

EL PROBLEMA DE LA TEMPORALIDAD DE LA CONCIENCIA EN LA DEDUCCION TRASCENDENTAL DE LAS CATEGORIAS

EDGARDO ALBIZU

La Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento es uno de los fragmentos más densos de la *Crítica de la razón pura*. De él brota una serie de problemas directamente conectados con la coherencia interna de toda la obra. Estos problemas se pueden reunir, en principio, en dos grupos: 1) los que conciernen a la coherencia de toda la *Analítica* y, por extensión, de la *Lógica trascendental*; 2) los que conciernen a la específica coherencia interna de la *Analítica de los conceptos*. Entre los primeros pueden mencionarse, por ejemplo, fijar el sentido de la constitución de la multiplicidad como inherente al tiempo; determinar el número y el sentido de los esquemas de los conceptos puros; comprender qué significan el esquema de número y la idea de la producción (*Erzeugung*) del tiempo; deslindar los planos metafísico y trascendental en la *Doctrina trascendental del juicio* y establecer los posibles agrupamientos funcionales de los esquemas y los principios. Entre los segundos se imponen los siguientes: aferrar el sentido de la idea de deducción; fundamentar la legitimidad de una deducción "metafísica" de las categorías; deslindar la deducción metafísica de la trascendental y establecer sus vínculos; comprender el sentido de la síntesis trascendental de la imaginación y de la legislación que el sujeto ejerce sobre la naturaleza; determinar el carácter de la mediación temporal y el sentido de la unidad trascendental de la conciencia, o apercepción. En cada uno de tales problemas se concentra la pregunta por el sentido y la legitimidad de la filosofía trascendental. Pero ambos grupos se entrelazan, lo que hace difícil encontrar un hilo conductor para comprender qué dice la *Crítica de la razón pura*. No obstante, parece obvio que el segundo grupo ofrece el punto de partida y que

los dos problemas citados en último término forman el eje en torno del cual se organizan las posibles dimensiones y los estratos de significado de la filosofía trascendental. El presente estudio se limitará a ellos y partirá del problema de la apercepción, que concierne directamente a la esencia del sujeto kantiano.

1. El significado del "yo pienso"

El tema de la autoconciencia se le impone a Kant en relación con la espontaneidad unificadora del entendimiento. El origen de toda síntesis se halla en una capacidad de apropiación que permite que las representaciones sean mías (B 132).¹ A la dispersión de la conciencia empírica se opone la identidad del *Selbst* (B 133-135), de modo tal que sólo es concebible una dispersión y una diversidad en su referencia a la unidad originaria. Este *Selbst* o autoconciencia es apercepción, o sea *energeia* constitutiva de objetividad; es impensable sin su correlato: lo dado constituido como objeto. Por eso la unidad trascendental de la apercepción se define como aquella (*diejenige*) mediante la cual todo lo diverso dado en una intuición es reunido en un concepto del objeto (B 139). El yo trascendental o *Selbst* no es, pues, un sujeto empírico; se distingue netamente de la unidad subjetiva de la conciencia (*ibid.*) y resulta imposible confundirlo con el sentido interno (B 153 ss.); aquél es la fuente de toda conexión unificante, de toda conjunción (*Verbindung*: cf. B 201, nota), en tanto el sentido interno es la mera forma de la intuición pero sin que en ella misma esté la conjunción de lo diverso, es decir,

¹ Las referencias a la *Kritik der reinen Vernunft* se hacen según la edición de R. Schmidt (Hamburg: Meiner, 1956). Otras obras de Kant se citan según la edición de W. Weischedel (I. Kant, *Werke*, Wiesbaden: Insel, 1956 ss., 6 vol.). En este estudio nos atenderemos, en principio, al texto de la deducción trascendental según aparece en la edición B. No obstante, evitamos "canonizar" dicha edición, peligro acerca del cual se han levantado autorizadas voces. Como se sabe, sobre todo en los últimos tiempos se ha insistido en la importancia de la deducción trascendental según aparece redactada en la edición A. En este estudio se sigue, al respecto, el siguiente principio: Las transformaciones que el pensamiento de Kant sufre al pasar de una a otra edición son transformaciones de la "cosa misma"; tales cambios representan, por ende, un movimiento de aclaración y oscurecimiento que es indicio de los conflictos de significado que constituyen la futuridad de la *Crítica*. Por otra parte, de este estudio queda excluida la investigación de la cronología de dichas transformaciones. En todo caso, conviene insistir en que el principio de la continuidad de las redacciones —es decir, la transformación de sus conceptos como inherente a la *Crítica* misma— permite evitar que el problema de la temporalidad de la conciencia se formule y se pretenda resolver en el marco de la alternativa estrecha entre una deducción trascendental centrada sobre todo en lo psicológico (edición A) y otra centrada sobre todo en lo lógico (edición B). Tal principio permite enunciar la idea de la temporalidad de la conciencia como inherente a la estructura "sincrónica" de la deducción trascendental y abrir así el camino para comprender su significado histórico. Para una somera actualización de las discusiones de los intérpretes acerca de estos problemas histórico-filológicos, cf. el artículo de B. Mijuskovic, "The Premise of the Transcendental Analytic" (en *The Philosophical Quarterly*, XVI/91, 1972, pp. 156-161), donde se critica el punto de vista de R.P. Wolff y se tiende a apoyar el de N. Kemp Smith, quien ha centrado la interpretación de la Analítica trascendental sobre la segura base de la conciencia del tiempo.

sin que en ella se encuentre aquello que, en sí mismo, carece de toda intuición determinada (B 154). La autoconciencia es pura actividad determinante; el sentido interno, en cambio, es la autoafección del *Selbst*, circunstancia que le permite reducirse a objeto. Se arriba así a una relación en apariencia paradójica, que parece ser inherente a la filosofía trascendental: el sujeto empírico no es, propiamente hablando, un sujeto, pues es el sujeto en tanto dado a sí mismo en la afección, es el sujeto en cuanto objeto. Por otra parte, el yo trascendental no se presenta con las características de una subjetividad cerrada en sí, que se autoaprehende en tanto se vuelve sobre sí misma. La apercepción es el horizonte de constitución de toda objetividad posible; sólo es sujeto en tanto correlato constituyente del objeto. En sí misma, carece de contenido; es un sistema universal de reglas de organización de los contenidos con los que queda afectado el sujeto empírico. Este es existencia, ente; por eso, en último término, objeto. El sujeto trascendental es conciencia, estructura; por eso, en último término, correlato constituyente de objetividad. El sujeto es la estructura de objetivación en tanto descansa en un objeto determinado: aquél constituido de tal modo que su sistema de recepción de las cosas es unificante, o sea desencadena experiencia.

Este nexo hace que Kant deba recurrir a un juego sintáctico para aclarar la diferencia entre el sujeto trascendental y el empírico. El sujeto trascendental es la conciencia de *que soy* (*dass ich bin*); el sujeto empírico es la forma *como me aparezco a mí mismo*, o como me soy a mí mismo (*wie ich mir erscheine, ...wie ich an mir selbst bin*) (B 157). El sujeto trascendental es el *que* conjuntivo, traslativo, del yo; el sujeto empírico, su *como* adverbial y, en este sentido, autorreferente. Sólo con esta distinción, que se halla al comienzo del § 25, se ha podido fijar el código básico al que debe ceñirse la deducción trascendental de las categorías. Por eso puede decirse que lo esencial de la deducción "metafísica" de ellas no está en los §§ 9-12 —que contienen, más bien, un primer reconocimiento y una primera definición operativa del "material", en analogía con lo que ocurre en el § 1, en la *Estética trascendental*— sino en los §§ 15-19, que muestran la constitución del entendimiento puro, es decir, la estructura del *que* conjuntivo del sujeto, y no abordan la *quaestio juris*: el problema de cómo sea posible que ese *que* traslativo se refiera necesariamente a objetos en general o, con otras palabras, que sea estructura de lo objetivo. En rigor, dichos párrafos no deducen: muestran, y lo hacen merced a una suerte de *elevatio* al fundamento último.² El § 15, cuyo tema es la posibilidad de una conjunción en general, muestra que la categoría

² Cf. B 131: "...noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit..."

supone tal conjunción (B 131); se trata, pues, de buscar lo que contenga el fundamento de la unidad, que se da como juicio, de los conceptos diversos; se trata, por ende, de buscar el fundamento de la posibilidad del entendimiento (*Ibid.*). Ahora bien: esta búsqueda es, justamente, elevación hacia el fundamento a partir del cual puede desplegarse la deducción trascendental propiamente dicha, que consiste en explicar cómo los conceptos puedan referirse a priori a los objetos (*Gegenstände*) (A 85, B 117). La deducción trascendental propiamente dicha comienza, pues, en el § 20. Antes Kant ha debido pagar explícito tributo a la metafísica —tributo cuyo significado aún desconocemos—, obligación que le resultaba inevitable por cuanto el punto de partida de la *Lógica trascendental* se halla en la doctrina tradicional del juicio. Como veremos, esto dará neto carácter conflictivo a la deducción trascendental que, en su totalidad, es y no es “metafísica”, en un nivel de significado que se sustrae a los esfuerzos de Kant por precisar sus ideas.

De este modo se hacen visibles problemas de construcción del texto que son el primer indicio de su pluralidad de planos de significado, así como también lo son de los conflictos que puede haber entre tales planos. Vistos tras estas aclaraciones, muestran todo su carácter conflictivo problemas de construcción como los siguientes: 1) El § 20 presenta forma de corolario; además, su referencia al § 13 —referencia que Vaihinger y Valentiner consideraron equivocada³ —se une a dicha forma para confirmar la impresión de que en él termina la deducción metafísica y empieza la trascendental. 2) El § 21 se presenta como “nota” (*Anmerkung*); su texto aclara que en él comienza una deducción de los conceptos puros del entendimiento en la que se hace abstracción de la forma en que lo diverso se da en una intuición empírica; sólo se tendrá en cuenta la unidad que, merced al entendimiento, le sobreviene a la intuición por medio de la categoría (B 144), lo cual equivale a repetir la definición de la deducción trascendental. 3) En el mismo § 21 se hace una referencia a algo que se mostrará después (§26): la categoría prescribe la unidad de la intuición; puesto que así se habrá aclarado la validez a priori respecto de todos los objetos de nuestros sentidos, se habrá alcanzado del todo y por vez primera (*allererst*) el propósito de la deducción (B 145). 4) El § 26 presenta una confusa distinción entre deducción metafísica y deducción trascendental; a la primera se la caracteriza como demostración del origen a priori de las categorías debido a su plena coincidencia con las funciones lógicas universales del pensar, idea que tanto puede referirse sólo a la concordancia de las tablas de juicios y categorías (§§ 9-10) como también a la explicitación del significado del juzgar, del acto de componer y afirmar (prestar

aquiescencia), lo que ha llevado a introducir la idea de apercepción; a la segunda se la caracteriza como presentación de la posibilidad de la categoría en tanto conocimiento a priori de los objetos de una intuición en general; para esto se remite a los §§ 20 y 21 (B 159) —al corolario y a la nota—, que parecen ser, por lo tanto, el corazón de la deducción trascendental; más aún: parecen ser el comienzo de la deducción trascendental propiamente dicha.

No obstante lo señalado, la orientación todavía no es difícil. Al distinguir entre la unidad originariamente sintética de la apercepción y la conciencia empírica, Kant no sólo ha fijado el código básico que requiere la deducción trascendental —es decir, la “ley” que debe legitimar el uso puro de los conceptos—, sino que ha podido condensar los planos de significado de la experiencia y deslindarlos de modo que el autoconocimiento pueda, a partir de entonces, desplegarse como experiencia y, más aun, constituir el sentido fuerte del significado de este concepto. La autoconciencia ya no ha de quedar librada a la ambigüedad de una intuición intelectual en la que el *que* es un *como* y el *como* es un *que*, sino que se entenderá como un *que* que se retrotrae a su sentido originario a través de sus *comos*. Queda reservado a Hegel comprender que aquí hay una compleja trama dialéctica, constitutiva de la experiencia misma.

