y un después. Con el cual la representación tiene la función de establecer una limitación entre un tiempo indivisible que correspondería, como lo veremos abajo, a la vida del espíritu: “El papel del cuerpo no consiste en almacenar los recuerdos, sino simplemente en escoger, para llevarlo a la conciencia distinta por la eficacia real que le confiere, el

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 236.

recuerdo útil, el que completará e iluminará la situación presente en vista de la acción final”<sup>22</sup>. Al explicar el surgimiento de la representación es inevitable hacer referencia al tiempo, aunque sea bajo el primer tipo de memoria. Pues hemos visto que la representación que elabora el cuerpo es posible bajo la actividad de la percepción-acción, de donde es posible la imagen y posteriormente la selección de éstas de acuerdo a las exigencias del presente. Pero la actividad del cuerpo no es posible sin la adecuación de los órganos sensoriales y motrices. La actividad del cuerpo no es posible sin el primer tipo de memoria que está muy cerca del hábito, desde el cual es posible toda limitación ulterior a una ilimitación: “Percibir consiste pues, en suma, en condensar periodos enormes de una existencia infinitamente diluida en algunos momentos más diferenciados de una vida más intensa, y en resumir así una historia muy larga. Percibir significa inmovilizar”<sup>23</sup>.

### **c) el recuerdo-imagen**

Sabemos que toda percepción está inmediatamente en el presente, con lo cual es ya una representación. Pero, ¿qué sucede entonces con las imágenes que devienen pasado, es decir, con los recuerdos?, ¿nos encontramos, acaso, en un sempiterno presente? Entonces, ¿cómo explicar los recuerdos y con ello la articulación de lo pasado con lo presente, pues, según no se negará, podemos recordar vivencias pasadas y hacer un antes y un después en la vida cotidiana? ¿Es acaso aquello que llamamos “pasado” un presente pero menos intenso? Respuesta de Bergson: no hay una diferencia de grado entre las percepciones y los recuerdos de estas percepciones, sino una diferencia de naturaleza, esto es, una diferencia de sus condiciones de posibilidad: “El error capital, el error que, elevándose de la psicología a la metafísica, termina por ocultarnos el conocimiento del cuerpo tanto como el del espíritu, es el que consiste en no ver más que una diferencia de intensidad, en lugar de una diferencia de naturaleza, entre

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 367.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pág. 394.

la percepción pura y el recuerdo”<sup>24</sup>. Hasta cierto punto, el hecho de no ver más que una diferencia de grado ahí donde hay una diferencia de naturaleza, tiene validez porque corresponde a la relación que hay entre nuestras percepciones y nuestros recuerdos, entre el espacio y el tiempo. Y es que lo que ahora es una percepción más tarde es un recuerdo, con lo que se pone como fuente de todas las percepciones al presente en que somos afectados, desde donde procede un paulatino apagamiento de esas percepciones que en algún momento fueron presentes y ahora no son más que recuerdos. Sin embargo, con esta explicación se privilegia al presente como principio actividad de la conciencia, con lo cual el pasado, en tanto recuerdo, no tiene ninguna influencia directa y necesaria con el presente, sino que se le invoca “voluntariamente”. En cambio, para Bergson la relación percepción-recuerdo es muy otra: “Estos dos actos, percepción y recuerdo, se penetran siempre, intercambian siempre alguna cosa de sus sustancias por un fenómeno de endósmosis”<sup>25</sup>. El presente está siempre fusionándose con las experiencias pasadas de la conciencia, con lo cual el pasado “recibe” a cada nuevo presente estableciendo así la unidad entre el presente y el pasado. Hemos visto que podemos establecer limitaciones en la vida cotidiana porque antes que nada estamos en el ser y no en la nada. Pero ese ser es tiempo sin limitaciones y es el que permite el paso de un “antes” a un “después”, o del presente al pasado, o del momento de insatisfacción al momento satisfecho. De manera que *hay presente porque de antemano la conciencia está constituida por lo que ha sido, esto es, por el pasado*. En cuanto en cada presente interviene la acción del cuerpo conformada por el primer tipo de memoria, el hábito, es que el pasado está detrás de la acción o si se quiere, para ponerlo en términos prácticos, la experiencia nos predispone a actuar en el presente bajo la costumbre, esto es, bajo la sucesión de actos repetidos a través del tiempo, por el cual el cuerpo es.

La representación, según he explicado, primeramente, está al servicio de la acción. La representación conlleva la percepción y acción del cuerpo. Pero hay otro tipo de imágenes que se

---

<sup>24</sup> *Materia y memoria*, pág. 262.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

presentan a la conciencia bajo la forma del pasado: el recuerdo-imagen. Entiéndase bien que el recuerdo-imagen, en cuanto justamente pertenece al pasado, tiene la característica de ser un conjunto de imágenes que *fuleron* presente. No porque el recuerdo consista en ser imágenes pasadas deja de ser algo, como si su ser paulatinamente se redujera hasta terminar en nada. El recuerdo-imagen es un plexo de imágenes que ya no están al servicio del presente –y por ende ya no están en el dominio del espacio, puesto es la actividad del cuerpo quien actualiza al presente– sino que son en el tiempo real, como veremos más adelante, que posibilita el presente en cuanto guarda el hábito de articular los órganos del cuerpo. De aquí que afirme Bergson: “La percepción no es jamás un simple contacto del espíritu con el objeto presente; está toda impregnada de los recuerdos-imágenes que al interpretarla la completan”<sup>26</sup>. De manera tal que el recuerdo no es ese plexo de imágenes que tratamos de traer al presente “haciendo memoria”, esto es, voluntariamente, sino que toda imagen está ya fusionada de todo aquello que ha sido presente alguna vez pero *es* recuerdo en nuestra conciencia: “Los recuerdos que se adquieren voluntariamente por repetición son raros, excepcionales. Por el contrario, el registro, por la memoria, de hechos y de imágenes únicas en su género se prosiguen todos los momentos de la duración”<sup>27</sup>. Esta íntima penetración de imágenes no permite establecer una diferencia clara para saber dónde comienza el recuerdo y dónde el presente, puesto que es perpetua e íntima fusión, sin limitaciones, aunque de diferente naturaleza: la representación pertenece al dominio del cuerpo, mientras que el recuerdo al tiempo real.

El hecho que Bergson recurra a la distinción de imágenes entre representación y recuerdo-imagen es, más que porque puedan distinguirse, para señalar aquello que acompaña y está en cada presente, esto es, el recuerdo de lo que ha sido presente en un pasado que nunca ha sido presente, puesto que en ningún presente fueron representadas la totalidad de los presentes que conforman al recuerdo, sino que su aparición fue sucesiva y no simultánea: “Hemos tratado de establecer que esta psicología [de la

---

<sup>26</sup> *Ibid.* Pág. 326.

<sup>27</sup> *Ibid.* Pág. 277.

memoria] y esta metafísica [de la materia] son solidarias, y que las dificultades se atenúan en un dualismo que, partiendo de la percepción pura en que el sujeto y el objeto coinciden, impulsa el desenvolvimiento de estos términos en sus duraciones respectivas –la materia, a medida que se continúa en análisis más lejos, tendiendo cada vez más a no ser sino una sucesión de momentos infinitamente rápidos que se deducen unos de otros y por ello se *equivalen*; y el espíritu que ya es memoria en la percepción afirmándose cada vez más como un prolongamiento del pasado en el presente, un *progreso*, una evolución verdadera”<sup>28</sup>.

#### 4. Memoria y duración

Estamos acostumbrados a concebir lo pasado como algo que en cierto momento fue presente y ya pasó, siendo remplazado por un nuevo presente, pero con ello se limita la totalidad de nuestra vida, pues se cree que había un presente y *posteriormente* otro presente por el cual el anterior presente ya no es. Con ello se desconoce que en cada estado que nombramos un momento como pasado o presente está la totalidad del ser, el pasado bajo el membrete de “lo que ha sido” o “fue” y el presente como lo que “es”. No importa que no nos demos cuenta tanto del más lejano como del más inmediato pasado que está aquí y en cada presente, no por ello deja de haber una penetración entre las representaciones y el pasado puro, que constituye el “almacenamiento” de lo que la conciencia es. No obstante, si bien tanto la representación como el recuerdo se penetran, ambos tienen dominios diferentes. La representación corresponde al presente en el que el cuerpo actúa, como lo vimos bajo la relación percepción-acción. La representación tiene su dominio en el cuerpo que tiene su actividad siempre en el presente y con ello en el espacio. En cambio, el recuerdo corresponde a la duración, es decir, a la totalidad del tiempo que posibilita al presente pero está más allá que él. Es así como Bergson introduce el tiempo en la vida cotidiana de la conciencia. Con esto Bergson le da un estatuto ontológico al pasado, en lugar de hacer de él sólo una explicación psicológica, como podría parecer a primera vista. El recuerdo-imagen no ha

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 406.

dejado de ser por el simple hecho que es un momento que ha dejado de ser útil para el presente, sino que configura a cada momento, fusionado en un recuerdo puro, la apertura al presente en la cual siempre está nuestra conciencia, con lo que se fusionan el recuerdo-imagen con la representación sin poder distinguir de manera clara dónde empieza una y termina otra. El recuerdo-imagen es pasado oscilando entre el presente y el recuerdo puro. En cuanto siempre se penetra con el presente, hace de cada instante algo irreplicable. Jamás un instante se conserva como el mismo desde el momento en que a él se incorpora el pasado de la conciencia, con lo cual el recuerdo-imagen tiene una conexión con el recuerdo puro.

Hay que aclarar que hablar de un presente, un pasado, un instante, un ahora, etc., acarrea problemas que Bergson desde un principio ha querido superar, puesto que lo primero que va a reprochar a la concepción tradicional del tiempo es que le imponga divisiones a la totalidad del tiempo bajo el número o bajo un presente, un pasado y un futuro, puesto que con ello se hace del tiempo una transposición de “ahoras” y no una duración. La concepción del tiempo que va a criticar Bergson es aquella que lo explica bajo los parámetros de nuestra vida práctica. Pues la duración es la totalidad del tiempo que, desde lo que es pasado, configura aquello que siempre recibe nuestra conciencia, es decir, al eterno porvenir: “Es por demás evidente que [la duración] se encuentra más acá y más allá a la vez, y que lo que llamo ‘mi presente’ gana terreno a un tiempo sobre mi pasado, porque ‘el momento en que yo hablo está ya lejos de mí’; en seguida sobre mi porvenir, porque este momento está inclinado sobre el porvenir, al que yo tiendo, y si yo pudiese fijar este indivisible presente, este elemento infinitesimal de la curva del tiempo, mostraría indudablemente la dirección del porvenir”<sup>29</sup>. Bajo el concepto de duración, como totalidad del tiempo no condicionada por el presente (y por tanto sin limitaciones), Bergson abandona la explicación de corte psicologista para establecer al tiempo como principio ontológico.

---

<sup>29</sup> *Ibid.* Pág. 330.



El ser es tiempo. La noción más a la mano que tenemos de la temporalidad del ser es el presente de la cotidianidad. Pero no hay presente puro, es decir, un momento del todo dividido de lo que ha sido presente, el pasado, y a su vez ajeno a lo que está por venir. Antes bien, el ser del tiempo es la totalidad del “pasado”-“presente”-“futuro” en cuanto todos los instantes, y que conste que con estas divisiones ya estamos estableciendo limitaciones, siempre están penetrándose mutuamente configurando con ello la totalidad del ser en la que estamos siempre y en cada momento. Con este planteamiento Bergson rebasa la explicación psicológica de la conciencia para establecer al tiempo como fundamento del ser, pues no termina su explicación en torno al ser de la conciencia señalando aquello que la configura “empíricamente”, como es el caso de la representación, sino que toma como principio a ésta para afirmar de golpe a todo lo que es en cuanto la división ulterior a nuestros estados que hacemos bajo un “interior” y un “exterior” a la conciencia, y al cabo toda representación, no es más que una limitación más, lo cual implica que no podemos sino ser de golpe en la totalidad del ser y toda limitación no es más que algo que está al servicio de la acción pero es inútil para referir a la totalidad del ser. De esta manera, Bergson abandona la explicación psicologista de las imágenes y las representaciones para establecer al ser como tiempo, como la totalidad del ser eternamente diferenciándose, ya que con la eterna incorporación del presente y del porvenir al pasado, toda identidad ajena a todo cambio deviene una ilusión, como la ilusión de la nada.

Esta actividad de unir mediante la penetración de todos los “momentos” que configuran a la conciencia y a la que he referido como el hecho de unirse lo que ha sido con lo que es y será, es la memoria. La memoria no es el poder traer al presente cierta imagen o cierto momento cuando uno quiere, sino el acto mismo por el cual podemos hablar ulteriormente de un presente, un pasado o un futuro en cuanto ya estamos siempre en la totalidad del tiempo; es decir, la memoria es la actividad que une la totalidad del tiempo, la sucesión no elaborada por una reunión de fragmentos, esto es, la duración: “[...] se comprende que el espíritu pueda constituirse sobre la materia en el acto de la percepción pura, unirse por consiguiente a ella y, sin embargo, distinguirse radicalmente. Se distingue

en que es, incluso entonces, *memoria*, es decir síntesis del pasado y el presente en vista del porvenir, en que contrae los momentos de esta materia para servirse de ellos y para manifestarse por *acciones* que son la razón de ser de su unión con el cuerpo”<sup>30</sup>. Y esto es así porque la acción, que constituye nuestra vida inmediata, nuestra cotidianidad bajo la cual establecemos limitaciones, es posible por la actividad motriz y perceptiva del cuerpo en su unidad, pues la actividad de nuestro cuerpo no se da de manera ciega, como una acción sin orientación, sino que conlleva el estar proyectada o referida hacia la obtención de cierto estado, en el cual intervienen representaciones. Ahora bien, esas representaciones no están aisladas unas a otras, sino que son posibles porque de antemano la conciencia está durando, está “viva”, es decir, está ya abierta a la totalidad del tiempo en la cual no hay limitaciones de todo lo que es, sino una eterna incorporación de imágenes bajo la memoria, con lo cual el tiempo es creación *a priori*. Por tanto, la acción del cuerpo hace posible que nos sea inherente estar referidos a representaciones y con ello hay una unidad entre la memoria, puesto que esas imágenes se dan en la conciencia y con ello en la articulación de todo lo que ha sido conformando un pasado que nunca fue presente, y la actividad del cuerpo por la cual podemos tener tales o cuales representaciones.

Hay que entender a la memoria como la actividad de fusión entre el transcurrir de la conciencia más que la actividad de unir una pluralidad de momentos, cada uno de ellos unitario, para no introducir fragmentaciones a la duración como tiempo real, ya que se hace del tiempo una totalidad de momentos, “ahoras”, que se van uniendo mediante la memoria. El que sea fusión, y no unión de unidades, implica que no es posible establecer una separación entre los “momentos” que conforman el transcurrir de nuestra conciencia debido a que el tiempo ontológicamente no está dividido, sino que es uno y continuo. Uno, en cuanto no admite divisiones, sino un solo transcurso de lo que es. Continuo porque la sucesión es al mismo tiempo penetración de un momento con otro, con lo cual no hay separación que diera pie a una discontinuidad. Y es que Bergson quiere deshacerse de todas aquellas concepciones del tiempo que explican a éste bajo la limitación de la totalidad del tiempo como totalidad de momentos. El problema

---

<sup>30</sup> *Ibid.* Pág. 405.

de concebir al tiempo de esta manera, con lo cual hay un límite entre un tiempo y otro, es partir de la inmovilidad para construir la movilidad. Desde que vimos cómo Bergson critica la limitación, encontrando como fundamento de ésta primeramente al ser porque a la negación le anteceden dos afirmaciones, se está anteponiendo a todas aquellas filosofías que parten de la negación, como lo es la inmovilidad, para encontrar aquello que pone en movimiento, aquello que da ser, a todo lo que es. Lo mismo sucede con la antítesis entre la movilidad y la inmovilidad. Explicar a la movilidad mediante una serie de momentos, cada uno de ellos inmóvil y por ende limitado, que es por lo que un “ahora” puede distinguirse de los demás, es hacer de la negación el fundamento del ser y de la movilidad, pues partimos que hay primero un momento que está “ahí” al cual se suma otro, después otro, etc., con lo cual se abre paso al tiempo como sucesión de momentos. Con ello se desconoce que de facto nos instalamos en el tiempo en cuanto nuestro más inmediato presente conlleva la totalidad de aquello que se nos da mediante la apertura de nuestra conciencia. No es posible para el tiempo real establecer distinciones mediante símbolos para saber lo que el tiempo es.