Ahora bien: “yo pienso” es una fórmula vacía si se espera que signifique una entidad determinada. Eso sólo podría ocurrir no si la fórmula fuese “yo soy” (para Kant, “yo pienso” y “yo soy” son una misma representación: cf. B XL, nota; B 138, 277), sino si pudiesen indicarse algunos predicados que determinan al yo (por ejemplo: sustancialidad, simplicidad, personalidad, etc.: cf. A 348 ss., B 406 ss.). Kant sostiene que la proposición “yo pienso” contiene en sí la proposición “yo existo”, pero de forma tal que ambas son idénticas (cf. B 422, nota); esto significa que mi existencia es determinada —no producida— por la pura generalidad estructural del pensar y no a la inversa. Por eso Kant puede decir que el “yo pienso” es una proposición empírica, pero sólo en tanto “expresa una intuición empírica indeterminada” (*ibid.*), o sea pone de manifiesto algo que se da al pensamiento no como fenómeno, tampoco como *noumenon*, sino como algo que existe y se designa (*bezeichnet wird*) en el “yo pienso” (B 423, la misma nota), lo cual vuelve a señalar hacia el problema de la autoafección y de la diferencia interna del sujeto.⁴ Así, pues, la

⁴ Esta fórmula es legítima y no hace violencia al pensamiento de Kant por cuanto dicha diferencia es el correlato subjetivo (formal-trascendental) de la diferencia interna que Kant descubre en la sensación misma —no en la experiencia— (cf. A 175, B 217; “... des inneren Unterschiedes der Empfindung selbst ...”). Esto constituye uno de los grandes descubrimientos de la *Crítica* y prueba la enorme penetración del análisis de Kant; basta esta sola idea para dejar claramente establecido que la teoría de las anticipaciones de la percepción, lejos de ser un pasaje “de relleno”, atiborrado de física anticuada, es una pieza capital en la interpretación kantiana del sujeto y que, pues no se trata de un

³ La edición Schmidt indica las variantes: Vaihinger: “§ 10”; Valentiner: “§ 14” (p. 156 b).

apercepción se caracteriza porque es indeterminada en cuanto a lo óntico; no es más que la pura identidad de la conciencia (B 133, 135). Más: el yo de esta proposición empírica es una representación puramente intelectual, de modo que "yo pienso" puede caracterizarse como una proposición de tal naturaleza sólo en tanto requiere que se dé alguna representación empírica para que tenga lugar el acto "yo pienso" (B 423, nota). "La conciencia de mí mismo en la representación *yo* no es intuición alguna sino una mera representación *intelectual* de la actividad autónoma: de la autoactividad (*Selbsttätigkeit*) del sujeto pensante" (B 278, énfasis de Kant; cf. B 68). En cambio, la conciencia empírica de mi existencia en el tiempo va unida a la conciencia de una relación con algo que existe fuera de mí. Ambas no forman sino una conciencia (cf. B XL, nota, B 275-276): Se comprende, por lo tanto, qué significa la indeterminación en cuanto a lo óntico. En síntesis: el yo kantiano tiene puro carácter "modular"; esto quiere decir que su estructura de conjunto se presenta como invariable en tanto sus subestructuras sólo se definen por sus relaciones funcionales con el todo: "Este yo no tiene el menor predicado intuitivo que, en cuanto *permanente*, pudiera servir como correlato a su determinación temporal en el sentido interno" (B 278, énfasis de Kant). "Yo" es, por lo tanto, un recurso verbal —una mera representación del puro pensar— que permite hacer visible la unidad de la apercepción. La realidad del yo es, más bien, una prospección, una unidad por construirse en el reino de lo empírico.⁵ "Pienso" es la posibilidad constitutiva del conocimiento posible: puedo pensar lo que quiera, a condición de no contradecirme (B XXVI, nota), es decir, de no anular la posibilidad lógica de mis representaciones (A 151, B 190; cf. *Logik*, A 73-74), pero, para conocer, se quiere que, además de concepto, haya intuición, si bien ambos sintetizan aperceptivamente, lo que indica que son funciones de la unidad trascendental de la autoconciencia. Cuando Kant distingue entre pensar y conocer (B 146) sólo determina cuáles son los requisitos inherentes a éste último: concepto e intuición (cf. también A 92-93, B 125); en principio, queda indeterminado qué sea pensar. Pero antes ha definido al pensar como el conocer mediante conceptos (A 69, B 94), de modo que el pensar ha de ser concebido como condición del conocer, y ambos sólo son distintos momentos funcionales de la síntesis. Pensar es, pues, la actividad que define a la estructura modular del entendimiento en tanto se cumple como ley totalizante y unificadora de las funciones del juicio. La autoconciencia es,

discurso físico sino trascendental, libera inclusive a la física de un importante "obstáculo epistemológico": la dudosa metafísica que enmarcaba los descubrimientos físicos de Newton.

⁵ En esta dimensión del pensamiento de Kant se sitúan las ideas del filósofo como legislador (A 839, B 867) y del hombre como fin último de la naturaleza (*Kritik der Urteilskraft*, § 83, A 383 ss., B 388 ss.).

por lo tanto, la estructura funcional constituyente del conocimiento de objetos.

El "yo pienso" es uno; es el Uno.⁶ No posee otra característica que la más densa y, a la vez, más vacía que la metafísica haya podido encontrar para lo absoluto. Es tal la analogía que incluso el "Uno" del "yo pienso" está más allá del "ser"; es la absoluta unidad de la que el "ser" —la articulación categorial⁷ —es ya una emanación. Esto lo presenta con toda claridad la nota puesta al pie del § 25, nota que quizás pueda considerarse como el pasaje más densamente especulativo de toda la deducción trascendental, por cuanto enuncia la ley estructural de la modularidad del sujeto: El "yo pienso" es la expresión —esto es, simple signo— del *acto* de determinar mi existencia.⁸ El "yo pienso" es acto puro; mi existencia, dada empíricamente, es determinada por él. En tanto el yo —representación intelectual— es forma determinante de esta existencia empírica, es correlativo de una intuición empírica indeterminada. La analogía con la imagen neoplatónica se hace aun más precisa: El "ser" —la articulación categorial— es el reino de las esencias, es decir, la determinación misma de la existencia que, en todo caso, es dada a esta determinación y se comporta respecto de la apercepción —el "yo pienso" — como la materia frente a lo Uno. La esencia que emana de la apercepción es categoría (A 79-80, B 105), predicamento (A 81, B 107), determinación; el entendimiento puro (el *logos*) es la articulación de los conceptos originarios, radicales y estables (*Stammbegriffe*) (*ibid.*). Estos conceptos dan sentido a la existencia, a la "materia";⁹ le suministran orden y sentido.

2. El tiempo como mediador y el problema del "yo pienso"

Sin embargo, para que se cumpla el arribo de la determinación conceptual a la existencia, es menester que haya un mediador que participe tanto de su realidad como de la unidad trascendental hipertrascendente a la existencia misma. Hipertrascendente en cuanto que él no es contenido de la experiencia. No se trata del concepto de lo trascendente según lo presenta la introducción a la dialéctica trascendental (A 296, B 352-353). Sin

⁶ Cf. B 140: "... durch die notwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum Einem: Ich denke"; nótese la grafía, que acentúa la unidad y la unicidad.

⁷ No parece absurdo caracterizar al sistema de las categorías como el puro ser, en el sentido de la ontología de Chr. Wolff. Kant mismo dice, refiriéndose a la tabla de las categorías: "Da es mir hier nicht um die Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Prinzipien zu einem System zu tun ist, so verspare ich diese Ergänzung auf eine andere Beschäftigung. Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt, und z. B. der Kategorie der Kausalität die Prädikabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens, ... usw. unterordnet" (A 82, B 108; cf. A 845, B 873).

⁸ "Das, Ich denke, drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen" (B 157).

⁹ La dicotomía materia-forma de la Estética trascendental (A 20, B 34) se integra a la perfección en el contexto de esta analogía. Kant lo señala sin dejar dudas al exponer los conceptos de materia y forma en la *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* (cf. A 267-268, B 323-324).

duda queda por investigar —pero esto excede los límites del presente estudio —el problema de la “trascendencia inmanente” de la apercepción y su relación con la dinámica propia de la razón.) Dicho mediador es el tiempo (B 157; cf. A 138-139, B 177-178). La forma de la determinación¹⁰ es el tiempo; más precisamente: la determinación de la existencia acontece en la forma de la autointuición, cuya forma a priori es el tiempo (B 157). Este es, empero, principio de lo determinable, de modo que la autointuición es determinación de la existencia sensible y no intuición del acto de determinar. Kant no encuentra posibilidad de que la apercepción se autodetermine, es decir, se conozca al pensarse a sí misma (B 277). Incluso es poco riguroso decir que se piensa “a sí misma”, pues el *Selbst* ya está constituido como unidad de una estructura fija —la articulación categorial— de modo que pensarse a sí mismo le significa, en verdad, pensar lo otro que sí mismo, o sea establecer esa diferencia que es la clave para el tránsito de la sustancia al sujeto, vale decir, del Primer Motor aristotélico a la Idea Absoluta hegeliana. Para que la apercepción pudiera pensarse a sí misma —para que el “yo pienso” fuera una proposición puramente intelectual (cf. B XL, nota)—, tendría que darse la espontaneidad antes del acto de determinar, lo que equivaldría a decir que la esencia de la espontaneidad es la pasividad, afirmación cuyo sentido resulta incomprendible en una filosofía trascendental como la de Kant. En ésta es verdad lo contrario: la espontaneidad no se da; no hay una espontaneidad que se dé como objeto; no hay pasividad de la espontaneidad. Esto importa llegar a la conclusión de que el sujeto no es, en su totalidad, un ente que se hace a sí mismo, o bien que se actúa a sí mismo, es decir, un ente “autoactivo” (*selbsttätiges Wesen*: B 157-158), sino sólo un sistema dual cuyo centro es la espontaneidad de *mi* pensar y cuya periferia es la existencia sensible, determinada como fenómeno merced a la mediación de la forma pura por la que se cumple la síntesis trascendental del pensar. La dualidad sintáctica sigue vigente: el saber *que* soy es la determinación del *Selbst* idéntico (B 135), del acto puro de determinar: el saber *como* soy, es decir, como me aparezco, es la determinación del *meiner selbst* (cf. B 158),¹¹ de la identidad empírica rescatada de su estado disperso (B 133-134) por la unidad originaria de la apercepción. Pero la conciencia de sí mismo es un mero pensar que permanece en la ambigüedad; en efecto, un *Selbst* que sólo es pensado no es todavía *él mismo* (*Selbst*), pues permanece como mera representación genérica y abstracta, es decir, como lo contrario de lo que constituye su significado. La autoconciencia no es el

¹⁰ Cf. B 157: “... die Art, wie es (das Dasein) bestimmen ...solle...”

¹¹ Estas fórmulas reciben su sentido del contexto; no son exhaustivas por sí mismas. En otros pasajes, Kant caracteriza a la apercepción como “das Bewusstsein seiner selbst” (B 68) o como “ein Bewusstsein (meiner selbst)” (A 117, nota).

conocimiento de sí mismo (B 158),¹² de manera que, en última instancia, el sujeto es cognoscible en tanto sentido interno (B 155 ss.), pero en modo alguno lo es en tanto apercepción. Esta se conoce por sus “frutos”, que explora la filosofía trascendental, la que, en este sentido, se sitúa mucho más cerca de un *itinerarium mentis* que de una metafísica basada en relaciones analógicas. El *noli foras ire* se cumple en toda su plenitud, pero en un itinerario trascendental y no “intimista;” además, dicho itinerario se detiene ante la puerta que da acceso a una metafísica dialéctica que debe reunir los contrarios en una fórmula en principio oscura, mística, paradójica. Tal cosa ocurriría en el pensamiento de Kant si el tiempo mismo fuese la unidad originaria de la autoconciencia. En este punto la deducción trascendental es fundamentalmente conflictiva: El *Selbst* no es el tiempo, pero al *Selbst* no se lo conoce: ¿cómo puede entonces decirse lo que él no es? Esto sólo podría ocurrir si esta negación fuese auténtica *determinatio*, es decir, negación de la negación (del no-conocer al *Selbst*). Aquí está el centro del conflicto, que abre la puerta a las dificultades que irán apareciendo en el resto de la *Analítica*. Y cuando Kant presente al idealismo trascendental como la clave para resolver la dialéctica de la apariencia en la que cae la razón —más precisamente: la dialéctica cosmológica—, dirá que el tiempo “tampoco es el auténtico sí-mismo (*das eigentliche Selbst*), tal como existe en sí, o el sujeto trascendental, sino sólo un fenómeno dado a la sensibilidad de este ser desconocido para nosotros (*dieses uns unbekanntes Wesens*)” (A 492, B 520). Lo místico, oscuro y paradójico subsiste, pues, de todos modos, como esta oposición que se mantiene en la oscuridad del *nihil negativum*, del concepto (vacío) que cancela al concepto mismo (cf. A 292, B 348-349).