La concepción tradicional del tiempo, a partir de Aristóteles, separa e identifica a algún elemento, sea una parte del cambio de un objeto o un estado de conciencia de acuerdo con cierto número, para encontrar el tiempo, puesto que el tiempo es la medida del movimiento<sup>31</sup>. Esta concepción del tiempo es, de acuerdo con la filosofía de Bergson, un tiempo espacializado, ya que retiene, como permaneciendo “ahí” bajo un símbolo siempre idéntico a sí mismo, un determinado momento del movimiento para conectarlo con el siguiente momento, otro “ahora”, y así establecer una cifra exacta de los momentos, minutos, segundos, etc., en los cuales ocurre un movimiento<sup>32</sup>. El tiempo entendido

---

<sup>31</sup> Es verdad que Aristóteles no mide el movimiento de acuerdo a los estados de conciencia, pero él hace del tiempo medida del movimiento en general, medida que es posible bajo el número. De aquí que afirme: “[...] el tiempo *no* es movimiento, sino el número del movimiento [...]”, (*Física*. Trad. Ute Schmidt. México, UNAM, 2001, 221b 10). Con el tiempo como medida del movimiento bajo el número es posible cuantificar cualquier ente: “Se podría preguntar todavía de qué tipo de cambio el tiempo es número. ¿De cualquiera? En efecto, en el tiempo se dan generación, destrucción, crecimiento, cambio de cualidad y traslación”, (*Ibíd.*, 223a 25).

<sup>32</sup> Cf. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, pág. 63: “Es, ciertamente, posible percibir en el tiempo, y sólo en el tiempo, una sucesión pura y simple, pero no una adición, es decir, una sucesión que termine en una suma. Pues si una suma se obtiene por la consideración sucesiva de diferentes sumandos, es necesario además que cada uno de esos sumandos

como la sucesión de momentos concibe a estos como yuxtapuestos: pasa uno *después* de otros. A los ojos de Bergson, en el fondo de esta concepción del tiempo subyace, como ya lo había exigido Aristóteles, el proceder numérico y con ello la introducción subrepticia del espacio, pues todo número, de acuerdo con Bergson, es la síntesis de lo uno y lo múltiple<sup>33</sup>. En cuanto nos representamos bajo cierta cifra una totalidad de unidades, el número representa a la unidad. Y el número representa a esa unidad en cuanto la unidad abarca a cierta multiplicidad, pues al número siempre se le puede subdividir. De esta unidad que representa una multiplicidad se hace necesario, para cumplir tal función, que el número sea homogéneo para poder ser distinguido de otras unidades, que es lo que permite realizar operaciones como son las sustracciones, adiciones, etc. Asimismo, es bajo la homogeneidad del número como es posible contar el movimiento (tiempo), ya sea mediante minutos, horas, etc., haciendo del movimiento una serie de fragmentaciones (unidades numéricas). Porque el número es homogéneo es impenetrable, por lo cual cada número puede ser una unidad. Esta impenetrabilidad posibilita que cada unidad se conserve y no se “funda” o se diluya con las unidades precedentes y subsiguientes. Sin embargo, no es suficiente con que cada unidad sea impenetrable para poder llevar a cabo alguna medición que termine bajo la síntesis de otros números. También hace falta asumir la permanencia de esas unidades como “estando ahí” para poder hacer la síntesis de otras unidades. Pues para que las unidades puedan ser yuxtapuestas aquello a lo que se yuxtapone debe permanecer como uno e idéntico, pues si cada unidad de la cual se va a hacer tal o cual síntesis se “esfumara”, entonces jamás habría una medida de algo porque no se conservaría la evidencia de cierta regularidad. Por ello la idea de una unidad como idéntica a sí misma presupone la existencia de un espacio, en cuanto éste es la condición de establecer unidades fijas, en donde se mantenga como tal y no sea absorbida por la constante sucesión.

---

permanezca cuando se pase al siguiente y espere, por así decirlo, que se le sume a los otros, ¿cómo habría de esperar si no fuese más que un instante de la duración? Y ¿dónde esperaría si no le localizamos en el espacio?”.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 61.

El tiempo real, en cambio, bajo la actividad de la memoria, no es posible retenerlo “ahí” para analizarlo bajo símbolos que hagan de una multiplicidad de fragmentos un solo tiempo. El tiempo real es sucesión pura que en sí lleva lo que le ha precedido y aquello a lo que es en un “presente”. Pero no es una sucesión estática como si se pudiese conservar cada instante independiente del otro. Cuando un determinado “ahora” está en la conciencia, cambia absolutamente todo aquello que la acompaña haciendo así del ser algo único e irrepetible. La duración como tiempo real es la fusión de cada transcurrir de sí mismo –aunque hablar de *cada* transcurrir es ya fragmentar a la duración– cambiando así en su totalidad, de una vez y para siempre, a toda de la sucesión: “[...] si yo conservo, junto a la imagen de la oscilación presente [del péndulo], el recuerdo de la oscilación que la precedía, pasará una de estas dos cosas: o yuxtapondré las dos imágenes [...] o las percibiré una en la otra, penetrándose y organizándose entre ellas como las notas de una melodía, de manera que formen lo que llamaremos una multiplicidad indistinta o cualitativa, sin ningún parecido con el número: obtendré así la imagen de la duración pura, pero también me habré deshecho por entero de la idea de un medio homogéneo o de una cantidad medible”<sup>34</sup>. Pensar la sucesión como la fusión de cada elemento que está sucediendo se antepone a la concepción del tiempo homogéneo, puesto que es pensar la diferenciación del ser en cuanto nos instalamos, como hemos visto, de golpe en él, ya que cada elemento espacial que se sucede cambia en cuanto se fusiona con los demás, con lo que la sucesión como fusión establece la eterna diferencia frente a la eterna identidad que hecha mano del espacio.

## 5. El ser y la duración

A partir de lo expuesto resulta absurdo preguntarse si es sólo nuestra conciencia la que cambia y entonces cuando Bergson introduce en el pensamiento al tiempo como principio de todo ser únicamente se refiere a nuestra conciencia y no a la totalidad del ser, pues con esta pregunta introducimos subrepticamente un dualismo que Bergson ha querido abandonar desde que estableció la posición de la

---

<sup>34</sup> *Ibid.* Págs. 79-80.

imagen entre “nosotros” y el “mundo externo” o entre el espíritu y la materia. Pues la imagen es ya una inmediata y necesaria relación entre nuestra conciencia con la totalidad del ser en donde resulta un pseudoproblema preguntarse si hay algo más allá que nuestra conciencia no pueda aprehender y por ello ignoramos cómo sean los entes en sí mismos. Bajo la identidad entre ser y tiempo Bergson establece al ser temporal como principio del cual nosotros formamos parte, sin el velo de la apariencia. Bajo el planteamiento bergsoniano de la imagen, no hay una distinción ontológica entre lo que es para nosotros y lo que es en sí mismo, sino que nos instalamos *de golpe* en el ser temporal. Sin embargo, es conveniente subrayar que, pese a que Bergson se propone establecer la unión entre el espíritu, la actividad de la memoria, y el cuerpo, como imagen, mantiene expresamente la distinción tajante entre ambos. La unión entre ambos elabora el tiempo, entendido como duración. Pero ésta la hace la memoria. Un primer tipo de memoria, se mantiene dentro de la cotidianidad: contrae cierta organización del cuerpo y con ello un hábito de actuar. En este sentido, el primer tipo de memoria está del lado del cuerpo. Pero este primer tipo de memoria es posibilitado por la memoria real, esto es, por la actividad de contraer aquello que sucede en un recuerdo puro, en la duración. Si el hábito del primer tipo de memoria es posible, es porque hay un recuerdo puro que guarda todos los presentes con lo cual hace posible establecer una organización regular del cuerpo y por ende de su actividad, puesto que ser cuerpo es actividad, como vimos al explicar la relación entre percepción-acción. Este segundo tipo de memoria pertenece al espíritu. La unión entre ambos es posible bajo el tiempo que se une con la materia ya desde la percepción, pues ésta es tanto la conformación del cuerpo, percepción-acción, y por ende está ya bajo el primer tipo de memoria, y a su vez ésta es posible bajo la memoria verdadera, que guarda la sucesión de instantes por la cual es posible el hábito del segundo tipo de memoria. Por eso afirma Bergson: “En la percepción concreta interviene la memoria, y la subjetividad de las cualidades sensibles reside justamente en que nuestra conciencia, que comienza por no ser más que memoria, prolonga unos en otros, para contraerlos en una intuición única, una pluralidad de momentos”<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> *Materia y memoria*, pag. 404.

Bajo el desarrollo de la inmediatez del ser Bergson ha identificado ser y tiempo. Con ello él establece la diferencia como principio ontológico. Todo ser conlleva una sucesión pura que es creación *a priori* de novedad: la duración; unidad del tiempo establecida por la memoria. No es una unidad en la cual un estado, un momento, sea antecedido por otro y a su vez éste sea sucedido por otro, como si se tratase de unidades fijas, como sucede bajo el tiempo espacializado en el cual cada elemento se encuentra como estando “ahí” con lo que es posible añadirle los subsiguientes, las cuales posteriormente son unidas. El tiempo es una sucesión pura libre de representaciones que echen mano de una sucesión de identidades, con lo cual toda identidad, necesariamente atemporal, deviene una ilusión. Un “momento” jamás puede permanecer el mismo porque tras de sí lleva un incalculable pasado que recibe y fusiona con cada nuevo “presente”, cuya totalidad sin distinciones es la duración. Por ello afirma Bergson: “[...] *la duración real* es lo que hemos llamado siempre el *tiempo*, pero el tiempo percibido como indivisible. No niego que el tiempo implique sucesión. Pero que la sucesión se presente primero a nuestra conciencia como la distinción de un ‘antes’ y de un ‘después’ yuxtapuestos, es lo que yo no podría conceder. Cuando escuchamos una melodía, tenemos la más pura impresión de sucesión que podamos tener –una impresión tan alejada como sea posible de la de simultaneidad–, y, sin embargo, es la continuidad misma de la melodía y la imposibilidad de descomponerla las que producen en nosotros esta impresión”<sup>36</sup>. Del hecho de que el tiempo sea una eterna e indivisible sucesión, se sigue la ilusión de la identidad, ya que cada “momento”, el cual siempre recibe algo nuevo –puesto que es la “suma” del “pasado” y el “presente”, y a su vez un nuevo “presente” “junto” con el resto del pasado–, hace del ser diferenciación de sí mismo, sucesión pura que es incondicionada por cualquier ulterior cuantificación mediante una multiplicidad de identidades: “[...] la verdad es que no hay ni un substratum rígido inmutable ni estados distintos que pasen por ahí como actores sobre una escena. Hay simplemente la melodía continua de nuestra vida interior, melodía que se prosigue y se proseguirá,

---

<sup>36</sup> *Pensamiento y movimiento*, pág. 1067.

indivisible, desde el comienzo hasta el fin de nuestra existencia consciente. Nuestra personalidad es esto mismo. Justamente esta continuidad indivisible de cambio constituye la duración verdadera”<sup>37</sup>.

De manera que con esa diferencia como sucesión pura, que es la duración como tiempo real, Bergson establece al ser como tiempo; al ser como diferencia. Por ello afirma: “Tomad el sentimiento más simple, suponedlo constante, absorbed en él la personalidad total: la conciencia que acompañe a este sentimiento no podrá permanecer idéntica a sí misma durante dos momentos consecutivos, puesto que el momento siguiente contiene siempre, además del presente, el recuerdo que éste le ha dejado. Una conciencia que tuviera dos momentos idénticos sería una conciencia sin memoria”<sup>38</sup>.

## **6. La crítica de Bergson a la concepción kantiana del tiempo**

Al introducir en esta investigación la concepción del tiempo en Bergson he señalado una de las consecuencias de la crítica kantiana. Uno de los méritos de Kant en la ontología consiste en introducir el tiempo en el pensar. Recordemos que para Descartes había una identidad entre el pensamiento y el ser, puesto que para pensar hay que ser. Al delimitar Kant el uso de la razón en su totalidad, demuestra que en el uso teórico de la razón no hay conocimiento, esto es, determinación de los objetos bajo leyes con las cuales es posible demostrar la posibilidad de los mismos, sin una intuición que le sea dada al entendimiento, facultad de las leyes. Las intuiciones son tiempo y espacio. El espacio es la condición por la cual a la facultad del entendimiento se le presentan objetos exteriores. Mediante el tiempo podemos ser afectados por todo tipo de representaciones como sucediéndose (sentido interno). Pero el conocimiento no es nada sin una conciencia en la que lo dado por las intuiciones sea algo. Si no hay una conciencia que, justamente, sea conciente de su actividad cognitiva y lo dado por las intuiciones cobre unidad, entonces el conocimiento no es nada. Por tanto, es necesario que una conciencia sea soporte de las representaciones dadas. Esta conciencia debe ser idéntica a sí misma para que pueda dar

---

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Introducción a la metafísica*, pág. 9.



la ley a las representaciones empíricas que son dadas a través del sentido interno, ya que si no fuera idéntica a sí misma, no podría dar la unidad a las intuiciones, sino que sería igual de discontinua que lo diverso dado por la sensibilidad y de la mera posibilidad no puede colegirse la necesidad bajo la cual sea posible el conocimiento. De aquí que la apercepción trascendental, el yo pienso, sea el más alto conocimiento que alberga la razón teórica. Esta apercepción, en cuanto suministra las leyes para legislar objetos, debe ser la necesidad y por ende la identidad por antonomasia para que dé las leyes de por qué algo *debe* ser así y no de otra manera, con lo cual está más allá de la mera posibilidad y contingencia de las representaciones empíricas. De estos dos elementos que intervienen en el conocimiento, es decir, de la necesidad de establecer condiciones para que los objetos nos sean dados (intuiciones puras) y de la necesidad de subordinar a las intuiciones bajo un sistema de leyes, cuya unidad es la apercepción trascendental, Kant va a establecer una crítica a la identidad defendida por Descartes entre pensar y ser, como quedó expuesto en el capítulo anterior, porque la apercepción del “yo” no es posible sin una intuición que sea dada, junto con su respectivo esquema, elaborado por la imaginación, que dé la regla bajo la cual se ha de representar el “yo pienso”: “Si quiero averiguar cuáles son las propiedades con que existe en sí un ser pensante, tengo que interrogar a la experiencia; ni siquiera puedo aplicar a este objeto ninguna de las categorías si no se me da su esquema en la intuición sensible”<sup>39</sup>.

A los ojos de Bergson, con todo y que Kant introduce al tiempo como condición de pensar (juzgar), el filósofo alemán introduce subrepticamente al espacio en la concepción del tiempo. De acuerdo con Bergson, la sucesión de representaciones, en la cual se distingue dónde termina una representación y comienza otra, hace del tiempo una fragmentación de unidades homogéneas<sup>40</sup>. Con lo que Kant cae en el vicio al que nos lleva la vida práctica: el establecimiento de limitaciones. Así como podemos decir

---

<sup>39</sup> *Crítica de la razón pura*, B 710.

<sup>40</sup> Como bien afirma Barthelemy-Madaule en *Bergson adversaire de Kant: étude critique de la conception bergsonienne du kantisme suivie d'une bibliographie kantienne*. París, P. U. F., 1956, pág. 38: “Kant establece entre el tiempo y el espacio un paralelismo que une mediante el tiempo homogéneo, sin embargo no es un verdadero paralelismo porque el tiempo homogéneo es el espacio”. La traducción es mía.

que hay algo o hay nada, la forma kantiana del tiempo nos permite establecer dónde termina una representación y dónde comienza la otra, con lo cual es posible concebir la sucesión de tales representaciones. Pero al introducir Bergson al ser como condición de la negación, renuncia a toda explicación filosófica que exija como principio del pensar a la limitación, ya sea bajo la figura de la identidad, de la nada, de lo inmóvil y de todos aquellos conceptos que asumen que hay negación *antes* de toda manifestación del ser. Y es que las presuposiciones que parten de la limitación son las que exigen que *primero* se dé la condición atemporal, a modo de soporte de todo lo demás, bajo la cual se haya de legislar lo que “viene después” una vez dada la condición. De acuerdo con Bergson, como lo hemos observado, no hay limitaciones en el ser en cuanto tal. El ser es lo inmediato con lo que siempre nos la vemos y la aparente nada sólo hace referencia a aquello que no nos es útil, puesto que esta idea surge de la menesterosidad de la vida práctica. El ser posibilita que nuestra conciencia esté *a priori* ya frente a imágenes, con lo que la conciencia forma parte de la totalidad del ser porque éste le precede. Estas imágenes pertenecen a la articulación y organización de la duración, que es la totalidad del transcurrir de nuestra conciencia, la cual se conforma a través de la eterna penetración de todo aquello que necesaria y eternamente transcurre en la conciencia, penetración que elabora la memoria. De la actividad de la memoria se sigue que jamás poseemos una imagen, un momento o cualquier recuerdo como idéntico a sí mismo, ya que la sola imagen, por muy inmediata que sea, está organizada bajo la totalidad de la duración.