En síntesis: El problema básico que se presenta cuando se quiere comprender la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento es el significado del “yo pienso”, de la fórmula que expresa la esencia del sujeto trascendental, del sujeto que, en la Dialéctica, se presenta como “desconocido”. Este problema confiere a la deducción un carácter ambiguo, metafísico y no metafísico, que incluso pone en vilo a la construcción de todo el texto. El problema del “yo pienso” tiene tal repercusión porque arrastra consigo el nudo conflictivo de este fragmento central de la *Crítica de la razón pura* y, con él, la trama de los conflictos de la filosofía trascendental. El conflicto estalla al hacer su aparición el tiempo; éste, empero, hace su entrada con todo derecho y con toda naturalidad por ser la forma pura a priori del sentido interno. Visto desde el

¹² Es asombroso el parecido con la crítica que Vico dirigió al *cogito* cartesiano. Y así como el pensamiento de Vico desemboca en la idea de historia, el pensamiento de Kant desemboca en la idea de cultura. En todo caso, la idea de autoconciencia adquiere contenido significativo a partir de la *praxis*. La raíz especulativo-idealista de todo “materialismo” histórico llega por lo menos hasta aquí.

problema del itinerario hacia el *Selbst* y de la determinación que éste realiza en *mi* existencia, la necesaria conexión con el tema del tiempo actúa como indicio de que en la deducción hay capas más o menos "profundas" u "ocultas" de significado; con otras palabras: la piedra del escándalo es el problema de la mediación (*Vermittlung*) que el tiempo pueda cumplir respecto de la diferencia interna que constituye al *Selbst*. La posibilidad de concebir a éste como temporal y temporalizado, a pesar de la explícita negativa de Kant, es la fuente de los problemas más serios que pueda enfrentar la interpretación de la deducción trascendental de las categorías, por cuanto implicaría que el tiempo es la esencia de lo "modular", incluso en lo que tiene de invariable. Tales problemas son de dos órdenes: 1) los que conciernen al método y a la legitimidad del trabajo exegético; 2) los que conciernen a la comprensión de lo que el texto dice en el despliegue de sus diversos estratos de significado según la distancia temporal que constituye al texto mismo como objeto significativo en la trama histórica.

Ambos órdenes de problemas se suponen y superponen mutuamente; esto permite concentrar la interpretación aunque no dotarla de claridad completa. El mismo hecho de que los estratos histórico-significativos del texto se vayan revelando de a poco excluye tal claridad; ésta sólo es atributo de lo que ya ha sido pensado en forma exhaustiva. Ahora bien: mientras el texto no se revele exhausto, el carácter exhaustivo de la interpretación seguirá siendo provisional. En todo caso, la claridad de los estratos que se revele por el análisis depende de la claridad del método y ésta, a su vez, depende de lo que el texto indica a través de los conflictos que afloran en su superficie. Y aquí se halla el punto en el que se apoya la seguridad "objetiva" de la interpretación. De este modo, una vez instalados en el problema de nuestro estudio, nos encontramos con que el análisis cumplido en el primer capítulo indica el punto de partida y sugiere los pasos metódicos a seguir, cada uno de los cuales ha de confirmarse en tanto devela el sentido de un estrato de significado que, a su vez, sirva de base para un nuevo análisis, o sea para un nuevo despliegue metódico.

El orden que se diseña es el siguiente:

1) El punto de partida se halla en el modelo metafísico de la organización del sujeto. Hay que precisar, en primer término, si el tiempo ocupa, en la deducción trascendental, un plano subordinado a la eternidad del concepto —del *logos*—, plano que le asigna la metafísica.

2) Logrado esto, hay que preguntarse si se trata de una verdadera subordinación o si ésta no es, más bien, aparente, es decir, si, manteniéndose el esquema metafísico referencial —primacía de lo estable, de lo inmutable—, los elementos que afloran en la superficie del texto no per-

miten comprender que la aludida subordinación es, en verdad, una identificación, lo que equivaldría a afirmar la identidad esencial de apercepción y tiempo y a sostener que su diferencia sólo puede entenderse como diferencia de funciones dentro del sistema modular constitutivo del sujeto. Para acercarse a este resultado habrá que realizar una lectura comparativa del texto; no habrá que leer la deducción trascendental *después* de la Estética y *antes* de la Analítica de los principios, sino que habrá que leerla *a la vez* que se leen las otras partes que, en la obra, están directamente coordinadas con ella, o sea las partes de las que ella es nexo y puerta de acceso. Con esto se podrá evitar que el orden sucesivo de la exposición adquiera subrepticamente un significado hermenéutico que no tiene.

3) Si la lectura "simultánea" muestra una capa de significado en la que tiempo y apercepción son momentos funcionalmente distintos de la estructura trascendental sin constituir una relación metafísica de subordinación, cabe por fin preguntarse si no se ha abierto el cauce para una alteración, e incluso cancelación, del vínculo metafísico, es decir, si no se manifiesta la prioridad trascendental del tiempo sobre la apercepción, hecho con el que se haría cuestionable la idea de que aquél es intuición pura y no concepto, lo cual abriría, desde dentro de la misma *Crítica de la razón pura*, una de las líneas centrales del desarrollo del idealismo alemán. En todo caso, y yendo incluso más allá que todo el idealismo, la deducción trascendental haría posible rescatar al tiempo de su depreciación metafísica —cosa que empezaría a cumplirse a partir del capítulo dedicado al esquematismo— y esto, a su vez, haría posible comprender, cerrando así este círculo "hermenéutico", cuál es el conflicto de significados que hay en la deducción trascendental. En este tercer momento, la lectura se organiza no como un movimiento que abraza la vastedad de "materiales" co-determinantes, sino como el acto de detectar indicios que, vistos en el contexto histórico-exegético anterior, permitan *construir* la significación del texto como un posible tránsito a su propio futuro, a la tradición que él despierta y funda.

3. Subordinación del tiempo al concepto

Desde la *Dissertatio* de 1770, Kant ha superado todas las concepciones que piensan al tiempo como algo objetivamente real, sea que lo conciban como cierto fluir (*fluxus*), sea que lo conciban como algo real abstraído de la sucesión de los estados internos.¹³ Tales concepciones derivan del

¹³ *Dissertatio*, § 14, 5. La *Crítica* habla de una concepción para la cual espacio y tiempo son "zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge" (A 39, B 56) y de otra para la cual son algo "von der Erfahrung abstrahierte" (A 40, B 56).

modelo metafísico general de la concepción del tiempo: éste no es sino la imagen móvil de la eternidad. Sin embargo, a pesar de lo que la teoría del tiempo como intuición pura ha superado, la deducción trascendental no cancela dicho modelo metafísico; antes bien, lo confirma. El primer indicio de tal confirmación se encuentra en el vínculo esencial que liga al tiempo con la imaginación. Esta, en tanto productiva (B 152; cf. A 102, 118, 120, 123), puede ser caracterizada como facultad de temporalización (cf. B 154-156, A 118), pues es mediadora entre sensibilidad y entendimiento (A 124, B 151-152; A 138, 140, B 177, 179; en especial A 142, B 181).¹⁴ El modelo metafísico —subordinación del tiempo al *logos*— se mantiene, pues, en la deducción trascendental debido a que el entendimiento no es el correlato subjetivo constituyente del tiempo sino que lo es una facultad “inferior” al entendimiento. Un segundo indicio lo presenta el hecho de que la apercepción —acto puro, *energeia* que es su propia actividad— sea caracterizada, en el texto de la primera edición, como “inmutable”,¹⁵ atributo que se mantiene implícito en la segunda edición y que confirma la analogía con el Bien platónico, el Uno neoplatónico y el Dios de Eckhart, entre otros.

Esta autoconciencia, este *Selbst*, es el pensar mismo, cuya esencia es inefable e inaferrable para Kant (cf. A 492, B 520). A fin de que ocurriese lo contrario, la filosofía trascendental tendría que lograr un instrumento que captase en su actividad aquello que, al ser captado, sería ya pasividad; las preguntas por los porqués de la “emanación” trascendental hacia lo múltiple y diverso quedan excluidas, por lo tanto, de lo que pueda investigarse, según lo aclara el final del § 21 (B 146). Responder a tales preguntas supondría poseer una ciencia divina, un saber metafísico que, tanto según Aristóteles como según Hegel, es el saber que Dios tiene de sí mismo. Y ésa sería la ciencia del pensar (del *Nous*), no del conocer; no sería una filosofía trascendental, que es ciencia del conocer, sino una lógica del *logos* puro. No es, entonces, incoherente que el comienzo del § 22, donde se distingue entre pensar y conocer, se dirija sólo a lograr una definición de este último y no se preocupe por ahondar, correlativamente, en el significado del pensar, esto es, en la esencia de la apercepción. Pero esta omisión no es accidental; es el indicio del límite de la filosofía

¹⁴ La teoría kantiana de la imaginación conserva una riqueza epistemológica que está lejos de haberse agotado. Lo demuestra el hecho de que pueda aportar un fundamento sólido cuando se trata de precisar el significado de los conceptos básicos de la investigación futuroológica. Pero justamente esto revela que las capas de significado del pensamiento de Kant se despliegan dándose su futuro, esto es, se despliegan generando hitos configuradores de distancia histórica. Acerca de Kant y la futuroología, cf. H.-P. Hempel, “Der Wirklichkeits- und Zukunftsbegriff der Zukunftsforschung,” en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 26/4, 1972, pp. 532-534, 538-541.

¹⁵ Cf. A 107: “Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein will ich nun die transzendentale Apperzeption nennen”.

trascendental.

El tiempo presenta una dificultad parecida; el análisis de la sensibilidad lo ha presentado en su idealidad trascendental (A 36, B 52) pero no ha podido dar una auténtica definición de él; lo ha mostrado en sus “frutos” —es decir, como condición de posibilidad del conocimiento— pero no en su “raíz” —es decir, en el significado último que tiene en tanto todo lo que es se hace coextensivo con el tiempo—;¹⁶ no lo ha mostrado en su “esencia”. La exposición trascendental (y el núm. 3 de la exposición metafísica) lo presentan estrictamente como condición de posibilidad; los demás puntos de la exposición metafísica presentan, sin duda, lo que pertenece al tiempo en tanto se trata de caracteres dados a priori (cf. A 23, B 38), es decir, dados como inherentes a la sola representación del tiempo, pero estas notas “esenciales” son ideal-trascendentales, o sea aspectos del tiempo, tomados en su pureza, en cuanto correlatos subjetivo-estructurales de toda objetividad posible. Además, de los cuatro aspectos que presenta la exposición metafísica, en los tres primeros no se aclara en qué consiste el contenido puro a priori; cada aspecto aparece caracterizado mediante la negación de algo: En el primero se niega el origen empírico del “concepto” tiempo (A 30, B 46); en el segundo se niega la posibilidad de que haya un fenómeno fuera del tiempo, lo que permite concluir que el tiempo es dado a priori (A 31, B 46); en el tercero (núm. 4 de la exposición) se niega que el tiempo sea concepto discursivo o universal (A 31-32, B 47). Sólo el cuarto aspecto se presenta como el contenido puro a priori: es magnitud infinita dada —lo mismo que el espacio— (A 32, B 47-48; cf. A 25, B 40), es decir, la condición de posibilidad más general de la experiencia en tanto ésta es síntesis de sensibilidad y entendimiento. En tal sentido, el tiempo “sensibiliza” al concepto al producirse como la serie de los números, esto es, como esquema de cantidad, como imagen pura (*das reine Bild*) de todos los objetos de los sentidos (A 142-143, B 182). La única “esencia” accesible al método trascendental es, pues, una configuración epistemológica, una condición de objetividad. Tal limitación obedece al hecho de que la filosofía trascendental “resuelve” el fenómeno estudiado —en este caso, el conocimiento empírico— en sus componentes, de los que sólo considera los puros a priori. Pero reconocer este carácter no significa aún definir exhaustivamente los elementos que lo poseen. Antes bien, éstos han quedado predefinidos para ser confirmados mediante una aclaración que precisa el significado de la propiedad admitida como preconstitutiva de la posibilidad de representación del concepto de que se trate. El método trascendental no puede ir más allá: Ningún concepto puede, en el análisis kantiano, absorber en sí su proceso

¹⁶ Cf. A 202, B 300: “...eine Zeit (als den Inbegriff von allem Sein)...”

de explicitación, pero ésta genera una diferencia que el concepto de una propiedad trascendental no asume y supera. En tal sentido, la esencia completa, el concepto,¹⁷ está dispersa en los pasajes de "mostración"—exposición, deducción— trascendental. La unidad originariamente sintética de la apercepción rescata a la conciencia empírica de su dispersión, pero cuando quiere conocerse a sí misma le ocurre, más bien, lo contrario: se dispersa en sus diversos planos de síntesis sin que, en ese movimiento, pueda aprehenderse a sí misma de otra forma que no sea la de una pura condición formal, la del *que* conjuntivo, traslativo.

El tiempo podría ser definido desde una instancia más alta, que lo recuperase en su concepto. En el caso de esta intuición pura —y subsidiariamente en el caso del espacio— la apercepción parece reunir todos los requisitos para rescatar al tiempo y presentarse a sí misma como su concepto, como la esencia total del tiempo que superase las diferencias de su experiencia. De hecho, respecto de la Estética, la deducción trascendental representa un progreso en la aclaración del tiempo: lo presenta como condición de síntesis (A 99, 110, B 148-149; en especial B 160-161 y nota); dicho con más precisión: lo sitúa en el extremo inferior de la escala única y vertical de la síntesis, de modo que incluso la Estética podría ser considerada como una abstracción de la deducción trascendental, puesta al comienzo de la Teoría trascendental de los elementos a título de primer acto de deslinde. Con tal proceder, la idea del tiempo se acerca más a la del concepto, lo cual no implica que pierda un ápice de su carácter de intuición pura. En verdad, lo que ocurre es que se ha situado al tiempo en el cuadro de las articulaciones básicas del sujeto. No obstante, tampoco resulta definido, aun cuando se lo haya explicitado con más claridad en función de la síntesis trascendental. Conserva, por ello, su analogía básica con la apercepción. Esta, como hemos señalado, es imperceptible e indefinible y, asimismo, es condición última de la unidad sintética del pensar que consuman las categorías. El tiempo también es imperceptible: "el tiempo absoluto" no es objeto de percepción (A 200, B 245; cf. B 207, 219, 225, 257) pues no tiene una figura propia (A 33, B 50); además, según hemos mostrado, resulta indefinible (para la filosofía trascendental) y es, asimismo, condición última de la unidad de la intuición empírica por cuanto es forma a priori del sentido interno. Se mantiene, por lo tanto, la relación "platónica": el tiempo tiene los mismos caracteres de la aper-

¹⁷ Cf. A 103: "Das Wort Begriff könnte ...Anleitung geben. Denn dieses eine Bewusstsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angesehene, und dann auch Reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt". Este "concepto simple", como diría Hegel, no es aún el concepto de lo trascendental; esto sólo podría ocurrir si la apercepción absorbiera dialécticamente a sus *comos*: entonces sería saber absoluto.

cepción pero vistos en función de la sensibilidad.¹⁸ La idea de que se trata de la "copia" sensible del sol inteligible (que nadie puede mirar de frente, esto es, definir) se funda en el hecho de que tiempo y apercepción coinciden en su carácter constitutivo de la subjetividad en cuanto tal. La una es condición de la subjetividad trascendental entendida como horizonte de toda unidad sintética realizada en el juicio; el otro es condición de la subjetividad empírica entendida como sentido interno. Es inherente a la filosofía trascendental, como ya se ha visto, el esfuerzo tendiente a separar apercepción y sentido interno (cf. B 153 ss.). La apercepción es actividad pura, principio de determinación, o sea es lo que afecta (sin duda, en forma distinta a aquélla en la que afectan al sujeto los objetos cognoscibles empíricamente); el sentido interno es pasivo, la zona de lo determinable, o sea es lo afectado. El sujeto es, en su totalidad, este sistema de relaciones acción-pasión. La autoafección del *Selbst* se alza, entonces, como el problema que encubre su presunto carácter "desconocido": Lo que afecta al sentido interno de modo que yo pueda constituirme como fenómeno empírico, ¿es acaso la misma apercepción trascendental? ¿Es ésta, por ende, la misma intuición empírica indeterminada de la que hemos hablado más arriba? ¿Cómo puede serlo la fuente de toda determinación? Si he de ser fenómeno para mí mismo, tengo que ser el mismo que me afecta, aunque para eso la intuición empírica de algo que existe fuera de mí sirva de causa ocasional (cf. B XL, nota, B 275-276). En efecto: el objeto exterior a mí, intuido como tal, no determina la intuición de mí mismo, de mi existencia en tanto *meiner selbst*: Como ya sabemos, el "yo pienso", la apercepción, no es sino el acto de determinar *mi* existencia. El sentido interno supondría así un desdoblamiento de la apercepción, desdoblamiento por el cual ésta se habría mundanizado,¹⁹ habría caído al dominio de lo empírico y temporal y quedaría confinada a él —porque se habría instituido en la apercepción una diferencia interna, que no sería distinta de lo que antes hemos llamado la diferencia interna del sujeto—, así como el alma neoplatónica queda presa en la materia.²⁰ El sentido de

¹⁸ Kant rechaza la idea de que el conocimiento sensible sea conocimiento intelectual inferior, es decir, no acepta la tesis según la cual entre ellos sólo hay diferencia de grado en cuanto a claridad y distinción (cf. *Dissertatio*, § 7; *Kritik der reinen Vernunft*, A 43-44, B 60-62). Sin embargo, no parece del todo infundada la sospecha de que en su pensamiento sigue existiendo la continuidad aunque, desde luego, ésta sólo se dé como continuidad de condiciones de posibilidad, o sea como continuidad trascendental. Otra alternativa, más conflictiva aún, es que la continuidad subsista pero invertida, lo que de ningún modo significaría, como es obvio, hacer de Kant un empirista.

¹⁹ Cf. A 117, nota, uno de los resúmenes más densos de la problemática apercepción-conciencia empírica.

²⁰ Esta analogía parece más viable que otra que tomase como punto de referencia al *nous poietikós* y al *nous pathetikós* de Aristóteles. Sin embargo, tal relación merecería ser explorada. Un resultado de esa búsqueda podría ser que se viera al tiempo como *nous pathetikós*, lo que confirmaría la

ese desdoblamiento, de esa diferencia, y el agente de su conservación sería el tiempo mismo. Pero entonces surge otra pregunta: ¿Es el tiempo desgarramiento y negatividad de la apercepción, vale decir, del concepto en sentido estricto?²¹ La interpretación se enfrenta aquí con el peligro de borrar los límites y abandonar a Kant porque el horizonte hegeliano se ha hecho demasiado visible. Sin embargo, las grandes obras filosóficas son una constante invitación a abandonar la lectura de superficie siguiendo el camino que abren a través de sus posibilidades de conflicto consigo mismas. Y ya hemos dicho que la deducción trascendental es conflictiva en grado sumo, y el nexa tiempo-apercepción es el nudo de todos sus conflictos.

El sujeto resulta afectado porque él es, originalmente, principio de *autoafcción*. Ahora bien: en el sujeto, el principio de la autoafcción es el tiempo, merced al cual el yo se intuye como fenómeno. (En cuanto el sujeto es afectable, el tiempo es la subjetividad del sujeto.) Pero, por otra parte, si lo que afecta no es algo exterior (en ese caso no habría *auto*intuición del yo, claro que *auto*intuición empírica donde el yo intuido está dado a sí mismo como fenómeno), sino el yo mismo en cuanto tal,²² entonces debe ser su propio principio el que se autoafecta. Supuesto que el principio de la autoafcción sea el tiempo —por cuanto es el principio del sentido interno—, esto equivaldría a decir que el tiempo se afecta a sí mismo y que la imaginación productora configura la estructura submodular de este proceso, afirmaciones que, a su vez, traerían la consecuencia de tener que admitir en el tiempo una espontaneidad hasta ahora reservada al entendimiento: —en sentido eminente, a la apercepción— y de reconocer que la imaginación en modo alguno es una facultad “inferior”. Aquí está otra

vez el núcleo conflictivo de la deducción trascendental, núcleo en el que se quiebran todas las analogías que esta filosofía mantiene con la metafísica anterior, precisamente porque allí se hace visible una condición insospechada pero efectiva de la constitución de la metafísica: el necesario horizonte temporal de la articulación del ser (cf., por ejemplo, las dos primeras analogías de la experiencia: A 182 ss., B 225 ss.).

En suma: el lugar sistemático del tiempo en el sujeto trascendental aparece determinado a partir de una relación de subordinación y copia respecto de lo inmutable, que aquí toma la forma de la unidad trascendental de la autoconciencia, o apercepción trascendental, que es el acto puro de pensar. Pero, no obstante la radical diferencia kantiana entre intuición y concepto, la síntesis unificante, que es despliegue y efecto de la apercepción, recorre toda la amplitud del sujeto cognoscente: su entendimiento, su imaginación y su sensibilidad. Tras el primer paso de nuestro estudio, que ha consistido en mostrar la subordinación —típicamente metafísica— del tiempo al *logos*, cabe preguntarse por el sentido del conflicto que esto hace visible en la deducción trascendental. El conflicto parece consistir en el hecho de que aflora la relación inversa: en vez de tener el tiempo un carácter sintético-subjetivo, subsidiario de la apercepción, parece que, en la capa más profunda de significado del capítulo que estamos estudiando —capa que Kant no alcanza a dominar y que, más bien, impera desde “lejos” sobre él—, la apercepción trascendental se temporaliza, se presenta como temporalización. Pero para poder mostrar este significado, hay que dar un segundo paso, intermedio, del cual pende toda la exégesis: mostrar que tiempo y apercepción tienen los mismos caracteres no porque aquél sea copia de ésta sino porque son momentos trascendentales que sólo difieren por el lugar funcional que ocupan en el sistema del sujeto.

4. *Identidad de tiempo y concepto*

Tras la subordinación, la identidad. Pero ésta es y no es consecuencia de la relación modelo-copia. Desde luego, la copia no puede sino tener las mismas características del modelo; en este sentido, es idéntica a él. Sin embargo, tal identidad sólo es aparente. En efecto, nada hay más distinto del modelo que su copia. Esta es el modelo hecho otro. Podría, pues, decirse: más que identidad, lo que impera entre modelo y copia es la contradicción. La cosa bella realiza la belleza en tanto es su copia; hay aquí relación de identidad entre ambas. Sin embargo, la cosa bella contradice a la belleza en su sentido más hondo porque ella *no* es la belleza. De manera que si el tiempo es la copia, la imagen, de la apercepción, sólo en apariencia debiera ser idéntico a ésta; en su verdad, en su concepto, debiera presentarse como lo otro de la apercepción, como aquello que contradice al *logos*. A través de la lectura simultánea hay que resolver, por lo tanto, el siguiente problema: si la identidad del tiempo con la apercepción es

idea de que con Kant la filosofía ha tomado otro camino, esto es, no se mantiene en el mismo terreno en el que se halla la filosofía clásica; asimismo, tal resultado abriría la posibilidad de estudiar a la *Fenomenología del espíritu*, llave del pensar contemporáneo, como una “nueva redacción” de la *Crítica de la razón pura*, que apuntaría a superar el conflicto de la deducción trascendental. La superación consiste —y aquí el nexa emerge con toda claridad— en mostrar al tiempo como *daseiender Begriff*.