Bajo la concepción de la duración como tiempo real, es que Bergson establece una crítica a la concepción kantiana del tiempo, concepción que está ligada intrínsecamente con la identidad de la apercepción trascendental en cuanto ambas ideas son concebidas de acuerdo con la costumbre de establecer limitaciones, costumbre propia de la vida práctica. Kant establece el tiempo como sucesión de representaciones, sucesión que es posible haciendo de cada representación algo homogéneo, con lo que hay una sucesión de divisiones a la totalidad del tiempo. El tiempo por el cual apercibimos nuestro propio ser debe estar subordinado a la totalidad de las leyes que es la apercepción trascendental, con lo

cual una vez más Kant echa mano de la limitación en cuanto asume a una conciencia idéntica a sí misma y por ende atemporal, ya que sólo así es posible legislar a las intuiciones dadas por el tiempo bajo leyes que posibiliten la demostración de la posibilidad de los objetos dados a la conciencia (conocimiento). Por ello afirma Bergson: “El error de Kant ha sido tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haberse dado cuenta de que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros y que, cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es que se expresa como espacio. Así la distinción misma que establece entre el espacio y el tiempo supone, en el fondo, confundir el tiempo con el espacio, y la representación simbólica del yo con el yo mismo”<sup>41</sup>. Es bajo el carácter de identidad, en cuanto facultad de las leyes, como Kant denomina a la apercepción trascendental “yo pienso”. Pues la actividad de determinar intuiciones bajo formas lógicas (categorías), o sea la capacidad de juzgar, corresponde a la apercepción trascendental puesto que es la facultad de las leyes (entendimiento).

Recordemos que en el capítulo anterior intercambiamos el “yo pienso” por el “yo juzgo” para remarcar la actividad que lleva a cabo la apercepción trascendental, puesto que para Kant pensar es juzgar<sup>42</sup>. Este “yo juzgo” kantiano voy a intercambiarlo por un “yo duro” bergsoniano para establecer el ser fundamental de la conciencia: la duración. La conciencia es duración antes que ser un sustrato idéntico a sí mismo que establezca leyes lógicas a los datos empíricos, es decir, la conciencia como duración es condición de toda ulterior espacialización que establezca limitaciones: “Cuando sigo con los ojos, en la esfera de un reloj, el movimiento de la aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, no mido duración, como parece creerse; me limito a contar simultaneidades, cosa que es muy diferente. Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más que una única posición de la aguja y del péndulo, pues de las posiciones pasadas no queda nada. Dentro de mí se realiza un proceso de organización o de penetración mutua de los hechos de conciencia, que constituyen la duración

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, pág. 161.

<sup>42</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, B 94.

verdadera. Es porque *yo duro* de esta manera por lo que me represento lo que llamo las oscilaciones pasadas del péndulo, al mismo tiempo que percibo la oscilación actual”<sup>43</sup>.

Bergson afirma como principio ontológico al tiempo, bajo el cual intenta criticar y resolver el dualismo que Kant había dejado en el uso teórico de la razón<sup>44</sup>. Recordemos el resultado de la revolución copernicana: conocemos del objeto lo que nuestra propia razón pone en él, en cuanto ésta legisla bajo principios *a priori*. Nuestra razón teórica legisla bajo la unidad de nuestras intuiciones y los conceptos puros del entendimiento que lleva a cabo el esquema elaborado por la imaginación, con lo que no podemos conocer al objeto en sí mismo (noúmeno), sino sólo la determinación que lleva a cabo nuestra razón en su uso teórico. Al conocimiento que lleva a cabo nuestra razón teórica Kant lo denomina conocimiento sensible, en contraste con el conocimiento inteligible que corresponde al conocimiento del objeto en sí mismo, conocimiento que tiene su dominio en la razón práctica. Es verdad que Kant lleva a cabo la unidad entre el conocimiento sensible y el conocimiento inteligible mediante el principio de conformidad a fin, con lo que este dualismo queda resuelto de manera crítica. Sin embargo, el reproche que Bergson va a ser a Kant es desde el dominio del uso teórico mismo con el cual cancela de antemano el conocimiento del objeto en sí. A ojos de Bergson, Kant equipara al tiempo con el espacio, en cuanto aquél se reduce a unidades homogéneas, según lo he explicado. A su vez este tiempo va a estar subordinado a la legislación de los conceptos puros, con lo cual no conocemos al objeto en sí mismo; tanto el tiempo como la identidad de la apercepción conllevan la limitación de la duración como tiempo real, como lo vimos más arriba al explicar la relación intrínseca que a los ojos de Bergson hay entre la concepción kantiana del tiempo y su apercepción trascendental. Se ve con ello, como lo expuse en el capítulo anterior, que Kant establece, en tanto filosofía crítica, las *formas* del pensar. El tiempo y el espacio son formas, condiciones de posibilidad, para que el objeto nos sea dado

---

<sup>43</sup> *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, pág. 81. El subrayado es mío.

<sup>44</sup> Debo aclarar que también hay una crítica por parte de Bergson al problema de la realización de la libertad en Kant en cuanto ésta pertenece al dominio inteligible y por ende se encuentra por arriba del fenómeno. La crítica de Bergson al planteamiento kantiano de la filosofía práctica no lo trataré en esta investigación, ya que ésta está orientada a la filosofía del ser y no del deber ser.

y los conceptos puros del entendimiento como formas o condiciones del pensar, es decir, de legislar a los objetos que nos son dados. Estas formas son las que pone nuestra razón en los objetos; la forma de nuestra razón configura al objeto, materia o contenido empírico, con lo que no nos es asequible en el uso teórico de la razón el ser del objeto en sí. Con este formalismo, de acuerdo con la filosofía de Bergson, Kant deja al objeto en sí mismo estableciendo así una dualidad entre lo homogéneo que representa las formas a priori de nuestra razón, puesto que éstas delimitan bajo cierto orden aquello que nos es dado, y lo heterogéneo que se somete a tales formas trascendentales, con lo cual se somete la duración que es diferenciación eterna: “Kant imagina cosas en sí de una parte y, por otra, un tiempo y un espacio homogéneos a través de los cuales las cosas en sí se refractan: así habrían de nacer, de un lado, el yo fenómeno, el que la conciencia percibe, y, del otro, los objetos exteriores [...] Lo que domina toda esta teoría es la distinción muy clara entre la materia del conocimiento y su forma, entre lo homogéneo y lo heterogéneo; y esta distinción capital no se habría hecho nunca, sin duda, si no se hubiese considerado también el tiempo como un medio indiferente a lo que lo llena”<sup>45</sup>.

Bajo el rechazo a una explicación que suponga ciertas formas para que nos sean dados los objetos, rechazo justificado bajo el concepto de una conciencia ontológicamente abierta en cuanto ella es duración, Bergson recupera la totalidad del ser concibiéndolo como eterna duración, con lo cual ya no cabe afirmar que hay algo del objeto que escapa a nuestra conciencia, puesto que bajo la duración como tiempo real Bergson afirma la totalidad del objeto en cuanto éste pertenece a la totalidad que es duración. De aquí su crítica al concepto de forma como leyes *a priori* bajo las cuales todo ser nos es dado: “Concentramos un periodo de esa evolución en una visión estable que llamamos forma y, cuando el cambio se ha hecho lo bastante grande para vencer la dichosa inercia de nuestra percepción, decimos que el cuerpo ha cambiado de forma. Aunque, en realidad, el cuerpo cambia de forma en todo instante. O más bien, carece de forma, pues la forma pertenece a lo inmóvil, y la realidad es movimiento”<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> *Ibid.* Pág. 162.

<sup>46</sup> *La evolución creadora*, pág. 264.

En lugar de establecer formas a priori bajo las cuales es posible todo ser, como lo hizo la crítica kantiana, Bergson establece a la duración como tiempo real afirmando con ello al ser en su totalidad, esto es, sin limitaciones. A la introducción del tiempo que hace Kant ante la unidad entre pensar y ser, tiempo desde el cual podemos ser concientes (pensamiento) de que somos, Bergson opone la duración como tiempo real bajo la cual no es que nuestro ser se manifieste en la medida en que nos pensamos en el tiempo, sino que *somos tiempo* y no hay un cogito más allá del tiempo que deba manifestárenos a través de éste. Ante un pensamiento que establece a la identidad como principio de todo ser, Bergson establece a la diferencia, eterna creación de novedad del ser bajo la fusión de cada presente con el pasado, como el ser mismo.

### III. LA LIBRE ACTIVIDAD DEL PENSAMIENTO

#### 1. La unidad de las facultades bajo la identidad

Como lo hemos visto desde la introducción, desde hace ya mucho tiempo que el pensamiento ha recurrido a la soberanía de un sujeto que dé cuenta de todo lo que es. Descartes encontraba en el cogito el fundamento seguro que soportaba los más extremos engaños que representaba el genio maligno. Bajo el cogito era posible establecer un fundamento seguro que fungiera como la unidad de todo tipo de representaciones, pues ya sea que ese yo sea engañado, sienta, imagine, dude, etc., no puede ser falso que es en un yo en donde es posible que haya ese tipo de representaciones. Con Descartes todo pensamiento tiene como soporte al cogito idéntico a sí mismo. Asimismo, hemos visto cómo Kant trata de manera crítica la función omnilegisladora del cogito bajo la introducción del tiempo en cuanto hace posible que el entendimiento legisle lo dado por las intuiciones (sentido interno), con lo cual la imaginación elabora la unidad entre el entendimiento y las intuiciones elaborando esquemas.

A ojos de Deleuze, con estas filosofías se subordina el pensamiento al principio de identidad. La identidad funge como la unidad de todas las facultades de la conciencia: “Se supone que el pensamiento es naturalmente recto porque no es una facultad como las otras sino que, relacionado con un sujeto, es la unidad de todas las facultades, que son sólo sus modos, y que él orienta la forma de lo Mismo en el modelo del reconocimiento. El modelo del reconocimiento está necesariamente comprendido dentro de la imagen del pensamiento”<sup>1</sup>. La identidad conlleva reconocimiento y éste supone a la identidad, ambos se copertenecen. Pues bajo el acuerdo de las facultades (el reconocimiento), una que ofrece lo dado (el objeto) y otra que legisla (el sujeto), el sujeto legislador se apercibe como idéntico en cuanto permite dicho acuerdo y cancela una libre comunicación de aquellas. Este acuerdo de las facultades bajo el cual el objeto y el soporte que legisla, el sujeto, se supone idéntico, y por el cual hay acuerdo, es el reconocimiento. Esto se ve muy bien en Kant, pues él

---

<sup>1</sup> Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy (et al.). Buenos Aires, Amorrortu, 2002. pág. 208.

establece la unidad de las tres facultades de conocimiento —el sentido interno, la imaginación y la aperccepción— sustentado en la actividad productiva de la imaginación; bajo ésta, hay un común acuerdo entre lo recibido por la sensibilidad y la actividad del entendimiento. O pensemos en el examen que hace Descartes de la cera; si es posible comprender la unidad del objeto pese a los constantes cambios a los que es sometido, es porque previamente hay una unidad idéntica a sí misma en el sujeto que contempla al objeto, con lo cual éste deviene idéntico al igual que aquel<sup>2</sup>. En ambos casos, hay unidad del conocimiento una vez que el objeto es reconocido bajo la unidad previa de las facultades, con lo cual se asume la identidad del pensamiento y de los objetos que legisla: “[...] un objeto es reconocido cuando una facultad lo señala como idéntico al de otra, o más bien, cuando todas las facultades juntas relacionan lo dado y se relacionan ellas mismas con una forma de identidad del objeto. Por lo tanto el reconocimiento requiere simultáneamente un principio subjetivo de la colaboración de las facultades para ‘todo el mundo’, es decir, un sentido común como *concordia facultatum*, y la forma de identidad del objeto requiere, para el filósofo, un fundamento en la unidad de un sujeto pensante cuyas facultades restantes deben ser modos”<sup>3</sup>. Concordia de las facultades implica que entre ellas hay un *común* denominador por el cual ninguna de ellas le es ajena a la otra y pueden conformar una unidad. Este común denominador es la identidad; si es posible comprender de manera clara y distinta al objeto, si hay una afinidad entre lo dado, lo heterogéneo de las representaciones, y pese a ello es posible legislarlo bajo conceptos claros y distintos, es porque hay una afinidad *a priori* entre el objeto pensado y el ser que lo piensa, o entre la facultad que muestra lo diverso de las representaciones con la facultad que legisla eso diverso y que posibilita el conocimiento en cuanto puede dar cuenta del objeto *a priori*, esto es, demostrar su posibilidad. Esa afinidad que hay entre las facultades lleva a la identidad del pensamiento o, para expresar la reciprocidad de las condiciones, la afinidad de las facultades es posible

---

<sup>2</sup> Recuérdese, como lo señalé en la introducción, que el examen que hace Descartes sobre el pedazo de cera no es para averiguar qué es lo que subyace en el objeto pese a sus cambios, sino para hallar los alcances del cogito y así éste pueda ser conocido *a priori*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pág. 207.



por la identidad que debe suponer el pensamiento, pues sólo esta atemporal y necesaria concordia entre las facultades garantiza el conocimiento del objeto. Sin identidad entre las facultades, por las cual hay afinidad entre éstas, no hay conocimiento. Por ello afirma Deleuze: “El Yo [Je] pienso es el principio más general de la representación, es decir, la fuente de esos elementos y la unidad de todas esas facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, yo me acuerdo, yo percibo; como los cuatro brazos del Cogito”<sup>4</sup>.

Ante este planteamiento, Deleuze se propone llevar hasta sus máximas consecuencias el planteamiento que establece el reconocimiento del objeto bajo la unidad de las facultades, como que se ve en la filosofía crítica de Kant. Recordemos el proyecto de la crítica: establecer los dominios de legislación de cada facultad de la razón en cuanto es ésta quien de antemano pone de acuerdo a principios *a priori* lo que se ha de ser el objeto, puesto que la razón es el conjunto de principios *a priori* que hacen posible pensar un objeto. En este tenor, Deleuze se pregunta siguiendo la potencialidad de las facultades por las cuales un objeto nos es dado, según el planteamiento que fundó Kant: “[...] ¿qué fuerza a la sensibilidad a sentir? ¿Qué puede sólo ser sentido? Y al mismo tiempo, ¿qué es lo insensible? Y esta pregunta debemos plantearla no sólo vinculada a la memoria y al pensamiento, sino también a la imaginación [...]”<sup>5</sup>.

## 2. El tiempo puro

### a) primera síntesis del tiempo: el hábito

Deleuze se propone indagar las condiciones del ser desde su inmediatez. El pensamiento como inmediatez no se sustenta a sí mismo, no hay como condición un pensamiento en sí mismo a modo de conceptos vacíos que esperan lo dado por la sensibilidad, sino un *hábito*; un hábito al cual todos en mayor o menor medida pertenecemos porque es la condición de la vida, es el perpetuo seguirse

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 213.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 221.

engendrando, el *contraer* una y otra vez aquello que hace posible y mantiene la vida, sea agua, oxígeno, tierra, etc. Y es que en el hábito Deleuze no encuentra el punto de apoyo para establecer una simple generalización que pudiera poseer o no un organismo con arreglo a una costumbre, sino que el concepto de hábito señala el carácter fundamental de lo que es y por lo cual se conforma, pues todo lo que es siempre y primariamente está orientado a engendrarse bajo contracciones de aquello que lo posibilita, por eso puede afirmar: “Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas”<sup>6</sup>. Con este planteamiento Deleuze retoma la vía de pensamiento que ya había sugerido Bergson al desterrar los falsos problemas del pensamiento. Recordemos que estos consistían en suponer la nada, la limitación o la negación, como subyacentes al ser, negando con ello la temporalidad que, de acuerdo con el pensamiento de Bergson, antes que nada somos. Retomando a éste, Deleuze encuentra en esa inmediatez temporal que todos somos hábito antes que nada. Éste es el presente repetido como presente en cuanto tal; es repetición de cada presente en cuanto en cada momento contrae lo necesario para ser, y con ello espera al futuro como repetición del presente mismo: “[...] [al presente] pertenecen el pasado y el futuro; el pasado, en la medida en que los instantes precedentes son retenidos en la contracción; el futuro, porque la espera es anticipación en esta misma contracción”<sup>7</sup>. Lo que caracteriza al hábito es la capacidad esperar ciertos elementos como un único presente que ha de ser el mismo del que ha sido y de el que será. Ni el pasado ni el futuro son algo diferente del presente; pasado y futuro están condenados a ser presente bajo el hábito. La sustracción del tiempo al presente *hace* al yo *en* el presente que siempre sucede como el mismo. El yo no es el receptor o la condición del hábito, sino que podemos decir “yo” porque de antemano somos hábito, *somos la contracción de una diversidad de elementos por los cuales seguimos contrayendo aquello que posibilita la vida de ese que dice “yo”* o

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 123.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 120.