²¹ Al caracterizar la apercepción como concepto se va sin duda más allá del significado que esta palabra tiene en el mismo Kant. En efecto, para él la conciencia no es una representación que distinga a un objeto especial, sino una forma de representación: aquella en la cual lo distintivo es el conocimiento (A 346, B 404). La conciencia es, pues, la mera forma subjetiva de todos nuestros conceptos (A 361). Yo, entonces, no es un concepto sino la conciencia que acompaña a todo concepto (A 346, B 404). Pero precisamente por esto, porque tiene derecho al nombre de concepto lo que es la condición de posibilidad de todo concepto posible, se usa aquí la fórmula “concepto en sentido estricto”, de reminiscencias hegelianas destinadas a hacer visible la limitación del lenguaje de Kant en este punto, tanto que de inmediato se ve cómo lo desborda “la cosa misma”.

²² Los “estados interiores” del sujeto empírico —placer, dolor, etc.— también se presentan como *míos*; en sí, forman el abanico de dispersión del yo. Para que el placer me afecte tiene que ser *mío*, es decir, el yo debe poder afectarse de tal modo que cree el ámbito total de su ser-pasivo, ámbito que no abarca sólo la capacidad para ser afectado por objetos distintos del yo —pasividad en sentido estricto— sino también la capacidad para ser llevado, en sí mismo, fuera de los límites de la apercepción; ésta es la zona de la pasión, en sentido amplio, o de lo patológico, de “*unser pathologisch bestimmtes Selbst*” (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 131; cf. *Kritik der reinen Vernunft*, A 534, B 562).

aparente o si es, más bien, identidad efectiva y sólo hay entre ellos diferencias funcionales. De ser así, se estaría ante una nueva capa de significado de la deducción trascendental. Sólo faltaría ver si esta diferencia puramente funcional no encubre una subordinación de sentido inverso a la primera.

Hay cuatro propiedades trascendentales que revelan la identidad efectiva, no aparente, de tiempo y apercepción:

1) *Unidad*. El tiempo es uno: "Tiempos diversos sólo son partes de un mismo tiempo" (A 31-32, B 47); el tiempo "sólo tiene una dimensión: los tiempos diversos no son simultáneos sino sucesivos" (A 31, B 47); "sólo hay un tiempo, en el cual todos los tiempos diversos han de ser colocados no juntos sino uno tras otro" (A 188-189, B 232). Los "diversos tiempos" no son otra cosa que esos momentos ordenados entre sí en relación de sucesión; no son sino esos momentos que no pueden ser a la vez sino que son de modo tal que uno excluye al otro. El tiempo es esa unidad dimensional de sucesión y exclusión, y esta unidad dimensional se produce en tanto produce la sucesión;²³ por eso el tiempo es *una* intuición pura que genera juicios sintéticos a priori (cf. A 32, B 47-48), *la* pura imagen de todos los objetos de los sentidos en general (A 142, B 182). Y es obvio que la unidad del tiempo es trascendental puesto que no se trata de un concepto empírico (A 31, B 46). Por otra parte, la apercepción es una: el texto habla de "la unidad trascendental de la autoconciencia" (B 132). Ya hemos insistido más arriba acerca del significado de este "Uno".²⁴ Ahora sólo resta hacer notar que la universalidad del tiempo y de la apercepción es consecuencia de la unidad.

2) *Inmutabilidad*. Tiempo y apercepción no cambian; permanecen inmutables, pues son condiciones del conocer, cuyos últimos horizontes constitutivos son la necesidad y la universalidad. Kant dice: "El tiempo mismo no cambia; cambia algo que está en el tiempo" (A 41, B 58). El concepto de cambio es menos originario que el "concepto" —en rigor, intuición— de tiempo. Cambio es un concepto empírico; para poder constituirse, supone la experiencia de un objeto en el espacio y en el tiempo; éste es, por el contrario, una condición, necesaria a priori, de todo cambio (cf. A 41, B 58). Por consiguiente, el tiempo es la inmutabilidad origina-

ria que, en tanto máximo límite experiencial, actúa como condición para que se constituya lo contrario de lo inmutable. El cambio no es originario porque es mutación en el tiempo; sin éste aquél no se da. El tiempo, en cuanto horizonte a priori, intuitivo y formal de toda mutación, no cambia, porque constituye el cambio como tal. Explícitamente dice Kant, en el capítulo dedicado al "esquematismo": "El tiempo no transcurre sino que en él transcurre la existencia de lo mutable. Al tiempo, pues, que en sí mismo es inmutable y permanente, le corresponde, en el fenómeno, lo que es inmutable en la existencia, es decir, la sustancia, y sólo con referencia a ella pueden ser determinadas, según el tiempo, la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos" (A 143, B 183). La "sustancia" es, por lo tanto, tiempo; dicho con más precisión: los caracteres de la sustancia son los del tiempo mismo. Esto se confirma explícitamente en la primera analogía de la experiencia (cf. A 182-183, B 224-226). Por otra parte, respecto de la apercepción trascendental, Kant afirma que ella es "conciencia originaria, inmutable" (A 107), que es el *Selbst* idéntico del que tengo conciencia (B 135). Acerca del significado de esta idea hemos insistido más arriba. Ahora resulta, por ende, que tanto tiempo como apercepción tienen los caracteres de lo "eterno" en tanto no se confunden con ningún objeto empírico. Pero sólo son "eternos" en cuanto actividad estructuradora, que desborda a lo estructurado; son "eternidad" actuante, es decir, horizonte de constitución de lo móvil, cambiante, finito.

3) *Idealidad (trascendental)*. Tiempo y apercepción no tienen realidad trascendental, esto es, no son objetos que se den a una suerte de tercer sujeto, o intuición intelectual,²⁵ que sería el órgano subjetivo afectado por estos "objetos", cuya unidad e inmutabilidad les impide darse empíricamente. Puesto que son indefinibles e imperceptibles, carecen, asimismo, de realidad empírica y objetiva. Tiempo y apercepción son formas en las que se da lo que se da, es decir son formas en las que se recibe (pasividad) y en las que se construye (espontaneidad) la recepción. Kant dice del tiempo: "Si hacemos abstracción de nuestra forma de intuirnos a nosotros mismos interiormente, ...y tomamos, por lo tanto, a los objetos tal como ellos pueden ser en sí mismos, el tiempo es nada" (A 34, B 51). "En esto consiste, pues, la idealidad trascendental del tiempo, según la cual, si se hace abstracción de las condiciones subjetivas de la intuición, él es nada en absoluto" (A 36, B 52; cf. A 492, B 520). Por lo tanto, el tiempo "nada es, salvo la forma de nuestra intuición interna" (A 37, B 54). En cuanto a la apercepción, su unidad es trascendental y consiste puramente

²³ Kant habla de esta producción justamente al referirse al esquema de cantidad, a la serie o progresión temporal (*Zeitreihe*): "...als das der Grösse, die Erzeugung, (Synthesis) der Zeit selbst, in der sukzessiven Apprehension eines Gegenstandes..." (A 145, B 184). Cf. A 143, B 182: "...dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge".

²⁴ La grafía confirma la identidad; respecto de la apercepción, Kant escribe, como hemos visto: "... zum *Einen*: Ich denke" (B 140); respecto del tiempo escribe: "Sie hat nur *Eine* Dimension" (A 31, B 47); en los dos casos la cursiva es mía).

²⁵ El primer sujeto sería el empírico, esto es, la intuición, aunque no intelectual; el segundo sería el trascendental, o sea el entendimiento, aunque no intuitivo. Para Kant, la intuición intelectual se halla "schlechterdings ausser unserem Erkenntnisvermögen" (B 308).

en la unificación, en un concepto del objeto, de lo diverso dado en una intuición (B 139; cf. A 105); como hemos dicho, no se confunde con el sentido interno, con mi conciencia "real", con la que, por otra parte, tampoco se confunde el tiempo mismo, que es condición pura a priori del carácter sucesivo inherente a la forma del sentido interno (cf. A 37, B 54, nota). Más arriba nos hemos extendido acerca de la indeterminación óntica de la apercepción.²⁶

4) *Condiciones de posibilidad (del conocimiento objetivo)*. Tiempo y apercepción son las condiciones necesarias para el conocimiento de los objetos: aquél, condición de las intuiciones; ésta, condición de los conceptos. El tiempo es la forma del sentido interno (A 33, 37, B 49, 53) y la condición general a priori de todos los fenómenos en general (A 34, B 50); por lo tanto, es condición de posibilidad de todo conocimiento empírico de sí mismo (cf. A 34, B 51) y también de la ciencia del movimiento, esto es, de la física matemática (A 31, B 47, 48-49); más aún: es lo que hace posible la experiencia en cuanto producto del entendimiento (cf. B 218-219), pues por su mediación, en la forma del esquema —que no es sino su determinación trascendental a priori—, el concepto se sensibiliza, es decir, resulta posible aplicar la categoría a los fenómenos (A 139, 145, B 178, 184-185). Por consiguiente, el tiempo es factor constitutivo de los principios del entendimiento puro, o sea de las "reglas universales de síntesis de los fenómenos" (A 156-157, B 196), precisamente porque es condición de la síntesis de las representaciones (A 155, B 194); esto significa que constituye objetividad (cf. A 194, B 239), o sea es lo determinante por excelencia (A 210, B 255; cf. B 277, nota). A su vez, la apercepción trascendental es condición de posibilidad del conocimiento objetivo en cuanto prescribe leyes a priori a la naturaleza (B 163 ss.), lo cual permite caracterizar al entendimiento mismo como algo que legisla sobre aquélla (A 126). Tiempo y apercepción son, pues, el sujeto mismo, es decir, la síntesis unificante cuya estructura modular se cumple en los dos momentos que configuran la esencial diferencia interna del sujeto: el tiempo, en cuanto condición de la síntesis constitutiva del objeto (entendido como lo real: algo "cuyo concepto contiene en sí un ser": A 175, B 217; cf. A 143, B 182); la apercepción, en cuanto condición de la síntesis constitutiva del sujeto (del concepto: cf. A 69, B 94), y esto de modo tal que la apercepción contiene en sí la diferencia y el tiempo es el principio de ésta. Dicho de otro modo: el tiempo, en cuanto condición del conocer (que consti-

²⁶ Hablar aquí de conciencia "real" sólo puede tener sentido en función de lo indicado antes: el "objeto" portador del sujeto. En rigor, lo que está en conflicto en esta región del pensamiento de Kant es la realidad de la conciencia por cuanto la solución explícita del problema requiere afirmar que la apercepción se autoafecta, con lo que su realidad aparece como producto de una automediación.

tuye sus objetos: cf. A 130, B 137, 161); la apercepción, en cuanto condición del pensar (que constituye sus predicados de juicios posibles —cf. A 69, B 94— y, por lo tanto, hace posible la unidad de la experiencia, en la que todas las apercepciones deben tener su sitio: cf. A 229-230, B 282). Varios pasajes de la *Analítica de los principios* ratifican la idea de que tiempo y apercepción configuran una dicotomía funcional, es decir, que no son sino planos correlativos e interconectados de la condición de posibilidad: Al aclarar el sentido del principio general de las analogías de la experiencia, Kant dice que dicho principio "se basa en la unidad necesaria de la apercepción ...con todo tiempo; por lo tanto, con la unidad sintética de todos los fenómenos según sus relaciones en el tiempo, dado que, a priori, aquélla es la base" (A 177, B 220; cursiva de Kant). La dualidad funcional de tiempo y apercepción es aun más clara al terminar la prueba de la segunda analogía: el tiempo contiene la condición sensible a priori de la posibilidad de un progreso continuo de lo que existe hacia lo que sigue; el entendimiento, por medio de la unidad de la apercepción, contiene la condición a priori de la posibilidad de una determinación continua de todos los sitios que los fenómenos ocupan en este tiempo, y lo hace por medio de la serie de causas y efectos (A 210-211, B 256). Kant vuelve a tratar el tema de la dicotomía funcional de tiempo y apercepción en la prueba de la tercera analogía: "En este tercer elemento, cuya forma esencial consiste en la unidad sintética de la apercepción de todos los fenómenos, hemos encontrado las condiciones a priori de la determinación temporal necesaria y sin excepción de toda existencia en el fenómeno, condiciones sin las cuales hasta la determinación temporal empírica sería imposible, y hemos encontrado reglas de la unidad sintética a priori, por medio de las cuales pudimos anticipar la experiencia" (A 217, B 264; cf. A 216, B 263). De tal modo, en el juego de los principios, tiempo y apercepción se entrelazan funcionalmente; así se revelan como momentos estructurales diversos de una totalidad que es la intelección o el entendimiento *de la experiencia* (genitivo subjetivo y objetivo), esto es, la constitución de la experiencia en tanto ámbito de los *comos* en el horizonte formal del *que*: "Todos los principios del entendimiento puro no son más que principios a priori de la posibilidad de la experiencia" (B 294). Sólo porque tiempo y apercepción son *lo mismo* —esto es, el concepto universal del sistema modular de toda organización objetiva— se puede resolver la paradoja de la legislación: El legislador está fuera de la ley (para poder estatuir, o sea legislar) y está sometido a la ley (para que ésta sea universal, es decir, sea ley): La apercepción no es un objeto; por consiguiente no cae bajo la ley más que en tanto ésta ya se ha producido como tal y, en virtud del mismo acto de legislar, aquél que legisla se ha tornado ya objeto de su propia legislación. Pero esto no implica otra

cosa que lo siguiente: la clave para resolver el problema de la necesidad y la universalidad de la legislación es el tiempo. En efecto, el legislador —el *logos*— es libre para dar la ley sólo si no está *previamente* subordinado a ella pero, en cambio, sí lo está *tan pronto como* la ley ha sido dada y, en su previo no estar subordinado, *anticipa* su ulterior subordinación.²⁷ Se ve, por lo tanto, que la objetividad del pensar es inconcebible si el tiempo no es el horizonte de su articulación real. E incluso la estructura-función se hace objeto para sí misma por mediación del tiempo, es decir, se hace el objeto cuyo principio de fenomenalidad es el tiempo puro, el “tiempo absoluto” (A 200, B 245), “el tiempo en sí mismo” (B 233) o, como quizás pudiera decirse, el tiempo “para sí”. Con esto se sintetiza la cuarta propiedad —cuya riqueza aclaratoria es comprensible de suyo porque concentra lo esencial del idealismo trascendental— a la vez que la “cosa misma” comienza a señalar hacia el tercer estrato de significado: La apercepción es condición de objetividad en cuanto legisla por medio de los conceptos puros, esto es, se despliega como entendimiento estructurador; el tiempo es condición de objetividad en cuanto organiza por medio del esquema, vale decir, se despliega como imaginación estructuradora. Esta participa de la sensibilidad pero es esencialmente entendimiento (B 151-152): nuevo indicio del carácter mediador del tiempo y, además, de su básica identidad con la apercepción. Se diría, pues, que la apercepción es condición de la “esencia” del fenómeno en cuanto impone la articulación categorial, y que el tiempo es la condición de su “existencia” en cuanto impone los esquemas que llevan a las categorías a acercarse a lo impenetrable: la materia trascendental (cf. A 143, B 182). Sin embargo, esta relación esencia-existencia no podría entenderse como si fuera una subordinación “platónica”; ésta ya ha sido sobrepasada al ponerse al descubierto la identidad y la unidad de “los” principios del ser. Los esquemas temporales de los conceptos puros son condiciones trascendentales de objetividad tanto de la “esencia” (número) como de la “existencia” (realidad, permanencia, sucesión, simultaneidad) como de la trama subjetivo-constitucional del objeto que existe y es (concordancia

²⁷ Esto se refiere básicamente a la constitución trascendental del objeto y sólo en forma subsidiaria al problema de la libertad y de la causalidad. La teoría de la constitución trascendental del objeto no depende, pues, de la forma en que se solucione el problema metafísico de la libertad y la legalidad causal de la naturaleza; antes bien, para Kant es verdad lo contrario. Cf. A 533-537, B 561-565, pasaje que si bien no expone la estructura de la legislación que aquí proponemos —estructura temporal-formal—, la supone necesariamente. En este sentido tiene especial significación el siguiente fragmento: “Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur, angesehen werden; eine Unterscheidung, die, wenn sie im Allgemeinen und ganz abstrakt vorgetragen wird, äusserst subtil und dunkel erscheinen muss, die sich aber in der Anwendung aufklären wird” (A 537, B 565).

con las condiciones del tiempo —posibilidad—, existencia en un tiempo —realidad: *Wirklichkeit*— existencia en todo tiempo—necesidad—). La distinción entre principios matemáticos y dinámicos —que se apoya en la distinción entre categorías matemáticas y dinámicas (B 110)— sintetiza, justamente, esta dualidad de planos: por un lado mantiene la distinción clásica entre lo inmutable y lo mutable pero, por otro lado, anula tal distinción porque lo matemático y lo dinámico son diferencias intrafenoménicas, es decir, intratemporales (A 160-161, B 199-200), razón por la cual los principios que Kant llama matemáticos aparecen como constitutivos de la *intuición*, en tanto los principios dinámicos aparecen como regulativos de la existencia del fenómeno, es decir, del objeto *intuido* (cf. A 178-179, B 221-222).

Es visible, por lo tanto, el paralelismo funcional de las propiedades trascendentales del tiempo y la apercepción. Este paralelismo “horizontal” o neutro adquiere, empero, todo su sentido a partir del descenso propio de la “emanación” trascendental kantiana. En efecto, se trata de cuatro momentos básicos en los que se articula la experiencia entendida como totalidad real del conocer, esto es, como primer producto del entendimiento (A 1, B 1), como conocimiento empírico (B 147) que, en tanto reconocimiento, contiene los conceptos últimos y más altos que hacen posible su unidad formal en cuanto experiencia y, con ello, toda validez objetiva (verdad) de dicho conocimiento empírico (A 124-125). Kant ha intentado, por lo tanto, esbozar la trama en la que se anudan el *que* y los *comos*, pero aferrándose al puro camino vertical de ascenso del espíritu hacia el conocimiento. Unidad, inmutabilidad, idealidad, condición de posibilidad, se ordenan como un descenso a priori; son los cuatro momentos que configuran el orden “vertical” de toda teoría a partir de lo inteligible por excelencia. Tal descenso, en cuanto puro a priori, se corresponde necesariamente con su correlato empírico-mundano: el orden ascendente hacia lo inteligible, cuyos momentos son: multiplicidad, mutabilidad, realidad, carácter de condicionado. El orden de los principios, en cuanto reglas universales de la intratemporalidad matemático-dinámica, presenta, justamente, el modelo de organización de la teoría sobre la base de ese descenso y ese ascenso. Puede decirse, en efecto, que el principio supremo de todos los juicios sintéticos (A 158, B 197) es el principio constitutivo de la modularidad del sujeto y, en cuanto supremo, se corresponde con la apercepción y el tiempo, de los que regula la identidad trascendental y la diferencia funcional. El sistema de los principios sintéticos materializa la efectividad del principio supremo en tanto prolonga el esquematismo de los conceptos puros hasta mostrarlos funcionando en la constitución de toda teoría posible acerca de la experiencia. Sin entrar a discutir cuán-

tos sean los esquemas y los principios sintéticos y cómo se entrelacen formando un sistema —lo cual no es necesario a los fines de este estudio—, podemos señalar que cada principio es la forma en que el principio supremo de los juicios sintéticos constituye el sentido de cada plano de la “emanación” trascendental, en tanto cada uno de estos planos es constitutivo de toda posible teoría experiencial. Se puede admitir que hay cuatro principios, de los cuales los tres primeros están formulados y aclarados de modo tal que son visibles por completo; son los principios de los axiomas de la intuición (B 202), de las anticipaciones de la percepción (A 166, B 207) y de las analogías de la experiencia (A 176, B 218). El cuarto principio —de los postulados del pensamiento empírico en general— parece al punto no haber sido formulado como tal; más aun: parece que, para Kant, en este caso no hay uno sino tres principios; dicho con otras palabras: parece que los tres postulados fueran otros tantos principios directamente subordinados al principio supremo sin la mediación de un principio general de los postulados. Esto parece poder inferirse del hecho de que Kant hable, repetidas veces, de *los* principios de la modalidad (cf. A 219, 232, 233, 234, B 266, 285, 286, 287) con lo que obliga a plantearse el problema del sentido y la trabazón interna de todo el sistema de los principios. Sin embargo, no es necesario resolver aquí este problema, que requiere una investigación aparte; no es necesario porque el texto autoriza a hablar, también en este punto, de *un* principio de los postulados. Kant dice: “Acerca de un concepto, los principios de la modalidad no hablan de otra cosa que de la acción de la facultad de conocer por cuyo intermedio se produce el concepto” (A 234, B 287). Se puede decir, por ende, que hay cuatro principios trascendentales configuradores de los planos de la teoría. Cada uno de esos principios tiene, a su vez, una función compleja —por lo menos dual— en la trama pluridimensional de la modularidad. Por una parte, cada principio sintetiza dos propiedades de la “emanación” trascendental, propiedades concordantes pero de sentido divergente (ascenso y descenso): 1) axiomas: unidad-multiplicidad, plano trascendental-epistemológico de *constitución* de la magnitud extensiva (cf. B 203); 2) anticipaciones: inmutabilidad-mutabilidad, plano trascendental-epistemológico de *constitución* de la magnitud intensiva, del grado, del a priori de la sensación, que constituye su diferencia interna (cf. B 208, A 168-170, 172-173, 175, B 210-212, 214, 217); 3) analogías: idealidad-realidad,²⁸ plano trascendental-epistemológico

²⁸ No se trata aquí de la *Realität* misma, que es tiempo pleno, es decir, magnitud intensiva; tampoco se trata de la *Wirklichkeit*, que es existencia en un tiempo, es decir, un modo de relación del objeto con el sentido interno, o sea un modo de cumplirse las condiciones que el sujeto impone. Aquí se trata de la realidad en su pleno pensarse como tal, vale decir, como tiempo colmado —no vacío, ideal=nada— que tiene sus modos no susceptibles de ser reducidos a magnitud intensiva por cuanto son modos de existencia temporal en sí misma, lo cual significa que no son susceptibles de ser puestos

en el que se constituye la *regulación* de todo nexo perceptivo (cf. B 218, A 177-178, 180, B 220, 222-223); 4) postulados: condición-condicionado, plano trascendental-epistemológico en el que se constituye la *regulación* del vínculo con el sujeto cognoscente (legislador) (cf. A 219-221, 233-234, B 266-268, 286-288). Por otra parte, cada principio sintetiza una forma de relación tiempo-apercepción, o sea presenta un eje de funcionalidad e identidad modular, lo que equivale a decir: un eje de configuración del sistema del sujeto: 1) *axiomas* de la *intuición*: eje de la apercepción y el tiempo en cuanto tales (o eje de las condiciones absolutas); 2) *anticipaciones* de la *percepción*: eje de la apercepción futurizada y del fenómeno presente en el tiempo (o eje de lo condicionado propiamente dicho); 3) *analogías* de la *experiencia*: eje de la apercepción temporalizada y del tiempo conceptualizado a partir del fenómeno presente (o eje de la síntesis de condición y condicionado, esto es, eje de la experiencia propiamente dicha); 4) *postulados* del *pensamiento empírico* en general: eje de la apercepción funcionalizada como tiempo y del tiempo funcionalizado como apercepción (o eje trascendental de condición y condicionado, esto es, eje de la posibilidad trascendental de la experiencia).²⁹ Con esto, la subordinación “platónica”³⁰ del tiempo al *logos* ha entrado en tal complicación y ha caído en la posibilidad de tales conflictos que, ahora precisamente, se hace visible cómo en la *Crítica de la razón pura* —y, por sobre todo, en la deducción trascendental de las categorías— se abre un abanico de posibilidades insospechadas para el pensar filosófico. La razón de tal apertura se halla en que ha comenzado a alterarse la noción tradicional de experiencia, lo que hace aflorar el problema de su ignoto horizonte: el tiempo.