*cualquier otro ser*: “[...] sólo se es lo que se *tiene*, y es gracias a un tener que el ser se forma aquí, o que el yo pasivo *es*”<sup>8</sup>. Hay ser porque es posible la reunión de elementos bajo el hábito, e incluso cada unidad por la cual podemos pensar un elemento como indivisible y puro es ya contracción del hábito. La contracción del presente no es por un acto de memoria o por un acto de reflexión ante lo que ha sucedido. Este “yo” en donde recae la unidad de los presentes como siendo el mismo es pasividad pura: únicamente espera y contrae al suceder del tiempo para circunscribirlo en un mismo presente. Este es el carácter del mundo orgánico, como bien señala Sauvagnargues: “Desde este punto de vista, no hay ninguna prioridad del sujeto humano, ni aun del sujeto orgánico, pues el espíritu del hombre está compuesto de una infinidad de almas [...] como el cuerpo animal lo está de una infinidad de individuos [...]”<sup>9</sup>. El hábito es el carácter más elemental y necesario de la vida, que es contraer para repetir el presente. Deleuze denomina “contemplación” a este acto de contraer de la vida orgánica: “[...] el hábito manifiesta en ella [en la contemplación] su plena generalidad, que no atañe solamente a los hábitos sensorio-motores que tenemos (psicológicamente), sino, en primer lugar, a los hábitos primarios que somos, a las miles de síntesis pasivas que nos componen orgánicamente. A la vez, contrayendo somos hábitos, pero es por medio de la contemplación que contraemos”<sup>10</sup>. Contemplar significa por un lado esperar que el porvenir se realice tal y como ha sido, esto es, como presente, con los mismos elementos con los que ha sido un presente. De manera que la contemplación también hace referencia a la satisfacción que el contractante experimenta al contraer. Esta satisfacción es el placer como condición de vida y no un elemento agregado a la actividad de la vida. El placer es el resultado de poder recibir aquello que mantiene la vida. El hábito consiste, entonces, en satisfacerse mediante la repetición del presente y en hacer posible así a un organismo como el que dice “yo”: “No decimos ‘yo’ más que por esos mil testigos que contemplan en nosotros; es siempre un tercero que dice yo”<sup>11</sup>. Y es

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 132.

<sup>9</sup> Sauvagnargues, A. *Deleuze: del animal al arte*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2004, pág. 23.

<sup>10</sup> *Diferencia y repetición*, pág. 125.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág. 127.

que la capacidad de hablar, pensar, imaginar, reír, respirar o cualquier actividad vital, es posible bajo el hábito, ya sea como el mínimo elemento o como un organismo complejo. En ambos casos hay un *signo* debido al hábito, esto es, una contracción de varios elementos que fungen como condición de vida de un organismo. El signo es la unidad de los elementos de un organismo por el cual éste es. Las capacidades de este organismo son síntesis activas posibles por el hábito. Por eso afirma Deleuze: “[...] Por lo tanto, no debemos solamente distinguir formas de repetición con respecto a la síntesis pasiva, sino niveles de síntesis pasivas y combinaciones de esos niveles con las síntesis activas. Todo esto forma un rico campo de *signos*, que envuelve cada vez lo heterogéneo y anima el comportamiento. Pues cada contracción, cada síntesis pasiva es constitutiva de un signo, que se interpreta o se despliega en las síntesis activas. Los signos frente a los cuales el animal ‘siente’ la presencia del agua no se parecen a los elementos de los que carece su organismo sediento. La manera en que la sensación, la percepción, pero también la necesidad y la herencia, el aprendizaje y el instinto, la inteligencia y la memoria participan de la repetición se mide en cada caso por la combinación de formas de repetición, por los niveles en que se elaboran esas combinaciones, por la puesta en relación de esos niveles, por la interferencia de las síntesis activas con las síntesis pasivas”<sup>12</sup>.

Así que antes que nada hay ser, la positividad y contracción son previas para poder decir “yo”. Después del ser es posible hablar de una “nada” desde la cual repose cualquier sistema bajo las síntesis activas o signos secundarios, pues desde Bergson sabemos que la nada es posible en función de algo que es y que la negación no subsiste por sí. Por eso afirma Deleuze: “Las concepciones de lo negativo provienen de nuestra precipitación por comprender la necesidad en relación con las síntesis activas, que, de hecho, se elaboran solamente sobre este fondo [de la síntesis pasiva del tiempo]”<sup>13</sup>.

Pero si la única forma del tiempo consistiera en hacer de éste un presente siempre *idéntico* y con ello sólo hubiera un yo siempre idéntico, esto es, un presente que no permite concebir lo que ha sido y

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 123.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 131.

será, para lo cual hay que ir más allá del presente como única forma del tiempo, entonces ni siquiera podría hablarse de él. Si todo el tiempo fuera presente, no habría posibilidad de trascenderlo para elevarse sobre él y poseerlo bajo un concepto, esto es, para romper con el presente de lo mismo, para sonsacar la novedad ante el mismo presente, pues estaríamos determinados a ser un único y mismo presente mientras somos, no dejaríamos de ser el primer presente que nos ha constituido y permite a los organismos vivir.

### **b) segunda síntesis del tiempo: la memoria**

Si la repetición del presente como siempre el mismo dominara la actividad vital, entonces no habría una posibilidad que permitiera siquiera tener conciencia de él, sino una eterna repetición del presente en el cual nos instalamos desde que somos, no habría una preconcepción, aunque sea borrosa, de lo pasado y lo futuro, con lo cual hubiera una distinción entre presente, pasado y futuro, pues siempre estaríamos contrayendo aquello que permite ser y nada más. Es por lo anterior que Deleuze recurre a una síntesis que posibilita ir más allá del presente que pertenece al hábito. Se trata de la memoria. Recordemos el carácter fundamental de la memoria bergsoniana: fusionar. Es porque nuestro tiempo se constituye desde la memoria, cuya labor es incorporar aquello que nos afecta a lo ya sido, como hay eterno transcurrir y con ello eterna diferencia, cuya unidad es la duración, nuestra propia y única duración. Deleuze acepta este carácter de la memoria para explicar cómo es posible que en la síntesis del hábito haya un presente que se repita. La repetición del pasado y futuro como presente es posible porque hay sucesión. Esta sucesión no puede ser desde el hábito, pues éste lo único que hace es todo como un mismo presente. La síntesis del hábito sólo almacena lo que ha sido como lo mismo. Pero si es posible que haya sucesión que el hábito recibe como lo mismo, es porque hay algo que permite suceder. Esta síntesis que permite el suceder es la memoria. Por ello afirma Deleuze: “La primera síntesis, la del hábito, es verdaderamente la fundación del tiempo; pero debemos distinguir la fundación del fundamento. La fundación concierne al suelo y muestra cómo algo se establece sobre este suelo, lo

ocupa y lo posee [...] Pasar es, precisamente, la pretensión del presente. Pero lo que hace pasar el presente, y lo que apropia el presente y el hábito, debe estar determinado como fundamento del tiempo. El fundamento del tiempo es la Memoria”<sup>14</sup>. Hay hábito porque hay memoria; hay algo que se sucede como lo mismo porque hay algo que permite la sucesión. ¿Cuál es carácter de la memoria? Hemos mencionado que fusionar, recibir lo nuevo para incorporarlo con lo que ha sido, el pasado; la memoria consiste en hacer pasar un momento a otro al tiempo que incorpora cada suceder a un recuerdo puro. Ya no hay una síntesis temporal bajo la cual lo único que se pueda esperar es el presente. La memoria hace referencia a la subsistencia del pasado, pero no un pasado que se mantenga idéntico, sino un pasado que es eterna diferenciación porque se le suma y organiza un nuevo presente. Así pues, memoria es fusión del presente, con el cual se contenta el hábito, con lo pasado, permitiendo con ello el transcurrir; un transcurrir que permite algo más que el eterno presente como lo mismo. Este medio bajo el cual puede suceder el presente como repetición de sí mismo es la memoria con la cual interviene el pasado como lo sucedido y, en cuanto hay diferencia entre lo sucedido y lo que sucede, la memoria es la mediación entre los presentes. Deleuze concibe a la memoria, como aquello que media entre los presentes, como lo general, mientras que lo mediado, el presente que pasa, corresponde a lo particular, el contenido empírico, con lo que el antiguo presente está “representado” en el actual en cuanto el pasado organiza al nuevo presente (“nuevo bajo la segunda síntesis”). De aquí que sea acertada la afirmación que hace Zourabichvili: “Este concepto de medio puede parecer impreciso: unas veces actuamos en él, otras lo somos. Pues él implica una teoría de la subjetividad según la cual el ser o la identidad se infiere se un *tener* o de una pretensión”<sup>15</sup>. Y es que aquello que media, la memoria, puede poseemos o podemos poseerla, pues cuando somos hábito nos posee, nos lleva a repetir el presente bajo la sucesión que posibilita; pero cuando nos situamos bajo la segunda síntesis, cuando abandonamos la espera de que suceda lo mismo para dar paso a la fusión del presente con el pasado que somos, somos

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 133.

<sup>15</sup> Zourabichvili, F. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2004, pág. 95.

la mediación, somos memoria. Por ello afirma Deleuze: “[...] puede darse el nombre de síntesis activa de la memoria al principio de la representación bajo este doble aspecto: reproducción del antiguo presente y reflexión del actual. Esta síntesis activa de la memoria se funda en la síntesis pasiva del hábito, puesto que esta constituye todo presente posible en general [...] La síntesis pasiva del hábito constituía el tiempo como *contracción* de los instantes bajo la condición del presente, pero la síntesis activa de la memoria lo constituye como ‘encaje’ de los presentes mismos”<sup>16</sup>. Sin embargo, la segunda síntesis, la memoria, se mantiene en la pasividad desde otra perspectiva, pues lo que hace es recibir aquello que es presente para fusionarlo con lo pasado, es decir, *sigue dependiendo de un soporte bajo el cual pueda sintetizar*: “El presente existe, pero sólo el pasado insiste y proporciona el elemento en el cual el presente pasa y los presentes se interpenetran”<sup>17</sup>. La síntesis de la memoria radica en hacer pasar de un presente a otro, de un “ahora” a otro mediante la apertura fusionante que la memoria es, en cuanto fusiona lleva tras de sí un pasado que nunca fue presente, esto es, un pasado siempre diferenciándose que nunca se presentó como tal en un presente determinado. La memoria hace pasar, pero hace pasar a un pasado que insiste a todo presente en cuanto lo fusiona con el recuerdo puro.

Por ser la memoria un centro de concentración entre el pasado y el presente, y por ende síntesis pasiva en cuanto únicamente “almacena” lo nuevo bajo el pasado, es que Deleuze señala tres paradojas de la memoria, que ya Bergson señalaba en *Materia y memoria*: todo presente es al mismo tiempo pasado, tiene algo de pasado, ya que sin esta condición el presente nunca sería pasado, no habría paso de un presente a un pasado, habría atemporalidad eterna. Es porque el pasado y el presente no están del todo separados como puede darse un tránsito entre el presente y el pasado. Así, la primera paradoja es “la contemporaneidad del pasado con el presente que *ha sido*”<sup>18</sup>. De aquí se sigue una segunda paradoja, de acuerdo con Deleuze: la coexistencia de todo el pasado con el nuevo presente en cuanto es aquél quien “recibe” al presente para incorporarlo a la totalidad del tiempo pasado. Deleuze encuentra en la

---

<sup>16</sup> *Diferencia y repetición*, págs. 134-5.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 140.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 135.

concepción del tiempo como duración que Bergson pone al pasado como el “centro” al cual se sustrae todo presente en cuanto la memoria fusiona todo nuevo presente a lo que ha sido. Todo presente pasa para incorporarse al pasado, pero el pasado es lo que nunca pasa, sino que siempre está ahí para recibir al nuevo presente: “El pasado no hace pasar uno de los presentes sin hacer advenir el otro, pero él no pasa ni adviene. Por ese motivo, lejos de ser una dimensión del tiempo, es la síntesis del tiempo entero cuyo presente y futuro no son más que dimensiones”<sup>19</sup>. A los ojos de Deleuze, Bergson establece un centro de coexistencia bajo el cual toda novedad que el devenir ofrece se sustrae. Este centro corresponde a la duración como tiempo real. Por ello, Deleuze señala la tercera paradoja que ya había visto Bergson: la de la preexistencia completa, pues “cada pasado es contemporáneo del presente que él ha sido, todo el pasado coexiste con el presente respecto del cual es pasado, pero el elemento puro del pasado en general preexiste al presente que pasa”<sup>20</sup>.

Estas paradojas obedecen al ser de la memoria, que es contraer hacia un pasado que nunca fue presente, un pasado que hace pasar eternamente al nuevo presente pero para incorporarlo al pasado, un pasado al cual todo se sustrae y por el cual hay paso de un presente a otro. De manera que la memoria es, si bien una síntesis que rompe con un centro idéntico a sí mismo al cual toda diferencia se sustrae, como lo vimos con la duración bergsoniana y con la trascendencia que hace la memoria del hábito, sí es un centro temporal, pues en cuanto memoria todo nuevo presente se sustrae pero en un pasado que nunca fue presente. De manera que el pasado como contracción de la memoria subsiste en sí mismo, pero nunca es accesible al pensamiento en cuanto tal, pues en semejante intento se añade un nuevo presente con el cual se altera el pasado de la duración. Al pasado que conforma la memoria no se le puede pensar, sólo subsiste en sí. Entonces, ¿se vuelve un “en sí” inaccesible para el pensamiento? esta pregunta la intenta responder Deleuze bajo la introducción de una tercera síntesis del tiempo.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 136.

<sup>20</sup> *Ibidem.*



### **c) Tercera síntesis del tiempo: el tiempo puro**

En su exégesis en torno a qué es lo que hace que el presente, como hábito, pase, Deleuze ha encontrado que aquello que hace pasar es la memoria, para incorporar al presente a la totalidad del pasado y posibilitar así la “llegada” de un nuevo presente. Pero Deleuze no se conforma con la explicación del tiempo que tenga que recurrir a un centro temporal al cual todo devenir se sustraiga, además que ese centro es inaccesible al pensamiento porque no se le puede pensar en tanto tal sin alterarlo con un nuevo presente. Es aquí donde retoma la discusión entre Descartes y Kant, es decir, el problema de la unidad entre el ser y el pensar. Recordemos cuál es la crítica de Kant a Descartes. Kant va a reprochar a Descartes el que haya inferido analíticamente el ser del pensar, el que de la actividad de pensar haya desprendido con carácter de necesario el que aquél que piensa es, puesto que, según Descartes, para pensar es necesario ser. Pues, de acuerdo a la filosofía crítica, el ser se le manifiesta a la facultad de pensar, al entendimiento, en cuanto éste es afectado, pero la facultad por la cual es afectado éste corresponde a la facultad menor del sentido interno, cuya forma de posibilidad es el tiempo, es decir, sucesión de representaciones. Con lo que *todo ser se manifiesta a través del tiempo*. De aquí que podamos aperecernos, tener conciencia de nosotros mismos, en cuanto nuestra facultad de pensar, el entendimiento, es afectado por algo ajeno a él, ello a través de la facultad menor del sentido interno, cuya unidad con el entendimiento la posibilita la facultad intermedia de la imaginación. Con ello Kant abre una fisura al pensamiento que Deleuze trata de llevar a sus últimas consecuencias. La fisura al yo cartesiano llevada a cabo por Kant radica en limitar la actividad del pensamiento puro en cuanto depende del sentido interno para pensar, esto bajo la forma del tiempo; en el uso teórico de la razón el conocimiento sólo es posible en juicios sintéticos a priori, y no en juicios analíticos. Bajo este planteamiento que hace Kant, Deleuze se propone establecer el tiempo puro en lugar de un tiempo que al final del día se sustraiga a un centro unificador. De aquí, él se propone afirmar al tiempo como condición del pensamiento, pero no un tiempo que al final devenga un centro receptor, sino un tiempo

puro o, para ponerlo con sus palabras, una “forma vacía del tiempo” que ya no sea un pasado inaccesible al pensamiento a modo de un “en-sí” que estaría fuera de la capacidad de pensar<sup>21</sup> .