Ahora podemos hacer el tránsito al tercer paso metódico propuesto más arriba: El tiempo “despierto” ha de aparecer como la tercera capa de significado que se mueve en el transfondo de la deducción trascendental. Kant mismo sugiere, al pasar, la existencia de estos tres estratos de significado cuando señala que la unidad de la determinación temporal de las

sin más bajo principios matemáticos ni tampoco de ser puestos bajo las condiciones de la relación sujeto-objeto (modalidad). La realidad a la que nos referimos es la plenitud de los modos temporales del objeto real producido en el tiempo. En Kant se trata de la realidad (*Realität*) articulada según la traducción temporal de las categorías ontológicas: sustancia, causalidad, acción recíproca.

²⁹ En el carácter triádico del cuarto eje, que se corresponde con la dispersión de los tres anteriores, parece hallarse el hilo conductor que permita descifrar la estructura estudiada por la *Doctrina trascendental del juicio* y comprender el tránsito a la estructura triádica de la razón (cf. A 304, 323, 333-335, B 361, 379, 390-392).

³⁰ Nótese las diversas líneas de significado que, en este momento, se anudan en la palabra “platónico”: 1) Queda visiblemente perturbada la *concepción metafísica del tiempo*, que lo hace accesorio respecto de la eternidad extratemporal. 2) *El acceso a la razón* se produce trepando por el eje de la posibilidad trascendental de la experiencia. 3) *El “platonismo” de Kant* se desplaza hacia la *praxis*, hacia un plano donde se puede mantener una eternidad aperceptiva pretemporal que no se agote en la experiencia y que se conozca a sí misma más allá de ésta, aunque a través de ella (cf. A 313-320, B 370-377).

tres analogías de la experiencia es "completamente dinámica, es decir, el tiempo no es considerado como aquello en lo cual la experiencia determinase de inmediato su sitio a cada existencia, lo cual es imposible porque el tiempo absoluto no es un objeto de percepción con el cual se pudiesen comparar los fenómenos, sino que la regla del entendimiento por medio de la cual, y sólo por ella, la existencia de los fenómenos puede recibir unidad sintética según relaciones de tiempo determina a cada existencia su lugar en éste, por lo tanto a priori y con validez para todo tiempo y para cada uno de ellos" (A 215, B 262). La identidad trascendental y la diferencia funcional de tiempo y apercepción —fórmula con la que se podría definir al sujeto— plantea ahora el problema de las condiciones de la diferencia y conduce al tercer paso de la interpretación. El conflicto interno de la deducción trascendental se materializa en tal planteamiento. Mörchen lo sugirió al señalar que la imaginación "pertenece a la sensibilidad, está subordinada a la forma del *tiempo* en cuanto condición trascendental a fin de que al entendimiento que realiza la conjunción le pueda ser dado algo; ella contiene en sí, pues, *la condición de dabilidad (Gebbarkeit) en general*; a la vez, empero, en cuanto espontaneidad, contiene a la apercepción trascendental en cuanto condición de la conjuntividad (*Verbindbarkeit*) y del trabajo de determinación en general".³¹ Si la imaginación contiene a la apercepción, el tiempo contiene al concepto. Pero, ¿de qué modo?

5. Subordinación del concepto al tiempo

La identidad trascendental y la diferencia funcional del tiempo y la apercepción parecen quedar confirmadas en el capítulo anterior. Pero esa conclusión es aún insuficiente porque no resuelve la dificultad mayor: la diferencia inherente a la identidad. Ahora bien: formulado así el problema parece robustecerse la sospecha de que la apercepción supone al tiempo por cuanto éste es el módulo imaginativo-sensible del sujeto y, por ende, el principio de la diferencia. En efecto: 1) sólo en cuanto es afectable, el *Selbst* se constituye en *meiner selbst*, es decir, se genera experiencia; 2) la apercepción, en cuanto es algo más que vacía representación del yo, va unida a la existencia de objetos, lo cual implica necesariamente la constitución del sentido interno como diferencia temporal mediadora. Así, pues, si en el capítulo anterior se impone la in-diferencia de tiempo y apercepción, ahora emerge la posibilidad de comprender la diferencia, lo cual implica que el tiempo se haga presente como principio diferenciador.

³¹ H. Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant*, Tübingen: Niemeyer, 1970, p. 50 (cursiva del autor).

El tiempo tiene los caracteres de la apercepción trascendental; en el ámbito de la sensibilidad —o módulo sensible— cumple la función unificante que es la esencia de aquélla (B 130, 134; cf. A 99); por lo tanto, el tiempo la supone. Pero la apercepción tiene los caracteres del tiempo, en el ámbito del entendimiento —o módulo intelectual— cumple la función unificante que es la esencia de aquél (A 142-143, B 182; cf. A 183, B 226). La resistencia a afirmar que la apercepción supone al tiempo y se apoya en él —o, dicho con una fórmula menos matizada: que la apercepción es temporal— obedece al predominio de un orden jerárquico —el metafísico ("platónico")— que domina en la capa del significado inmediato o literal de la *Crítica de la razón pura*. No obstante, es indudable que la apercepción trascendental supone al tiempo, lo cual significa tanto como decir que sin él ella no se ejerce ni, por ende, es concebible (no hay yo sin tiempo): El proceso de síntesis por el que el sujeto constituye al objeto es absolutamente vertical. Esta verticalidad de la síntesis exige la forma unificante de la diversidad de lo dado: Los conceptos sin contenido (intuitivo) son vacíos (A 51, B 75), la apercepción sin tiempo es un yo intelectual vacío (B 275, 278), un *nihil negativum*, esto es, un objeto vacío sin concepto (A 292, B 348). Puede afirmarse, por lo tanto, que el tiempo es lo diferente de la apercepción y el principio de la diferencia. De tal modo queda abierta la posibilidad de descender a la capa más honda de significado de la deducción trascendental, lo que permite comprenderla como concentración conflictiva de los horizontes de interpretación del ser en general. El descenso que emprendemos tiene, en verdad, los caracteres de un salto: supone una mutación brusca y un riesgo, pues, como todo salto, se apoya en un punto insuficiente en sí mismo; sin embargo, es un punto resistente, cualidad que le viene de su inserción en terreno sólido, terreno al que él mismo pertenece. El terreno está configurado por la identidad trascendental y la diferencia funcional que sustentan, incluso, al edificio de la subordinación metafísica. El salto arroja a lo que Kant no piensa pero anticipa: la espontaneidad del tiempo y la consiguiente posibilidad de subordinarle la apercepción.

El punto de apoyo para el salto hermenéutico está constituido por la idea de limitación (*Einschränkung*) o restricción (*Restriktion*). Esta idea se va desplegando desde el comienzo de la *Crítica de la razón pura*; constituye el principio germinativo que preside y regula el desarrollo del texto. Más que una idea diríase que es el *Leitmotiv* trascendental por excelencia, que aflora con intensidad diversa, si bien siempre está presente para indicar la tonalidad fundamental. Al poner el punto de apoyo para este paso metódico en la idea de limitación parece que se apela a una idea demasiado general, e incluso muy socorrida, o que se quiere llevar el agua hacia el molino de alguna ontología o antropología existenciales.

Sin embargo, no son éstas las implicaciones que importan para el sentido de este estudio; en cambio, importa que, en tanto tonalidad fundamental de la *Crítica*, sea ella justamente el punto por el que se logra tener acceso a la tercera capa de significado de la deducción trascendental, capa que por ahora caracterizamos, en forma sumaria, como subordinación de la apercepción al tiempo. Va de suyo, pues, que en este paso metódico no interesa la idea general de las limitaciones del sujeto kantiano en cuanto a los alcances del conocimiento; la idea de limitación sólo importa aquí en los siguientes dos sentidos (que se implican mutuamente): 1) el sistema operativo-funcional-modular del sujeto actúa como un movimiento delimitante; 2) su esencia se halla en el tiempo mismo.

El primer sentido empieza a mostrarse desde la *Estética trascendental*: "La infinitud del tiempo no significa otra cosa que esto: toda magnitud determinada sólo es posible por medio de limitaciones de un único tiempo que sirve de base" (A 32, B 48). La misma idea, expresada con el mismo término (*Einschränkungen*) rige para el espacio (cf. A 25, B 39), de modo que ambas intuiciones puras, en tanto fuentes del conocimiento, son los límites (*Grenzen*, cf. A 39, B 56, B 148)³² de éste, vale decir, son los límites de la experiencia, en los cuales el sujeto se cumple como sistema constitutivo de objetividad (cf. A 195, 224, B 240, 272). Y en tanto son límites, espacio y tiempo contienen toda experiencia posible, son la totalidad formal-modular de la experiencia. Esta limitación, o restricción, no rige sólo en cuanto al diseño del horizonte de la pura receptividad; el tiempo, fundamental condición a priori del saber intuitivo, es también la condición que limita el uso de las categorías. Este limitar equivale a hacer posible el uso de las categorías; el tiempo lo hace en tanto "sensibiliza" al concepto puro mediante el esquema (A 146-147, B 186-187; cf. A 149, 181, B 188, 224). Pero hay más aún: la "Limitation" es un concepto puro del entendimiento, es la tercera categoría de la cualidad. Cuando Kant, en la segunda edición de la *Crítica*, se refiere al problema de la "tercera categoría" dice que "la limitación (*Einschränkung*) no es otra cosa que realidad (*Realität*) unida con negación" (B 111). Ahora bien: esto implica definir el mismo movimiento operativo que realiza el tiempo, puesto que realidad y negación se definen, en el esquematismo, como tiempo lleno y tiempo vacío (A 143, B 182), esto es, como puntos extremos de la escala de la magnitud intensiva, escala en la que cada uno de sus grados es un límite intratemporal (cf. A 169, B 211). Parece, pues, que la limitación, en tanto es el operar del tiempo —y esto quiere decir su acontecer como producción del objeto en general, o sea del

contenido del tiempo—, *debe ser concepto puro* y, como tal, cumple la función de establecer el vínculo entre tiempo y apercepción: limitación es tiempo conceptuando y conceptuándose; es por ende, el acontecer de la apercepción. Un indicio en el que puede apoyarse la verdad de esta tesis lo constituye el hecho de que la teoría de las anticipaciones de la percepción retome el conflicto básico que la deducción trascendental de las categorías desencadena y proyecta más allá de sí misma. Se ve, pues, que si el sujeto se define como movimiento delimitante, el tiempo es la esencia de este movimiento.

La deducción trascendental presenta esta idea con nitidez aunque sin énfasis; lo hace en un pasaje del § 25 que afirma explícitamente aquello que, después, en el esquematismo y en la exposición de los principios, se mostrará en forma indirecta, al referirse Kant a la restricción del uso de los conceptos puros. El pasaje al que nos referimos supone la nota en la que hemos visto aflorar lo más densamente especulativo de la deducción trascendental. Dice: "...para alcanzar el conocimiento de mí mismo (*zum Erkenntnisse meiner selbst*) necesito, además de la conciencia, o además del conocimiento de que me pienso, una intuición de lo diverso que hay en mí, intuición por cuyo intermedio determino esta idea, y yo existo como inteligencia que es simplemente consciente de su capacidad conjuntiva (*Verbindungsvermögen*) pero que, respecto a lo diverso que debe unificar, está subordinada a una *condición limitante* (*einer einschränkenden Bedingung*), a la que dicha inteligencia llama el sentido interno, el cual consiste en hacer intuible esa conjunción *sólo* según relaciones de *tiempo*, las que se hallan totalmente fuera de los conceptos del entendimiento en sentido estricto..." (B 158-159); cursiva mía). El tiempo es, por lo tanto, "condición limitante" de la apercepción (y éste es, en verdad, el punto en el que se apoya el salto hermenéutico). No lo sería respecto de un ente dotado de intuición intelectual (cf. B 159), de un *intuitus originarius* (B 72). Pero ésta es una mera posibilidad pensable cuyo significado queda en la más completa indeterminación por cuanto el *Selbst* es desconocido para sí mismo. En el ámbito para el que rige la deducción trascendental —para el sujeto *que soy*—, el tiempo es condición limitante de las determinaciones de mi *como*, esto es, de mi conocimiento como sujeto. Ahora bien: esto significa que el tiempo es condición limitante de la apercepción trascendental, es decir, de la imperceptibilidad del *Selbst*, de su carácter desconocido.