Con Bergson, a los ojos de Deleuze, el tiempo aún se sustrae a sus goznes, pues Bergson pone como fundamento a la duración, bajo la actividad de la memoria, es decir, a la totalidad del pasado a la cual todo nuevo presente se sustrae con lo que no es posible pensar el tiempo mismo, sucesión pura libre de un pasado que se vuelve su carga, sino un tiempo que tras de sí lleva un pasado que nunca fue presente que de antemano ya se dispone a recibir y crear *a priori* un nuevo presente. Es por ello que Deleuze afirma, como condición de las dos síntesis del tiempo anteriores, un tiempo libre de toda atadura para afirmar una síntesis en sí misma, *una sucesión que da paso a otra sucesión y así al infinito en lugar de dar paso a una duración*; un tiempo puro que implica un conjunto y una serie. Primero, hay que decir que es puro porque no está atado al movimiento sensible por el cual sea posible hablar de una sucesión, sino que está por abajo del movimiento. El que el tiempo sea puro, o sea que no esté condicionado por el movimiento de lo empírico que marque su antes y después, conlleva que es una síntesis estática, puesto que ya no depende del movimiento. Ya no es un tiempo móvil, sino puro. Además conlleva un conjunto porque reúne, bajo la brecha misma que el tiempo es, un antes y un después, es decir, un acontecimiento cuyo ser es romper con toda posible unificación a la cual el tiempo se sustraiga. El conjunto de la tercera síntesis designa la ruptura que abandona en el olvido, puesto que ya no se atiene a la memoria, a lo pasado para dar paso a lo nuevo en sí mismo, al tiempo mismo, libre de las ataduras bajo un concepto que dé cuenta de lo que es bajo ciertas categorías. Por ello afirma Deleuze: “[...] la idea de un conjunto del tiempo corresponde a esto: que la cesura debe estar determinada en la imagen de una acción, de un acontecimiento único y formidable, adecuado al tiempo entero [...] Semejante símbolo adecuado al conjunto del tiempo se expresa de muchas maneras: salir el tiempo de sus goznes, hacer estallar el sol, precipitarse en el volcán, matar a Dios o al padre. Esta imagen simbólica

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 145.

constituye el conjunto del tiempo en la medida que reúne la cesura, el antes y el después”<sup>22</sup>. El conjunto designa la relación del antes y el después en el cual se da el acontecimiento, es decir, la ruptura de todo centro que da paso al tiempo en sí mismo.

Asimismo todo conjunto conlleva una serie. La serie es la sucesión pura que rompe con todo centro unificador y se queda con el tiempo puro, el pasar que da paso a otro pasar, y así al infinito. La serie es ese sucesivo devenir en el cual ya no hay un centro que dé cuenta del devenir mismo; es la sucesión pura, no algo que sucede y a su vez es sucedido por algo, sino el pasar puro que le antecede y le sucede otro pasar que ya no está orientado a la síntesis de la memoria, sino al olvido. *De aquí que el tiempo se encuentre en sí mismo, es decir, devenir que no se sustrae a nada, sino que es sucesión pura o, para ponerlo en los términos de Deleuze, repetición, el puro dar paso al porvenir en cuanto ya no está sustraído a nada que no sea a sí mismo, sino sólo a la diferencia, a la novedad en sí misma y no condicionada por un sustrato.* Por eso señala Deleuze: “Y lo producido, lo absolutamente nuevo, no es otra cosa, a su vez, que repetición, la tercera repetición, esta vez por exceso, la del porvenir como eterno retorno”<sup>23</sup>. Con lo que ya no hay algo “mismo”, un ser siempre idéntico a sí mismo, que no sea el tiempo en sí mismo, la sucesión pura que no necesita de algún centro para ser, sino que es el tiempo replegado en sí que da paso al porvenir entendido como lo nuevo que permite la sucesión pura, *la tercera síntesis, pues, abre paso a la diferencia en sí misma.* La diferencia ya no se predica de lo mismo, ya no hay diferencia mientras haya algo idéntico por lo cual se puede decir que algo es diferente de otro ser o no lo es, sino que la tercera síntesis es la diferencia que no se dice más que de sí misma, pero eso “mismo” de lo que se dice es la sucesión pura que no hace referencia más que al devenir mismo que se escapa a la voluntad de asirlo con un concepto. Si queremos seguir pensando que hay algo así como “lo mismo” que opera como fundamento de todo ser, pues la filosofía se ocupa de establecer principios *a priori* para pensar y no un ciego azar, concibamos a eso “mismo” como el

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 146.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pág. 147.

tiempo puro que origina al yo y concebiremos con ello a la diferencia misma que ya no se sustrae a nada idéntico. Lo “mismo”, pues, designa ahora la diferencia misma. Como bien afirma Zourabichvili: “¿Qué es, entonces, el tiempo? La diferencia absoluta, la puesta en relación inmediata de los heterogéneos, sin concepto idéntico subyacente o subsumentente. Estrictamente hablando, el tiempo no es nada, no consiste más que en diferencias, y en el relevo de una diferencia por otra”<sup>24</sup>. Es la sucesión pura, libre de toda atadura en lo más profundo, lo que posibilita a las otras dos síntesis del tiempo, el hábito y la memoria bajo las que se nos manifiesta todo contenido empírico. Es, pues, el tiempo puro lo que posibilita todo ser. De aquí que afirme Deleuze: “La primera síntesis, la del hábito, constituía el tiempo como presente vivo, en una fundación pasiva de la que dependían el pasado y el futuro. La segunda síntesis, la de la memoria, constituía el tiempo como un pasado puro, desde el punto de vista de un fundamento que hacía pasar el presente y advenir otro. Pero en la tercera síntesis, el presente no es más que un actor, un autor, un agente destinado a borrarse, y el pasado no es más que opera por defecto. La síntesis del tiempo constituye aquí un porvenir que afirma a la vez el carácter incondicional del producto con respecto a su condición, la independencia de la obra respecto a su autor o actor”<sup>25</sup>.

Deleuze recupera la discusión kantiana en torno a la unidad entre pensar y ser para recuperar y afirmar el tiempo puro que ya no se subordine a la identidad de la apercepción trascendental, sino que se encuentre lo más profundo de ese tiempo sucesivo que Kant concibió, que es la sucesión pura sin ninguna condición de inteligibilidad a la cual se subordine; ya no se trata de una sucesión de representaciones, puesto que toda representación implica alguien que se representa bajo tales o cuales categorías y con ello se refiere el tiempo otra vez a un centro idéntico que posibilita a la concordancia de las facultades, sino sucesión de novedad, esto es, devenir puro que en cuanto tal deja tras de sí lo sucedido para borrarlo en el olvido dando paso con ello a un nuevo porvenir, esto es, a la diferencia

---

<sup>24</sup> Deleuze. *Una filosofía del acontecimiento*, pág. 105.

<sup>25</sup> *Diferencia y repetición*, pág. 151.

bajo la cual es posible pensar, en contraste con la identidad como condición de ser a la que ha apelado el pensamiento occidental durante un largo periodo de su historia.

Con el planteamiento del tiempo puro como condición de las otras dos síntesis, la manera de interpretar las dimensiones del tiempo es otra. Ahora el tiempo ha de “medirse” por la imagen que simboliza el tiempo puro, que hace la diferencia. El pasado ya no es un simple antiguo presente que ya no es, sino que es la posibilidad de trascender el hábito, es la previsión de un tiempo puro que hace la diferencia. En cuanto se concibe esa posibilidad bajo el pensamiento, la acción de la diferencia aún no es elaborada y por ello aún es concebida como algo grande, algo sublime, desde el pasado en que se piensa. Por ello afirma Deleuze: “He aquí lo que define *a priori* al pasado o lo anterior: poco importa que el acontecimiento mismo se haya cumplido o no, que la acción se haya hecho o no; el pasado, el presente y el futuro no se distribuyen según este criterio empírico. Edipo ya ejecutó la acción, Hamlet todavía no; pero, de todas maneras, viven la primera parte del símbolo en el pasado, ellos mismos viven y son arrojados en el pasado en tanto experimentan la imagen de la acción como demasiado grande para ellos”<sup>26</sup>. Asimismo, desde la tercera síntesis del tiempo, el presente cobra una nueva interpretación. Ya no designa el momento del ahora que continúa un hábito, sino que es el momento de la diferencia, el momento en que se hace el símbolo que señala la ruptura del tiempo con el momento que, en cuanto pasado, es concebido aún como demasiado grande. Ese presente hace la diferencia bajo un símbolo, esto es, de manera empírica. De aquí que afirma Deleuze: “El segundo tiempo, que remite a la cesura misma, es pues el presente de la metamorfosis, el devenir-igual a la acción, el desdoblamiento del yo [Moi], la proyección de un yo ideal en la imagen de la acción (está marcado por el viaje por mar de Hamlet o por el resultado de la búsqueda de Edipo: el héroe se vuelve ‘capaz’ de la acción)”<sup>27</sup>. Por último, el futuro es reinterpretado bajo la tercera síntesis del tiempo no ya como aquello que aún no es y sucede al presente, sino como aquello que supera mucho al hábito como para hablar de un yo que

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 146.

<sup>27</sup> *Ibid.*, págs. 146-7.

ejecuta la acción. El futuro es la ruptura del yo bajo el símbolo del presente. El futuro, pues, es la ruptura a todo centro del cual se sustraiga la acción. Por eso puede afirmar el filósofo francés: “En cuanto al tercer tiempo, que descubre el provenir, significa que el acontecimiento, la acción, tiene una coherencia secreta que excluye la del yo, que se vuelven contra el yo convertido en su igual y lo proyectan en mil pedazos como si el gestador del nuevo mundo fuera llevado y disipado por el brillo de lo que hace nacer a lo múltiple: el yo se ha igualado con lo desigual en sí. De este modo, el Yo [Je] fisurado según el orden del tiempo y el Yo [Moi] dividido según la serie del tiempo se corresponde y encuentran una salida común: el hombre sin nombre, sin familia, sin cualidades, sin yo [moi] ni Yo [Je], el ‘plebeyo’ que detenta un secreto, ya superhombre, cuyos miembros dispersos gravitan en torno a la imagen sublime”<sup>28</sup>.

Así que la necesidad de recurrir a una tercera síntesis radica en pensar al tiempo en sí mismo y romper así con la inaccesibilidad del pasado puro que elabora la segunda síntesis del tiempo. El pasado puro es lo que posibilita el transcurrir del tiempo y al mismo tiempo conlleva cada momento en su totalidad. Bajo el pensamiento, ese pasado puro se vuelve inaccesible al presente, pues en el intento de abarcarlo se le suma otro presente y así sucesivamente, con lo cual ese pasado sólo se conserva pasa sí mismo. De aquí que la tercera síntesis sea el modo de acceder a ese “en sí” bajo un presente que ya no intenta repetirse como el mismo, sino que busca la repetición, el suceder puro que hace al tiempo ser lo que es, que lo sustrae de un tiempo espacializado que deba estar condicionado al movimiento empírico para poder ser. De manera que la tercera síntesis del tiempo posibilita una acción que ya no se subordine a un hábito o a un pasado puro, sino que haga el antes y el después del tiempo desde sí misma; esto es, que haga la diferencia, un acontecimiento único e irrepetible que ya no es tal porque se incorpore a un pasado que nunca es ni será presente, sino que crea su propio momento bajo un símbolo, sea un concepto, o cualquier figura que muestre la ruptura del yo bajo la forma vacía del tiempo. De

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 147.

este modo, el “yo” ya no puede pensar con arreglo a la concordancia *a priori* de todas sus facultades, pues se haya fisurado. ¿Cuál es, entonces, la consecuencia de pensar al “yo” bajo un tiempo puro?

### **3. El acuerdo discordante del pensamiento: la idea**

Deleuze ha replanteado a la subjetividad desde aquello que la posibilita: el tiempo. Hemos visto que el fondo desfondado del hábito, una condición que no reposa sobre un soporte idéntico a sí mismo sino en el tiempo mismo y que posibilita al pensamiento, es el tiempo puro. La tercera síntesis del tiempo denuncia la pobreza de la condición lógica que exige a un yo idéntico a sí mismo para que sea posible ser, pues ese yo fungiría como la necesidad desde la cual es posible explicar cómo es posible el ser; antes bien, el yo siempre idéntico a sí mismo es producto del hábito, de la generalidad que lleva a la concepción del presente como el mismo al que ha sido y será, haciendo del tiempo un único presente, una generalidad que ignora las diferencias por muy sensibles que puedan ser bajo la soberanía de lo mismo. En busca de las condiciones del pensamiento, Deleuze retoma la condición del tiempo como posibilidad para recibir y pensar al ser, pero llevando el planteamiento del tiempo al extremo. Esto es, no plantea la subordinación de éste a un concepto, entendido como la ley de pensamiento, sino que el tiempo funge como la condición de todo concepto *a priori* pero en la generalidad del presente que elabora el hábito. De esta manera, *la identidad que posibilita al pensamiento regido por la representación se haya en el estadio inmediato del ser y no es la condición del ser mismo, pues el fondo desfondado todo ser es tiempo puro*. El hábito que posibilita hablar de un yo en el fondo tiene como condición al tiempo puro, con lo cual la unidad de las facultades deviene contingente bajo la tercera síntesis del tiempo y *a priori* bajo la generalidad del hábito en cuanto el hábito consiste en repetir el presente como el mismo y no ve más allá. Y es que recordemos que el hábito consiste en contraer el presente y repetirlo como el mismo. De este modo, hay un yo porque hay hábito. Para encontrar un común denominador que acompañe a todas las representaciones, en sentido bergsoniano, es necesaria la repetición de ese común denominador en las representaciones mismas. Ésta no puede ser

sino aquello que se repita como el mismo. Dicha repetición reposa en el hábito, según vimos más arriba. Con lo cual la generalidad de la ley de representación, el concepto que reposa bajo la condición de la identidad, reposa en el hábito.

¿Acaso no regresa Deleuze al planteamiento que ya había señalado Hume al condicionar los conceptos *a priori* a la costumbre del hábito? Para Hume las ideas generales son percepciones menos intensas o más débiles que las empíricas, de donde proviene, por ejemplo, el concepto de causalidad. Las ideas tienen como condición de posibilidad al hábito<sup>29</sup>. Es verdad que Hume recurre al tiempo, entendido como sucesión de impresiones, en cuanto la conexión entre dos o más objetos de manera repetida en la experiencia da pie al hábito. Pero Hume no va más allá. Se contenta con explicar los conceptos filosóficos bajo el concepto de hábito y no indaga qué es lo que posibilita esa sucesión de impresiones, que para Deleuze tal condición radica en el tiempo puro. Deleuze retoma el planteamiento del hábito que hizo Hume al explicar el origen de los conceptos que la filosofía defiende como *a priori*. Sin embargo, en Hume el hábito presupone un sujeto que percibe la conexión repetida de objetos. En cambio, bajo la primera síntesis del hábito Deleuze afirma la construcción de ese yo que funge como sujeto bajo el hábito, bajo la contracción de elementos que ulteriormente posibilitan percibir la repetición de la conexión entre objetos. De aquí que afirme Deleuze: “Por supuesto existe un encadenamiento de facultades y un orden en ese encadenamiento. Pero ni el orden ni el encadenamiento implican una colaboración en una forma de objeto que se supone es el mismo o en una unidad subjetiva en la naturaleza del Yo [Je] pienso. Es una cadena forzada y rota que recorre los fragmentos de un yo [moi] disuelto como los bordes de un Yo [Je] fisurado”<sup>30</sup>. Con ello, en lugar de encontrar un ser idéntico como posibilidad del pensar, hay un ser eternamente diferenciándose en un

---

<sup>29</sup> Cf. Hume, D. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza, 2001, págs. 113-4: “[...] toda idea es copia de alguna impresión o sentimiento precedente, y donde no podemos encontrar impresión alguna podemos estar seguros de que no hay idea. En todos los casos aislados de actividad de cuerpos o mentes no hay nada que produzca impresión alguna ni que, por consiguiente, pueda sugerir idea alguna de poder o conexión necesaria. Pero cuando aparecen muchos casos uniformes y el mismo objeto es siempre seguido por el mismo suceso, entonces empezamos a albergar la noción de causa y conexión. Entonces sentimos un nuevo sentimiento o impresión, a saber, una conexión habitual en el pensamiento o en la imaginación entre un objeto y su acompañante usual”.

<sup>30</sup> *Diferencia y repetición.*, pág. 224.



tiempo puro, cuya identidad puede ser aparentada por la superficie del hábito pero que a su vez éste reposa en el tiempo puro, con lo cual hay en el fondo un acuerdo discordante de las facultades que se muestra, como veremos a continuación, como un acuerdo concordante bajo la generalidad y sólo bajo la generalidad del hábito<sup>31</sup>.

Quizá una de las más valiosas enseñanzas de Bergson fue desterrar las negaciones de la filosofía, pues *antes* de pensar, ya sea para afirmar o negar, ya nos encontramos de golpe en el ser. Tal ser es tiempo. Si el pensamiento comienza por la sensibilidad, y con ello en la temporalidad como ya lo había mostrado Kant al establecerlo como condición de pensar y ser, no es porque sea la condición para que aquél legisle bajo lo dado, sino que es la sensibilidad bajo las tres síntesis del tiempo quienes posibilitan a un ser pensante. Aquí la sensibilidad ya no se haya por abajo del pensamiento, que ocuparía el lugar del juicio bajo conceptos *a priori*, cuya función sería la de darle contenido al concepto vacío. Más bien, es la sensibilidad la que posibilita al pensamiento. Y en tanto el pensamiento es posible de acuerdo con el tiempo puro que subyace a la segunda y primera síntesis, la posibilidad de pensar lo dado en esas síntesis no es posible sino bajo un acuerdo discordante de las facultades si hemos de aceptar que en el fondo del hábito está el tiempo puro y por ende no subyace como condición lógica la concordancia de todas las facultades como si se tratara de un sujeto idéntico a sí mismo que no se haya fisurado por la temporalidad. Bajo este planteamiento que hace Deleuze, *el pensamiento*

---

<sup>31</sup> Es preciso señalar que las facultades son todas aquellas actividades en las cuales se desarrolla el pensamiento de manera creativa. Deleuze en el transcurso de su pensamiento, camino que escapa al tratamiento en esta investigación, lleva a cabo la discordancia de varias facultades, como la del lenguaje, el arte o la política. De aquí que afirme en su replanteamiento de las facultades: “Preguntamos por ejemplo: ¿qué fuerza a la sensibilidad a sentir? ¿qué puede sólo ser sentido? Y al mismo tiempo, ¿qué es lo insensible? Y esta pregunta debemos plantearla no sólo vinculada a la memoria y al pensamiento, sino también a la imaginación: ¿hay un *imaginandum*, un φανταστέον, que sea también el límite, lo imposible de imaginar? Y con respecto al lenguaje: ¿hay un *loquendum* que sea simultáneamente silencio? Y con relación a otras facultades que encontrarían su lugar en una doctrina completa –la vitalidad, cuyo objeto trascendente sería también el monstruo; la sociabilidad, cuyo objeto trascendente sería también la anarquía– y lo mismo, en fin, para otras facultades todavía insospechadas [...]”, (*Diferencia y repetición*, pág. 221). Es importante tener en cuenta que cuando Deleuze se habla de las facultades se refiere a un dominio de contracciones articuladas mediante la idea, bajo el acuerdo discordante. Aquí lo único de lo que me ocuparé es de aquello que, a mi juicio, permite el libre juego de las facultades una vez que Deleuze ha llevado al extremo la crítica kantiana: el tiempo puro. Como lo hemos visto en el desarrollo de este apartado, el “yo” bajo el cual se articula el pensamiento está en el fondo desfondado por el tiempo puro, con lo cual es imposible una concordancia *a priori* entre las facultades que exija un pensamiento apodíctico y que no repose en la generalidad del hábito que repite el presente como el mismo.

*sólo es posible como idea, entendiendo ésta como el paso discordante entre las facultades en cuanto éstas reposan en un tiempo puro que hace la diferencia: “[...] las Ideas son multiplicidades puras que no presuponen ninguna forma de identidad en un sentido común, sino que animan y describen, por el contrario, el ejercicio disjunto de las facultades [...]”*<sup>32</sup>. La multiplicidad de la Idea no designa una pluralidad que es tal debido a una identidad, lo múltiple no se dice de lo mismo, sino de la diferencia. En el primer caso, hay pluralidad, hay varios entes, porque se establece en cada uno de ellos una unidad que se aparta de todas las demás y al mismo tiempo conserva su identidad, no es otro, por lo cual permite la distinción. De este modo, la multiplicidad es empírica o lógica: A, A’, A’’, etc. En el segundo caso, en el de la multiplicidad que se dice de la diferencia, aquella consiste en tener una existencia que Deleuze denomina “virtual”, como veremos más adelante, cuyo dominio es el tiempo puro que impide pensar a la multiplicidad sometida a una identidad por la cual sea tal; por ende, la multiplicidad en este sentido no está en el plano empírico o actual, sino virtual. De aquí que hablar de multiplicidad implica pensarla en sí misma desde sus propias relaciones entre sus dimensiones, esto es, entre las variables de la multiplicidad misma, y no subordinada a las leyes espacio-temporales que emanan de los conceptos. Por eso afirma Deleuze: “[...] Pero la multiplicidad siempre se define de manera intrínseca, sin salir de ella, ni recurrir a un espacio uniforme en el que estaría sumergida. Las relaciones espacio-temporales conservan sin duda la multiplicidad, pero pierden su interioridad [...]”<sup>33</sup>.

Así que la idea, en cuanto es la multiplicidad que se predica de sí misma, tiene un dominio virtual antes que actual. Aquí la virtualidad de la multiplicidad tiene su dominio en el tiempo puro, por el cual es virtual y no actual (empírica), como si perteneciera al hábito. El hecho que la idea sea la multiplicidad virtual remite al conjunto de relaciones entre sus elementos, como entre los que constituyen al “yo” disuelto que bajo ciertas contracciones puede decir “yo” aún y cuando lo posibilita la tercera síntesis del tiempo, por las cuales cierto ente es en cuanto hay un conjunto de elementos que

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, pág. 293.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pág. 278.

lo conforman y cuya expresión empírica es el hábito. El carácter virtual de la idea radica, pues, en el entramado de sus elementos bajo la tercera síntesis del tiempo en su actividad de una imagen que hace el antes y el después del tiempo. Por ello es preciso remarcar que para toda multiplicidad virtual hay una actual o empírica, pues tanto el hábito remite a un pasar puro, que es el paso de la primera a la tercera síntesis, como la tercera síntesis invoca su actualización en una imagen por la cual hay un antes y un después, con lo cual se manifiesta en la contracción de elementos del hábito.

El hecho que Deleuze apele a la multiplicidad como carácter fundamental de la idea, tiene como objetivo romper con el concepto de diferencia que supone un sustrato idéntico a sí mismo por el cual sólo hay una diferencia empírica o lógica, pero en ambos casos sometida a la identidad. En efecto, el no darle al propio pensamiento —cuya actividad es aquí entendida como idea en cuanto es el libre transcurso de las facultades posibilitado por un tiempo puro— la multiplicidad interna, lleva a establecer un pensamiento idéntico que sólo da cuenta de la diferencia en el tiempo y en el espacio, entendiendo ambos como intuiciones sensibles que deben ser legisladas por un ser idéntico a sí mismo. Es por ello que Kant tuvo que recurrir al esquema, pues la antítesis entre el carácter homogéneo del entendimiento y lo heterogéneo de la sensibilidad no hay afinidad sin una mediación que intervenga como unión de ambas. Pero en la crítica a la filosofía teórica, el esquema es ajeno al pensamiento teórico, al entendimiento entendido como la capacidad de juzgar, y por ello sólo ofrece la regla de legislación y no la ley, por lo cual la diferencia dada por las intuiciones nunca puede elaborar su propio concepto, sino que sólo pertenece a la sensibilidad. Así que el hecho de apelar al esquema conlleva pensar la diferencia sólo con arreglo a la identidad y no en el dominio del pensamiento mismo. Es por ello que Deleuze pretende introducir un “esquema” a la idea, así la diferencia puede ser pensada en sí misma y no mediatizada por un concepto puro. Se trata de un “esquema” entrecomillado porque ya no funge como la unión de conceptos puros con intuiciones, sino que es la condición de pensar la diferencia bajo la idea, pero es una condición que se haya en el interior de la idea misma. Para comprender el “esquema” que pretende introducir Deleuze a la idea, es necesario tener presente la virtualidad y la

actualidad de la idea. La primera refiere al libre juego de los elementos de la idea bajo el tiempo puro, mientras que la actualización refiere a la expresión empírica de la idea virtual. Esta actualización de la idea se lleva a cabo mediante dinamismos, esto es, condiciones espacio-temporales. Es preciso tener en cuenta que el tiempo puro encabeza la virtualidad de la idea en sí misma, mientras que en la actualización interviene el tiempo pero en relación al espacio. De aquí que afirme Deleuze: “La diferencia y la repetición en lo virtual fundan el movimiento de la actualización, de la diferenciación como creación, sustituyendo así a la identidad y a la semejanza de lo posible, que sólo inspiran un pseudomovimiento, el falso movimiento de la realización como limitación abstracta”<sup>34</sup>. Ahora bien, la actualización bajo los dinamismos constituye un *drama* de la idea. El que la idea se exprese en un tiempo y un espacio es la simbolización de su virtualidad, o su expresión empírica, puesto que trazan *un* espacio y *un* tiempo perteneciente a *una* idea y no a otra<sup>35</sup>. Así que los dinamismos son posibles por la virtualidad de la idea y constituyen la “mediación” entre el terreno virtual de la idea y el actual. Y no es una mediación que sea exterior a la idea, sino que es la actualización que pertenece a la virtualidad misma de la idea del mismo modo que se expresa en un tiempo y un espacio debido al libre juego de las facultades bajo la tercera síntesis del tiempo. Por eso afirma Deleuze: “[...] Todo cambia cuando se plantean los dinamismos, no ya como esquemas de conceptos, sino como dramas de ideas. Pues si el dinamismo es exterior al concepto, y en ese sentido es esquema, por otra parte, es interior a la Idea, y en ese sentido, drama o sueño [...] el papel del drama es especificar el concepto, encarnando las relaciones diferenciales y las singularidades de la Idea”<sup>36</sup>. En la filosofía crítica, el esquema consistía en proveer de contenido al concepto puro, por el cual es posible encontrar que la línea más corta entre dos puntos es la línea recta<sup>37</sup>. Pero la distinción entre el esquema y el drama radica en que éste es

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 320. Recordemos que al explicar la tercera síntesis fue mencionada la repetición como la condición del tiempo puro en cuanto repite un nuevo presente. Esta repetición es la que da lugar a la diferencia, a la idea entendida como el libre juego de las facultades, con lo cual hay una copertenencia entre la diferencia y la repetición.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 325.

<sup>36</sup> *Ibid.*, págs. 328-9.

<sup>37</sup> Recordemos el famoso ejemplo que pone Kant en la introducción a la *Crítica de la razón pura* para ilustrar el argumento sobre la necesidad de las intuiciones para obtener un juicio sintético *a priori*, y por ende la dependencia del entendimiento

interior a la idea, esto es, *designa el paso del pensamiento a la sensibilidad y de ésta al pensamiento*. El drama le es interior a la idea y por ende designa el paso de ella misma de la sensibilidad al pensamiento, en lugar de fungir como mediación que sería ajena tanto a la sensibilidad como al pensamiento, entendido éste como entendimiento. De aquí que la sensibilidad, bajo las tres síntesis del tiempo, dé sus propias reglas al pensamiento en lugar que sea éste quien unifique lo dado por aquella, con lo cual es posible pensar la diferencia en sí misma, esto es, sin la mediación de un concepto: “Entonces el dinamismo comprende su propia potencia de determinar el espacio y el tiempo, ya que encarna inmediatamente las relaciones diferenciales, las singularidades y las progresividades inmanentes a la Idea. *La distancia más corta* no es simplemente el esquema del concepto de recta, sino el sueño, el drama o la dramatización de la Idea de línea en tanto expresa la diferenciación de la recta y de la curva”<sup>38</sup>.

De esta manera, la actividad del pensamiento bajo el cual se concibe el ser, en cual estamos de golpe, es el acuerdo discordante entre las facultades, esto es, de todas esas posibilidades de hacer el pensamiento. Por eso afirma Deleuze: “[...] el pensamiento debe ser considerado aquí, no como la forma de identidad de todas las facultades, sino como una facultad particular, definida bajo el mismo título que las otras, por su objeto diferencial y su ejercicio disjunto”<sup>39</sup>. El ser ya no se manifiesta a través del tiempo para que sea legislado por conceptos puros que reposan en la identidad de un cogito, sino que el ser es aquello que violenta al pensamiento a su actividad en cuanto es lo hace como diferente; la multiplicidad que genera el acuerdo discordante de las facultades del pensamiento ya no consiste en una pluralidad de unidades siempre idénticas, la multiplicidad ya no se haya en el conjunto

---

para pensar, en B 16: “[...] ningún principio de la geometría es analítico. ‘La línea recta es la más corta entre dos puntos’ es una proposición sintética. En efecto, mi concepto de *recto* no contiene ninguna magnitud, sino sólo cualidad. El concepto ‘la más corta’ es, pues, añadido enteramente desde fuera. Ningún análisis puede extraerlo del concepto de línea recta. Hay que acudir, pues, a la intuición, único factor por medio del cual es posible la síntesis”. La afirmación que dice que “la distancia más corta” entre dos puntos es una línea recta, es el esquema del concepto de recta, esto es, la aplicación de un concepto a las intuiciones. Sin la regla del esquema, el concepto no legislaría nada y las intuiciones no tendrían ser por su propio peso debido a la falta de una unidad suprema que las reconozca.

<sup>38</sup> *Diferencia y repetición*, pág. 328.

<sup>39</sup> *Ibid.*, págs. 293-4.

de lo idéntico, sino que multiplicidad designa el juego discordante de las facultades en cuanto éstas son posibles por un tiempo puro, tiempo que está incondicionado por la sucesión empírica y sin embargo está muy cerca de la sensibilidad. Veamos por qué.

#### **4. Tiempo puro, intensidad e idea**

La diferencia en sí, como el tiempo puro que por ende está más allá de las percepciones (hábito), es lo que permite la diferencia empírica. Hay diferencia empírica porque hay una diferencia pura que posibilita a aquella. La diferencia empírica es sentida mediante la facultad correspondiente: la sensibilidad. Sin embargo, bajo la facultad de la sensibilidad se anula la diferencia en sí bajo su expresión empírica o, para decirlo con Deleuze, bajo su explicación. La explicación es la actualización del tiempo puro que posibilita el libre juego de los elementos de la idea. Recordemos en qué consiste la multiplicidad de la idea: tiene un orden virtual y otro actual. El primero pertenece al tiempo puro, mientras que el segundo a la primera síntesis del tiempo que consiste en contraer lo mismo, con lo cual posibilita una imagen. La diferencia en sí misma se halla en la virtualidad de la idea, mientras que la diferencia empírica está del lado de su actualización. La actualización de la idea es su explicación. De acuerdo con Deleuze, en el acto de la idea se anula la diferencia debido a que se identifica en la extensión: hace una imagen, esto es, un elemento sensible que se mantiene como el mismo, bajo el hábito. Y es que mientras la diferencia esté actualizada, está en el campo de la extensión, con lo cual está fuera de sí, puesto que en sí misma tiene su dominio en el tiempo puro. En cuanto la idea se actualiza deviene cualidad, la cual hace posible a la extensión. La cualidad es la idea actualizada. La cualidad conlleva la anulación de la diferencia en sí misma, con lo cual la explica y al mismo tiempo la implica. La cualidad explica la diferencia en cuanto la actualiza. Explicar en este sentido es actualizar: determinar en un tiempo y un espacio el libre juego de los elementos en un tiempo puro. Pero, en tanto la explicación es posibilitada por el tiempo puro, ésta la implica. La explicación implica la diferencia como aquello que la posibilita, “pues la diferencia no ha cesado de ser en sí, de estar implicada en sí,

cuando se explica fuera de sí misma”<sup>40</sup>. De aquí aparece una segunda característica de la cualidad: permite hacer una diferencia empírica y nominal bajo su efecto: “[...] Y lo propio del efecto, en sentido causal, es causar ‘efecto’ al sentido perceptivo y poder ser llamado por un nombre propio (efecto Seebeck, efecto Kelvin...), porque surge en un campo de individuación propiamente diferencial, simbolizable por el nombre”<sup>41</sup>. La cualidad pertenece a la explicación de la idea, pero aquello que está implicado de ésta es la intensidad. Veamos en qué consiste.

La intensidad consta de tres elementos por los cuales es. Una primera característica es que la cantidad de la intensidad implica la desigualdad en sí misma de ésta. Toda cantidad es explicable bajo el número, pero el número en sí conlleva la diferencia de cantidad, por lo cual cada uno explica un orden respecto a los demás. Por lo que su explicación, la cantidad intensiva, supone la desigualdad en sí por la cual el número, antes de su explicación, o sea en su implicación, es número. De aquí se desprende otra característica de la intensidad. La intensidad en sí misma afirma la diferencia, pues es en sí misma la diferencia que posibilita la identidad en la explicación como actualización. De modo que la intensidad en sí es ya afirmación de la diferencia, puesto que es la desigualdad de elementos que posibilita la explicación del número, nunca el número es tal por permanecer completamente nulo de la diferencia, sino que supone la desigualdad respecto a los demás, por el cual es posible ser asignado a la cantidad intensiva que explica. Por eso puede afirmar Deleuze: “Porque la intensidad es ya diferencia, remite a una serie de otras diferencias, que afirma el afirmarse. En general, se observa que no hay relaciones de frecuencias nulas, ni potencial efectivamente nulo, ni presión absolutamente nula, así como en una regla de graduación logarítmica, el cero se encuentra en el infinito del lado de las fracciones progresivamente más pequeñas”<sup>42</sup>. Por lo tanto, toda delimitación bajo la igualdad de lo mismo, como en el hábito, o toda igualdad que subyace a diferencia empírica, con lo cual ésta es posible en cuanto la diferencia se predica de lo mismo, supone la diferencia en sí misma. Toda

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, pág. 342.