En este momento ya resulta posible hablar de una inversión del vínculo tiempo-apercepción. Aunque no se ponga todo el énfasis en la idea de límite como aquello a partir de lo cual algo es lo que es —idea que parecería demasiado hegeliana o, en todo caso, recordaría demasiado la interpretación heideggeriana de los griegos—, cabe decir que lo que limita tiene

³² Los tiempos intratemporales (instantes) y los espacios intraespaciales (puntos) son "sólo límites, es decir, meros sitios de sus limitaciones" (A 169, B 211).

un poder determinante que excede al de lo que así resulta determinado: lo que limita subordina, somete a su "fuerza" a aquello que él limita. Si la apercepción expresa el acto de determinar mi existencia, el tiempo, que es condición del carácter intuible de ésta, determina la apercepción, esto es, determina mi esencia vacía en cuanto simple "yo pienso", en cuanto simple *que sin como*. El tiempo limita a la apercepción en cuanto, siendo uno como ella, es "más" que ella porque además de ser uno contiene toda multiplicidad y así se produce a sí mismo como serie (esquema de número); porque además de ser inmutable contiene toda mutabilidad y así produce sus contenidos (el objeto real —*das Reale*: B 207; esquema de la cualidad: tiempo pleno-tiempo vacío); porque además de idealidad contiene toda realidad y así produce su orden objetivo (esquema de relación: constancia-sucesión-simultaneidad); porque además de su ser-condición contiene todo lo condicionado y así produce su conjunto total, es decir, la correlación objeto-sujeto (esquemas de modalidad). La apercepción sólo es lo Uno; no pone lo múltiple.³³ El tiempo es unidad de la multiplicidad, lo Uno que pone lo múltiple. (Se entiende que este poner es el propio de una condición trascendental de posibilidad.) La apercepción sólo es lo inmutable; no pone lo mutable. El tiempo es inmutabilidad de la mutabilidad, lo inmutable que pone lo mutable. La apercepción es sólo ideal; no pone lo real. El tiempo es la idealidad de la realidad,³⁴ lo ideal que pone lo real. La apercepción sólo es condición; no pone lo condicionado. El tiempo es la condición de lo condicionado, la condición que pone su condicionado. La apercepción, en suma, sólo constituye el eje del descenso de toda teoría; el tiempo, en cambio, constituye los ejes de ascenso y descenso. El tiempo contiene, por lo tanto, las ideas madres de la dialéctica (cf. A 321 ss., B 378 ss.); después de haber bajado como mediador, trepa y se sobrepone al *logos* mismo. El tiempo constituye al *logos* en esa densidad dialéctica que brota en Kant y lo hace momento de transición crítica entre la dialéctica teológica (Platón y sus continuadores) y la dialéctica histórica (Hegel y sus continuadores). Aunque parezca predominar la relación contraria, el tiempo es más rico y más fuerte que la apercepción. Esta es tiempo abstracto, es la oculta y quieta esencia del tiempo. El salto —imagen del procedimiento hermenéutico

³³ La apercepción se dispersa en la multiplicidad cuando se ejerce como apercepción. Las doce categorías son su dispersión. Si se pudiese probar que éstas son un "artificio" del tiempo, esto es, una multiplicación imaginativa de la apercepción, quedaría demostrado que el esquema es más "originario" que la categoría. El número de las categorías sería el producto de 3 x 4, donde 3 representa la multiplicidad cerrada del sujeto (la apercepción en cuanto razón) que se bifurca en tres pares correlativos (esquemas y principios) y 4 representa la multiplicidad de los planos en los ejes de ascenso y descenso; 3 es el número dialéctico, interior a lo absoluto y constitutivo de él; 4, el número analítico, el de la emanación o exteriorización de lo absoluto.

³⁴ El tiempo es lo más objetivo del sujeto y lo más subjetivo del objeto (cf. B 225).

de este capítulo— nos coloca en una capa de significado donde la apercepción —es decir, la unidad trascendental de la autoconciencia o el concepto por antonomasia— se revela como abstracción de las propiedades trascendentales descendentes del tiempo. En este sentido, el tiempo es concepto porque es condición de la apercepción, y es condición real, vale decir, es poner la existencia, es poner aquello de lo que la apercepción es condición formal.³⁵

Aquí está el río subterráneo, que no corre sereno con rumbo fijo sino que es vórtice de corrientes encontradas. Pero es aquí donde comienza a operarse la más "copernicana" de las revoluciones: la que libera al tiempo de su condición de satélite de la eternidad; la que le va quitando los caracteres de "imagen móvil", de "sombra". Tal liberación no puede limitarse a ser rechazo o inversión, que siempre permanecen subordinadas a lo que rechazan o afectan con signo contrario. Pero lo que primero discernimos en la capa profunda del conflicto de la deducción trascendental es, justamente —y así lo sugiere el título de este capítulo—, una posible inversión, y nada más que esto. Es como si dijéramos: el vórtice surge porque ahora se comprende que la apercepción es la imagen inmóvil del tiempo. Sin embargo, es obvio que esta interpretación sería incompleta e ingenua si se detuviese aquí. La idea de los ejes descendentes y ascendentes contiene más riqueza que la que se concentra en una simple inversión: Esta no significa que el tiempo mismo se manifiesta en cuanto tiempo. Lo muestra el hecho de que, al ocurrir la inversión, no sabemos ya qué quiere decir "tiempo"; entramos en la noche oscura, pero éste es un momento necesario en la historia de la verdad. (Abrir las compuertas de esa experiencia es el oficio de los filósofos; Kant es maestro de su oficio.) Claro que el momento en que, en los "subterráneos" de la *Crítica de la razón pura*, se conquista esta doctísima ignorancia, muchas dudas menos profundas —que han aflorado incluso en los pasos anteriores de la interpretación— comienzan a desvanecerse. No se trata, por ende, de que una subordinación sólo sea sustituida por su inversa. En la metafísica, la eternidad prevalece sobre el tiempo; el *Selbst* (razón, concepto) ve al tiempo como su sombra, como un inferior remedo con el que él no puede confundirse.

³⁵ P. Rohs ha insistido en que la filosofía trascendental del idealismo alemán no concibe al yo como un acontecimiento temporal, lo que, sin embargo, no significa que sea extratemporal sino que el suyo es un tiempo "ereignisfrei" (libre de eventos). Esta tesis se conecta con *Sein und Zeit* de Heidegger pero el autor busca fundamentarla en el mismo pensamiento del idealismo trascendental. Cf. P. Rohs, *Transzendente Aesthetik*, Meisenheim a. G.: Hain, 1973, cap. 8, pp. 89 ss., esp. p. 95; cap. 11, pp. 114 ss.; cap. 13, pp. 137 ss.; en especial p. 115: "Die Transzendentalphilosophie des deutschen Idealismus hat eine Wirklichkeit des Ich, die ausser der Ereignisrealität liegt, mit Nachdruck behauptet", y p. 127: "Darin liegt, dass Zeit auch die Form der nichtsinnlichen Selbstanschauung, der transzendentalen Apperzeption ist".

El tiempo, por el contrario, tiene a la apercepción como momento de sí mismo, pero no prevalece sobre ella haciéndola su sola sombra: la apercepción es momento integrante del tiempo. Saliendo ya de Kant —del río subterráneo— pero mirando todavía hacia él, en este movimiento de salir y mirar hacia atrás, aprendemos que el tiempo no subordina, no aplasta, sino que concede y ensalza; además aprendemos que la apercepción, esto es, la autoconciencia, es una forma de ser del tiempo.

El significado histórico del pensamiento de Kant no se limita, pues, a la inversión de la jerarquía tiempo-concepto; se halla más hondo y puede formularse aquí: el sentido del vínculo tiempo-concepto (o apercepción) se restablece al superarse la mera inversión. Y así Kant, al afirmar al sujeto, lo altera y lo desplaza: el sujeto mismo está afuera.³⁶ Es la anti-mónada. Con Kant acaba la interioridad trascendental. Puede considerarse que ésta es una verdad clarísima e imperiosa, que se eleva desde el río subterráneo hasta la capa más superficial del texto kantiano. Por eso tras la deducción trascendental no sólo puede venir la Analítica de los principios, que muestra la trama del descenso y el ascenso, sino la Dialéctica trascendental, que consuma esta liberación del tiempo porque no se limita a ser la dialéctica propia de la reminiscencia platónica (*Erinnerung*: cf. A 313, B 370), sino que es la dialéctica del tiempo "despierto", esto es, el movimiento intrasubjetivo de la diferencia temporal, que despierta al sujeto para su ser-tiempo, razón por la que sirve de puente para la dialéctica de la *Er-Innerung* hegeliana.³⁷ En Kant faltó, sin duda, la presencia trascendental fundante de la *Mnemosyne*, a la que Hegel alude³⁸ y de la que él descubre su significado como momento del concepto; sin embargo, esto no impide que, en el río subterráneo de la *Crítica* de Kant, la apercepción se temporalice. Claro que Kant no llegará a comprender que el tránsito del entendimiento a la razón se cumple por mediación de las figuras de la autoconciencia, figuras que suponen no el horizonte universal-neutro (inmutable e idéntico) del puro sistema operativo-funcional-modular del sujeto trascendental sino el horizonte histórico-concreto (cambiante y múltiple) del encuentro de las autoconciencias en la génesis de una autoconciencia histórico-social intersubjetiva. Esto quiere decir que, en el proceso del pensamiento postkantiano, la comprensión del tiempo sigue precisándose y, a la vez, oscureciéndose. Pero con Kant

hemos aprendido a comprender que la claridad y la distinción pueden ser más encubridoras que la oscuridad rigurosamente pensada.

Universidad Cayetano Heredia

THE RIGHTS OF THE INDIVIDUAL IN HEGEL'S STATE

CARLA COPPOLA

The socio-political organization put forward by Hegel's *Philosophy of Right* is not from within in its actual workings. The ending of work done at the end of the book is viewed, on the other hand, from a standpoint outside each particular community. The society that was actually described in the first part paragraphs now suddenly turns out to be one of many others. Hegel's theory does not deal with social or political change embracing the whole of society. It does, however, expressly assign the point through which change can be made in the established organization. The absolute idea that governs society and does so in the shape of diverse institutions and systems of laws and laws of nature rights to take an interest in what is being. The absolute idea does not act directly, but through various agents called laws or laws, which are contained mainly in a community or "founding fathers" of national principles. These laws have a problem of "expression" which is not for them, but only a way that the *Philosophy of Right* acknowledges individual rights guaranteeing certain basic forms of freedom, but we can we unqualifiedly accept this, for in a sense capable of determining itself — what is it? At any time and in political society will always be what can destroy it. The particular who was pointing it is always at by it. The individual institutions refer to what Hegel calls the "rights of individuals." Thus the existence of laws and laws is not a matter of the individual as such who is exploring a way through to Hegel's state, which includes the law, in fact have rights. What social and political conditions determine who does and who does not have them? Before answering these questions I will refer to a possible objection.

³⁶ Cf. E. Fink, *Todo y nada*, Buenos Aires: Sudamericana, 1964, pp. 71-73.

³⁷ Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1952, pp. 524, 563-564.

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 507.