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 351.

delimitación, toda negación, es posible desde la explicación de la intensidad, esto es, desde la cualidad como intensidad empírica. De aquí se desprende el tercer aspecto de la intensidad: ésta constituye el ser de lo sensible en cuanto da qué sentir bajo la su explicación, esto es, bajo la cualidad de lo sensible en cuanto actualización de la virtualidad de la idea. De aquí que la intensidad, por un lado, no puede ser sentida en sí misma, ya que siempre se expresa bajo su actualización. Pero es esta actualización la que motiva al pensamiento a pensar, la que pone en actividad a todas las facultades y con ello a las tres síntesis del tiempo que comprende al pensamiento en un yo fisurado. Por eso afirma Deleuze: “De la intensidad a la profundidad se establece la más extraña alianza, la del Ser consigo mismo en la diferencia, que lleva cada facultad hasta su propio límite, y no las comunica más que en el extremo de su soledad respectiva. En el ser, la profundidad y la intensidad son lo Mismo, pero lo mismo que se dice de la diferencia. La profundidad es la intensidad del ser, o a la inversa. Y de esa profundidad intensiva, de ese *spatium*, surge a la vez la *extensio* y lo *extensum*, la *qualitas* y el *quale*”<sup>43</sup>. Con lo cual el ser de la intensidad, tanto en su explicación con su implicación, corresponde a respectivamente a las tres síntesis del tiempo que conforman a todo lo que es. De aquí que afirme Deleuze: “Nadie se asombrará de que las síntesis espaciales puras retomen aquí las síntesis temporales previamente determinadas: la explicación de la extensión descansa sobre la primera síntesis, la del hábito o del presente; pero la implicación de la profundidad descansa sobre la segunda síntesis, al de la Memoria y del pasado. También es preciso presentir, en la profundidad, la proximidad y el hervor de la tercera síntesis que anuncia el ‘desfundamento’ universal”<sup>44</sup>. Así que bajo la facultad de la sensibilidad es posible la actualización de la idea que pertenece, en su virtualidad, a la tercera síntesis del tiempo. Por lo que hay una copertenencia entre el tiempo puro, que en sí es ya intensidad implicada, con la virtualidad de la idea, que consiste en el libre juego de las facultades propiciadas por la tercera síntesis del tiempo: “Entre la intensidad y la Idea se establece toda una corriente de intercambio, como entre

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, pág. 346.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pág. 344.



dos figuras correspondientes de la diferencia. Las Ideas son multiplicidades virtuales, problemáticas o ‘perplejos’, hechas de relaciones entre elementos diferenciales. Las intensidades son multiplicidades implicadas, ‘implejos’, hechos de relaciones entre elementos asimétricos que dirigen el curso de actualización de las Ideas, y determinan los casos de solución para los problemas”.<sup>45</sup>

Deleuze afirma bajo su replanteamiento de la sensibilidad aquello que Kant creía superar con su filosofía crítica. Pues al asumir las formas puras bajo las cuales son dados los objetos, al plantear un esquema que da la regla bajo la cual el entendimiento ha de suministrar sus leyes y un cogito siempre idéntico a sí mismo que es condición suprema del conocimiento porque permite demostrar la posibilidad del objeto en cuanto es la necesidad por antonomasia, al asumir estas facultades y la concordia de las mismas bajo su mutua actividad, Kant evita que lo dado por la sensibilidad, el ser diferente, esté exento a la legislación de los conceptos puros del entendimiento: “Si la diferencia –no voy a decir de la forma, ya que desde este punto de vista pueden ser semejantes los fenómenos, sino desde el punto de vista del contenido, es decir, atendiendo a la diversidad de los seres existentes– entre los fenómenos que se nos ofrecen fuera tan grande, que el más agudo entendimiento humano fuese incapaz de encontrar la menor semejanza al compararlos entre sí (un caso que es perfectamente imaginable), entonces no existiría la ley lógica de los géneros, como no habría tampoco concepto alguno de género ni conceptos universales. Es más, no habría ni entendimiento, puesto que el único quehacer de éste son tales conceptos. Consiguientemente, el principio lógico de los géneros presupone *un principio trascendental* si ha de ser aplicable a la naturaleza (por ésta entiendo, en este caso, sólo objetos que se nos den)”<sup>46</sup>. Y es que Deleuze asume la diferencia del ser sin recurrir a la identidad de la apercepción trascendental, pues desde su replanteamiento de la sensibilidad el objeto produce un acuerdo discordante en el pensamiento (idea). Con ello Deleuze intercambia la labor del esquema de la imaginación, la regla de la imagen, por el drama de la idea, que conlleva actualizar su virtualidad en

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, pág. 365.

<sup>46</sup> *Crítica de la razón pura*, B 681. La cursiva es mía.

dinamismos. En Kant, el esquema tiene el cometido de dar la posibilidad de legislación al entendimiento de lo dado por la sensibilidad; el esquema es la regla. En cuanto ofrece la posibilidad de legislación y no la necesidad, como si fuera ley del entendimiento, el esquema es ajeno al concepto, el esquema ofrece la posibilidad de legislación y no la necesidad, con lo cual, a ojos de Deleuze, realmente el esquema no otorga la concordancia entre las facultades, pues no se ve cómo pueda conectarse con el entendimiento. Pero esta aporía desaparece cuando se plantea el drama de la idea como aquello que muestra lo diverso de las multiplicidades posibilitando el acuerdo discordante de las facultades, ya que el drama de la idea, como si fuese esquema, ofrece lo múltiple de la sensibilidad pero ya no para que sea legislada a un concepto, sino que ella misma es el juego libre que va de la sensibilidad al pensamiento y de éste a la sensibilidad. El drama es interior a la idea, con lo cual la necesidad de apelar a la unión de conceptos puros con la sensibilidad, deviene un falso problema<sup>47</sup>.

De esta manera, Deleuze lleva al extremo la crítica kantiana bajo su planteamiento del tiempo puro. Pues éste tiene desfondado al yo y por ende no es posible una concordancia armónica entre las facultades que valide a un sentido común, sino que el acuerdo discordante, la idea, cobra validez ontológica en cuanto todo lo que es supone la tercera síntesis del tiempo.

---

<sup>47</sup> Cf. *Diferencia y repetición*, pág. 328.

## CONCLUSIONES

Se le hace justicia a esta breve investigación diciendo que versa sobre la relación entre el pensamiento y el tiempo, de donde se desprende la diferencia como principio ontológico. Hemos visto que desde hace más de dos mil años el pensar en Occidente ha radicado en encontrar un principio que dé cuenta de todo ser, esto es, que lo haga inteligible de acuerdo a conceptos *a priori*. Esta labor se conoce como filosofía. La unidad de conceptos que dan cuenta del ser constituye el principio de inteligibilidad. Hacer inteligible es mostrar la condición de posibilidad por lo cual algo es. Pero para que todo principio de inteligibilidad funja como tal, el pensar se ha exigido a sí mismo que éste no devenga ora algo, ora otro, ya que de algo que unas veces es y otras no, no se puede encontrar un principio seguro. Con Descartes ese ser idéntico a sí mismo deviene la identidad entre pensar y ser, que es lo que posibilita el análisis de un término a otro, puesto que para pensar es necesario ser. Cuando Descartes busca un principio seguro para edificar el conocimiento encuentra, una vez que ha asumido la existencia del genio maligno, que el ser se manifiesta sólo en el pensamiento idéntico, esto es, en la facultad por la cual somos concientes de nosotros mismos, puesto que para pensar –ya sea imaginar, dudar, sentir, imaginar, etc.–, es necesario ser. Así, Descartes asume la identidad entre el ser y el pensamiento como principio ontológico. Dicha identidad radica en ser la condición de hacer inteligible el ser en su unidad *a priori* con el pensamiento, el cogito.

Para Kant la identidad en el pensamiento que funja como principio de inteligibilidad fue un problema. De aquí que, a sus ojos, la filosofía necesitara de una crítica, esto es, del establecimiento de los alcances y límites de la razón de acuerdo a su propio dominio de legislación. Es por esto que el valor de la revolución copernicana reside en mostrar bajo qué condiciones es posible que la razón legisle y se erija sobre principios seguros para pensar a su objeto, puesto que es la razón quien dicta qué es lo que de antemano se ha de mostrar en sus respectivos objetos, sea el bien, el fenómeno, el arte, la historia, el mal, etc. Bajo este supuesto, Kant establece las condiciones del pensar que ya Descartes

había afirmado como idéntico y autónomo, puesto que es el principio que posibilita la inteligibilidad de todo ser. Así, Kant retoma el “yo pienso” como principio supremo de todo conocimiento en cuanto es el soporte de éste, puesto que lleva a cabo la unidad sintética del objeto, por la cual es posible demostrar la posibilidad de éste, o lo que es lo mismo, es posible conocerlo. Pero no por ello la condición del “yo pienso” es autónoma, esto es, no por ser el principio último por el cual todo objeto nos es inteligible, el pensar, como facultad de asignar un concepto a su objeto, es conciente *por sí mismo* tal y como Descartes lo había pensado en el momento en que le bastaba su apercepción para demostrar su necesidad *a priori* allende a aquello que legisla: el objeto. Más bien, el pensamiento necesita de una condición ajena de sí para legislar. Pero es impreciso decir que necesita de algo “ajeno” a él mismo si por aquello entendemos algo fuera de la razón. Pues aquello por lo cual el “yo pienso” ha de apercibirse, es el sentido interno bajo la forma del tiempo, que es la facultad menor de la razón y en cuanto tal pertenece a su mismo entramado de condiciones *a priori*. Cuando decimos que el “yo pienso” ha de recurrir a algo ajeno a sí mismo para apercibirse, se está pensando en el cogito cartesiano que le es suficiente colegir el ser del pensamiento mediante su análisis, puesto que no se puede pensar sin ser. Descartes se contenta con la actividad misma del pensamiento para apercibirse, aunque se trate de la indecisión extrema que representa la duda. Pero cuando Kant exige una condición para pensar, está pensando en el sentido interno, que es la condición por la cual podemos recibir cualquier tipo de representación bajo el entendimiento, con el cual éste posee determinado contenido y deja de ser vacío; sin la condición de la intuición interna del tiempo el entendimiento cual nada piensa. El sentido interno es la condición por la cual toda representación, cuya procedencia sea interna o externa, se nos muestra como afectándonos. De aquí que el tiempo sea la condición por la cual el pensamiento legisla y es conciente de sí, pues el sentido interno tiene como condición la forma pura del tiempo, la sucesión, por la cual es afectado el entendimiento. Por eso afirma Kant: “Soy conciente de mi existencia en cuanto determinada en el tiempo”<sup>1</sup>, puesto que el tiempo es la condición para ser afectado y para saberme

---

<sup>1</sup> *Crítica de la razón pura*, B 275.

legislador. Pero el que el entendimiento no sea autosuficiente para legislar y necesite, por tanto, del tiempo, implica que hace falta una condición mediadora entre el sentido interno y la apercepción pura, el “yo pienso”. Es por ello que Kant introduce la imaginación como la condición por la cual lo heterogéneo de las representaciones se subordina al carácter homogéneo de la apercepción trascendental. Mientras que el entendimiento dicta las leyes de inteligibilidad, y por ende su modalidad es la de necesidad, la imaginación proporciona la regla bajo la cual es posible que lo heterogéneo termine homogéneo mediante su actividad de la síntesis. La síntesis de aprehensión es la condición por la cual toda representación se muestra como sucediéndose. Pero es por la síntesis reproductiva de la imaginación por lo que todas esas representaciones quedan como “retenidas” ante la sucesión del tiempo para poder tener una representación completa o, más exactamente, las representaciones son reproducidas en una unidad que consume el entendimiento. Así, Kant introduce una tercera y última síntesis: la síntesis del reconocimiento en el concepto. Ésta radica en producir una síntesis que muestre la posibilidad bajo una regla (esquema) por la cual sea posible que el entendimiento legisle bajo un concepto, esto es, una ley de inteligibilidad.

De acuerdo con el planteamiento cartesiano y kantiano, podemos enunciar algunas características de la identidad, según vimos. En cuanto posibilita el conocimiento, la identidad conlleva necesidad. Pues el conocimiento es posible bajo una condición que, por su modalidad de necesidad, permite dar cuenta de la posibilidad del ente. Esta característica supone que sólo lo idéntico es *a priori* y aquello que cambia, lo que está diferenciándose a sí mismo, es sólo posible o contingente siempre y cuando lo posibilite un soporte inalterable. Bajo esta suposición, en cuanto la identidad radica en una unidad inalterable al cambio, y por ende atemporal, por lo cual nunca es *otra*, otorga la necesidad en cuanto aquello que es idéntico no puede ser de *otra* manera. De aquí que la condición necesaria tenga que pasar la prueba de la contradicción para validarse como principio ontológico. El principio de contradicción en sí ya ha de ser necesario como para que sea la prueba de toda ulterior necesidad. No es posible pensar sin ser, pues un ente que piense y que no sea, es imposible, pues ¿cómo podría llevar a

cabo dicha actividad si de antemano no es algo que piensa? Si sucediera que el “yo pienso” es y no es, no siempre acompañaría a las representaciones, pues su ser sería contingente. Pero con Kant hay una introducción del tiempo al pensamiento por el cual es posible pensar, aunque no por ello el pensamiento, como capacidad de juzgar, es temporal. Con este planteamiento salta a la vista una segunda característica de la identidad: en cuanto inmutable, la identidad conlleva la unificación del pensamiento como idéntico a sí mismo; la identidad ha de ser a su vez la unidad del ser. La necesidad que otorga la identidad conlleva la posibilidad de reconocer aquello que se piensa bajo la conformidad a fin del pensamiento con el objeto. Un pedazo de cera puede mostrar múltiples cualidades, pero si éstas han de ser, es porque subyacen en un soporte que posibilita su continuidad en un mismo ente y no en otro, esto es, hay una condición que permite la unidad de aquello que se piensa. Tal unidad es la identidad. Ese soporte, en cuanto condición de posibilidad, ha de ser idéntico.

Pero Bergson es uno de los pensadores que nos muestra que no todo pensamiento ha de ser siempre idéntico para tener un estatuto ontológico. Bergson opone la diferencia a la identidad y, no obstante, aquella es la posibilidad del pensamiento, pero de un pensamiento diferenciándose *a priori*, con lo cual no cabe la identidad como principio ontológico, ya que ésta se opone al tiempo que posibilita la diferencia. A ojos de Bergson, la revolución copernicana recorta la totalidad del ser, pues ésta consiste en asumir que es la razón quien pone en el objeto lo que conoce de él, de acuerdo con su dominio, con lo que hay una distinción entre el sujeto que juzga y el objeto que es juzgado en el uso teórico de la razón. Con ello, según Bergson, Kant establece una limitación entre la totalidad del ser bajo la división sujeto-objeto, con la cual establece una distinción tajante que determine dónde termina uno y comienza el otro. Y es que este procedimiento de limitar proviene de la vida práctica y es transportado al pensamiento que intenta hacer inteligible en ente en su totalidad. En la vida práctica todo lo que es está en función de su utilidad. Decimos que no hay nada cuando no hay algo que nos sea útil y hay algo cuando algún objeto nos proporciona cierta utilidad. Esta distinción entre lo que es y no es, el ser y la nada, de acuerdo con Bergson, la transportamos al pensamiento y es lo que permite pensar bajo

limitaciones. Con ello el ser del ente no puede ser concebido sino como limitado. Y lo que se dice del ser se dice también del tiempo. El tiempo, de manera tradicional, es sucesión, ya sea de representaciones o de lo ahí presente, como en Aristóteles. El que sea sucesión de representaciones significa que hay una representación unitaria que precede a otra y es sucedida por otra, con lo que el tiempo es una cadena de limitaciones (representaciones). No es muy diferente esta concepción del tiempo por parte de Kant de la concepción aristotélica. De acuerdo con Aristóteles, el tiempo es la medida del movimiento. En cuanto medida, echa mano del número. Cada unidad numérica es un “ahora” cuyo conjunto constituye la medida del número junto con sus intervalos, también divididos bajo unidades numéricas, como minutos, segundos o el patrón de medida que se establezca, todo ello con base a la unidad que representa todo número. Bajo esta concepción del tiempo, éste se muestra limitado tal y como sucede con las acciones de nuestra vida práctica, las cuales tienen como finalidad consumir determinada acción. Con el examen de la introducción de las limitaciones en el pensamiento, Bergson se propone encontrar aquello que posibilita, incluso, el establecimiento éstas. La vida práctica, de donde proceden las limitaciones, tiene su dominio en el cuerpo. Es el cuerpo quien realiza las acciones bajo las cuales, de manera inmediata, somos conscientes de nosotros mismos. Pues, en la vida cotidiana, tenemos conciencia de nuestra vida bajo las acciones consumadas: si hiciéramos una rememoración de nuestra vida, ésta sería de acuerdo a lo que hemos realizado o incluso bajo lo que no hemos realizado. En cualquier caso, en la vida práctica la conciencia se rige bajo el parámetro de las acciones, con lo se adopta la costumbre de pensar de acuerdo con las limitaciones que representan las acciones consumadas. De acuerdo con Bergson, este hábito de establecer limitaciones es transportado al pensamiento, esto es, a la capacidad de pensar el ser que no tiene como fundamento a un encadenamiento de unidades homogéneas que en cuanto tales han de ser impenetrables, sino que se trata de una sucesiva fusión del presente que se incorpora a lo que la conciencia ha sido. Hay presente porque hay un pasado que lo sostiene, pues el presente es posible bajo la percepción-acción. Esta relación, que es ya representación, consiste en la actividad de los órganos sensoriales y motrices del

cuerpo, el cual permite la inmediatez del pensamiento. Pero el cuerpo es ya la contracción de un hábito por el cual puede tener un mecanismo de funcionamiento de sus órganos. Por tanto, es la memoria la que posibilita el presente, puesto que la actividad de la memoria consiste en fusionar cada “instante” o transcurrir de la conciencia en un recuerdo puro, en una duración, por la cual es posible un mecanismo regular del cuerpo como lo es el hábito. Es la memoria, pues, quien hace posible la unidad entre el cuerpo y la conciencia (espíritu). Con esto se ve cuán lejos del ser real están todas aquellas filosofías que establecen limitaciones. En lugar de concebir una sucesión ininterrumpida del ser en cuanto es el devenir silencioso de nuestra conciencia, libre del bullicio de la vida práctica, las filosofías que piensan bajo limitaciones, asumen subrepticamente que lo que es debe ser útil. Con ello no se dan cuenta que la idea de no-ser, el caso más extremo de la limitación, presupone dos afirmaciones; pues, supone que hay un ser ausente. Decir “no-ser” es tener la idea de un ser que falta ahí donde se piensa podría estar, ya sea lógica o empíricamente. Esto es la afirmación de lo posible como condición de negación. La segunda afirmación radica en el juicio negativo mismo; una nada en cuanto tal no existe, puesto que para traerla a la luz hace falta expresarla o tan siquiera elucubrarla, con lo que ya hay algo y nunca una nada en cuanto tal. Con lo que el pensamiento, y por supuesto la filosofía, debe orientarse al tiempo y abandonar la costumbre de filosofar a partir de la negación. De este modo, Bergson cambia el “yo pienso” kantiano por un “yo duro”. La identidad de la apercepción trascendental que Kant suponía como la más garante condición que permite la demostración de la posibilidad de sus respectivos objetos, que es como puede ser posible el conocimiento, es una idea ulterior al principio ontológico que en cuanto tal recorta a la totalidad del ser, esto es, a la duración. Ésta consiste en la unidad, elaborada por la memoria, de todos los momentos que transcurren en la conciencia, con lo cual conforman un pasado que nunca fue presente, pues al querer traerlo al presente se le está representando bajo la percepción acción y por ende cambia su naturaleza, que radica en el lado espiritual o del recuerdo puro. La duración es el tiempo real bajo el cual es posible pensar y asimismo es quien posibilita a la concepción del tiempo como medida del movimiento.



Un pensamiento idéntico a sí mismo que requiere del tiempo para cobrar conciencia de sí y la superación de este planteamiento bajo el la introducción de la duración como tiempo real, es la discusión que retoma Gilles Deleuze. Ello lo hace bajo tres síntesis del tiempo que posibilitan al pensamiento, con lo que Deleuze le da continuidad tanto a la introducción kantiana del tiempo, como al proyecto bergsoniano de desterrar los falsos problemas de la filosofía que parten de la negación para pensar. La primera síntesis corresponde al hábito que es condición de toda vida. El hábito es la repetición de un determinado presente, que posibilita la vida en cuanto reúne los elementos necesarios, en un pasado y un futuro. El hábito contrae todos los tiempos como un mismo presente con lo que el futuro bajo esta síntesis está condenado a presentarse como lo que alguna vez fue presente. Esta es una síntesis pasiva, pues únicamente recibe a todo presente como lo ya sido formando con ello un “yo” contemplativo, esto es, un “yo” que se hace de la repetición del presente y se contenta con la realización de su repetición a futuro, con lo cual hace del porvenir lo mismo.

Pero el hábito mismo abre paso a su superación. Ello porque, por un lado, permite síntesis activas o superiores a las pasivas, como la memoria, la imaginación, etc.; además, el hábito no se sostiene por sí mismo, no es autosuficiente, ya que si lo fuera nos construiría y nos atraparía a tal grado de no poder ir más allá del él; seríamos únicamente un sempiterno presente que se repite y no imagina siquiera algo que no sea ese presente mismo. Para que un presente se repita en un futuro hace falta una condición que haga pasar de un presente a otro. Esta condición es la segunda síntesis del tiempo: la memoria. Deleuze retoma la concepción bergsoniana de la memoria que radica en fusionar aquello que transcurre, con lo que permite el paso de un cierto “instante” a otro. La memoria hace pasar las dimensiones del tiempo, ya sea bajo la forma del pasado, presente o futuro, fusionando al mismo tiempo lo transcurrido con la totalidad del tiempo que es la duración. Con lo que la duración constituye el centro de gravedad al cual está orientada la actividad de la memoria, puesto que aquella es el recuerdo puro que “recibe” al nuevo presente; “nuevo” con respecto a un pasado que nunca fue presente. Asimismo, la actividad de la memoria permite la diferenciación del ser en cuanto posibilita la incorporación de elementos siempre

nuevos, puesto que se fusionan con la totalidad del recuerdo puro, pero con ello la síntesis de la memoria hace de éste un “en sí” inaccesible, o por lo menos aparentemente, ya que al querer poseerlo cambia su naturaleza debido a que se le trae al hábito, al presente.

Pero bajo este análisis del tiempo, Deleuze encuentra la condición por la cual la memoria fusiona y hace pasar de un presente a otro. Es así como plantea la tercera síntesis del tiempo: el tiempo puro. Con ello afirma como condición de la sucesión el pasar puro que por ser tal no está sometido al devenir empírico, sino en cuanto posibilita el transcurrir, se haya por arriba de aquél. De este modo, el tiempo está “fuera de sus goznes”<sup>2</sup>. Con ello, Deleuze hace del tiempo no ya un “en sí” que fuera inaccesible al pensamiento en cuanto pasado puro, sino que el pasado puro deviene olvido, pero no es un olvido bajo la negación, sino bajo la novedad, bajo una imagen que *remarque* el antes y el después del transcurrir del tiempo. Así, el tiempo no está subordinado a un centro que dé cuenta de él, sino que el tiempo está en sí mismo; es él mismo quien *permite* el antes y el después bajo un símbolo, una idea, entendida ésta como el tránsito de la sensibilidad, cuya condición es la primera síntesis, al tiempo puro y de éste a la sensibilidad en cuanto ocurre la simbolización, o dramatización, o cualquier expresión sensible que sea. La tercera síntesis apunta al acto de pasar de un antes a un después, de lo pasado a su olvido, del pasar libre de todo gozne al cual tarde o temprano tendría que regresar bajo la primera síntesis del tiempo. En cuanto hay un libre juego del tiempo, lo hay del pensamiento, pues las facultades que lo posibilitan, entendiendo éstas como la articulación de ciertos elementos en su propio tiempo, sean conceptos, sensaciones, actos, etc., no están subordinadas a una ley del pensamiento, a una imagen del pensamiento que de antemano dé las condiciones de lo que es pensar. Es aquí donde entra el drama de la idea.

El drama se opone a la mediación que sería necesaria para un pensamiento que dé la imagen de lo que es pensar y por ende tenga que echar mano de algo que lo una con la diferencia que es dada la sensibilidad debido a que la condición de pensar sería ajena a ésta. Este es el caso, por ejemplo, de la

---

<sup>2</sup> Cf. *Diferencia y repetición*, pág. 145.

filosofía crítica. Pues para que los conceptos legislen intuiciones, y por ende haya conocimiento, es necesario un intermediario que conecte lo heterogéneo de la sensibilidad y lo homogéneo del entendimiento. Así, la imaginación es la tercera facultad que elabora el esquema de cada intuición. Bajo las exigencias de un conocimiento *a priori* cuya facultad no puede dar cuenta de lo diverso de la sensibilidad, es necesario un tercero que haga la mediación. Frente este planteamiento, Deleuze hace del “intermediario” entre el pensamiento y la sensibilidad, algo interno a su transcurso, lo cual es el drama de la idea, esto es, del paso de la sensibilidad al pensamiento y de éste a la sensibilidad.

La consecuencia más importante de la introducción del drama al pensamiento mismo radica en que *ahora es la sensibilidad quien violenta al pensamiento y lo fuerza a pensar diferente*, pues ahora a la sensibilidad ya no se le rebata lo diverso bajo leyes que serían ajenas a ella y que mediante un intermediario esa homogeneización sería consumada, sino que lo diverso de la sensibilidad posibilita al pensamiento y por ende le da sus propias reglas de articulación a éste bajo aquello que lo incita a su actividad. Ahora la diferencia ya no es ajena al concepto y por ende ya no pertenece en el margen de la sensibilidad, sino que lo diverso que ésta muestra es lo que lleva a pensar y por tanto el pensamiento ya no puede ser ajeno a la diferencia; ahora el pensamiento consiste en formar ideas.

Con el planteamiento del tiempo como principio ontológico en Bergson y Deleuze, cambia el concepto de un principio. Ya no se trata de un entramado de conceptos que sean sustraigan a la sensibilidad y lógicamente se le anticipen, sino que la antítesis entre condición y condicionado, entre fundamento siempre idéntico y lo fundado como lo cambiante, se borra. Este tipo de dualismos, como lo vio Bergson, de antemano muestran al ser como recortado en cuanto no muestren su intrínseca conexión. Bajo la posibilidad de pensar al ser como tiempo, se borra la idea de una identidad subyacente para afirmar al tiempo como el ser, por lo que todo dualismo entre fundamento y fundado deviene ilusión, o por lo menos un problema ulterior que suponga al ser como tiempo. Ya no es necesaria una dialéctica entre el noúmeno y el fenómeno, ya no hay distinción entre esencia y accidente. Y eso no significa que ahora aquello que antes se denominaba como “accidental” ahora sea concebido

como idéntico a sí mismo y por ello posea el mismo estatuto ontológico que todo otro ser, sino que la identidad ya no es el principio bajo el cual sea pensado el ser. Y es que el ser ya no se predica de lo idéntico, sino de la diferencia, lo que es no está en función de aquello que no devenga otro, sino que es lo otro (tiempo) lo que posibilita pensar al ser. Ya no se trata de una diferenciación de identidades, como lo postuló Aristóteles, sino de una diferenciación de la diferencia misma en cuanto tiene como “soporte” al la sucesión pura.

Si la filosofía se ha de ocupar de encontrar un principio que dé cuenta de todo ser permitiendo su inteligibilidad, ha de tener que encontrar un principio *a priori* para que el ser se haga inteligible, esto es, para que sea pensada su posibilidad. Eso creo que cualquier filosofía no lo pondría en duda, el problema es qué principio va a ser, si el de la identidad o el de la diferencia, por mencionar un antagonismo tan antiguo como la filosofía occidental misma. Con ello se ve que la identidad tiene una importancia para la filosofía en cuanto ha sido el principio lógico bajo el cual es posible pensar. Sin embargo, esa importancia podría tener otro planteamiento. En lugar de lo “mismo”, entendido como aquello que permanece siempre idéntico a sí –o aquello que no es otro, no es múltiple, no conlleva una multiplicidad definida y limitada de elementos–, puede ser posible pensar la diferencia desde sí misma y no una vez asumida la identidad por la cual aquella sea posible. Por lo tanto, lo “mismo” no debería ser confundido con el *a priori*, el *arché* siempre buscado por la filosofía, como si fuesen idénticos, pues la búsqueda de un principio que dé cuenta de todo ser es lo que anima a la filosofía, mientras que lo “mismo” es una versión del *a priori*. Pero esta no es la única posibilidad, si es que el pensamiento de la diferencia ha de tener cabida bajo el tiempo como condición del pensamiento. Si cabe esta posibilidad, entonces el principio *a priori* de la filosofía podría ser la diferencia.

Con la introducción del tiempo en torno a la problemática de la unidad entre el pensar y el ser el pensamiento occidental opone la diferencia ante la identidad. Frente al análisis del ser bajo el pensamiento –arguyendo que no puede ser de otra manera una vez que es cierto que para poder pensar es necesario ser, con lo cual se establece una identidad entre el pensar y el ser–, la filosofía a partir de

la filosofía crítica ha introducido el tiempo como condición sin la cual no es posible que el pensamiento apereciba su ser. Así el tiempo constituye el elemento desde el cual es posible pensar. Pero el tiempo, ya sea de unidades o de cualidades, es sucesión, es libre pasar de una sucesión a otra. Con lo que el principio de identidad, otrora defendido como condición bajo la cual es posible pensar, es puesto en duda bajo la voz de un devenir que reclama su estatuto ontológico, esto es, en voz de la diferencia. Es así como un Deleuze afirma la sucesión pura, el tiempo fuera de sus goznes, abriendo la posibilidad con ello a *otro* pensamiento, a un pensamiento que, lejos de asumir la identidad, parta del principio de la diferencia para pensar haciendo de *un* pensamiento, y no de *el* pensamiento, algo único.

La manera más sincera de afirmar la diferencia, sin embargo, no sería aquella que recopilara las tesis filosóficas de quienes han intentado pensar nuestro mundo actual, sino sería aquella que fuera el esfuerzo por pensar por uno mismo, esto es, con arreglo a la duración que somos.

### **Bibliografía citada y consultada:**

Aristóteles. “Categorías” en *Tratados de lógica*, vol. 1. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 2000.

----- . *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo. Madrid, Gredos, 2000.

----- . *Física*. Trad. Ute Schmidt. México, UNAM, 2001.

Barthelemy-Madaule, M. *Bergson adversaire de Kant: étude critique de la conception bergsonienne du kantisme suivie d'une bibliographie kantienne*. París, P. U. F., 1956.

Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Trad, Juan Miguel Palacios. MadrSígueme, 1999.

----- . *Introducción a la metafísica*. México, Porrúa, 2004.

----- . “Materia y memoria” en *Obras escogidas*. Trad. José Antonio Míguez. México, Aguilar, 1959.

----- . “Pensamiento y movimiento” en *Obras escogidas*. Trad. José Antonio Míguez. México, Aguilar, 1959.

----- . *La evolución creadora*. Trad. María Luisa Pérez. Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

Brun, J. *El estoicismo*. Trad. Thomas Moro Simpson. Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1962.

Chacón, P. *Bergson o el tiempo del espíritu*. Madrid, Cincel, 1988.

Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy (et al.). Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

----- . *Lógica del sentido*. Trad. Miguel Morey. Barcelona, Paidós, 1989.

----- . *El bergsonismo*. Trad. Luis Ferrero. Madrid, Cátedra, 1987.

----- . *La filosofía crítica de Kant*. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Madrid, Cátedra, 1997.

Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Trad. Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2001.

----- . *Los principios de la filosofía*. Trad, Guillermo Quintàs. Madrid, Alianza, 1995.

Fernández, Clemente (comp.). *Los filósofos medievales*, vol. 2. Madrid, B. A. C., 1979.

- Fichte, G. *Tres escritos breves sobre la doctrina de la ciencia y sobre la filosofía trascendental*. Trad. Bernabé Navarro. México, UNAM, 1963.
- Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher. México, F.C.E., 1996.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México, F. C. E., 1997.
- . *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Solar-Hachete, 1976.
- . *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid, Alianza, 2000.
- Hume, D. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza, 2001.
- Kant, E. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 2000.
- . *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas, Monte Ávila, 1991.
- . *Crítica de la razón práctica*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid, Alianza, 2000.
- . *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid, Alianza, 2002.
- . *Antropología*. Trad. José Gaos. Madrid, Alianza, 1991.
- Lapoujade, M. *Filosofía de la imaginación*. México, Siglo Veintiuno, 1988.
- Lazos, E., “Kant y el conocimiento de sí mismo” en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 6. México, UNAM, 1998.
- Pardo, J. L. *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Cincel, 1990.
- Pérez F. “Imagen y esquema en la *Crítica del juicio*” en *Estudios sobre la Crítica del juicio*. Madrid, Visor, 1990.
- Platón. “Parménides” en *Diálogos*, tomo V. Trad. Ma. I. Santa Cruz. Madrid, Gredos, 2000.
- Sauvagnargues, A. *Deleuze: del animal al arte*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2004.
- Schelling, F. W. J. *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado del saber humano*. Trad. Illana Giner. Madrid, Trotta, 2004.
- Schelling, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con*

- ella relacionados*. Trad. Helena Cortés (et al.). Barcelona, Anthropos, 1989.
- Stepanenko, P. *Categorías y autoconciencia en Kant*. México, UNAM, 2000.
- Villacañas, José. *Racionalidad crítica*. Madrid, Tecnos, 1987.
- Vidarte, V. *Las identidades del sujeto*. Valencia, Pre-Textos, 1997.
- Williams, B. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Trad. Laura Benítez. México, UNAM, 1995.
- Zourabichvili, F. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2004.