



La espacialización del tiempo en Kant. Una perspectiva bergsoniana

Kant's spatialization of time. A bergsonian perspective

Juan Negrete Castañeda¹

Universidad de Guanajuato, Guanajuato, México

j.negretecastaneda@ugto.mx

Resumen

La crítica que Bergson dirige a Kant es bien conocida, así sea superficialmente: Kant habría “espacializado” el tiempo, comprendiéndolo en términos de espacio perdiendo de vista al tiempo verdadero, a la “duración”. Desgraciadamente, como si la validez de su crítica fuese evidente, o como si su comprobación fuese dejada como algún tipo de ejercicio al lector, Bergson jamás escribió un estudio riguroso de la *Crítica de la razón pura*. La única manera de realizar tal ejercicio de comprobación debe consistir en un análisis del texto de Kant. ¿Es la primera *Crítica* realmente culpable de “espacializar” el tiempo? En caso de serlo, ¿cómo y por qué lo hace? Y, ¿cuáles son las repercusiones que se desprenden de ello? Para responder a estas preguntas se torna necesaria una lectura de la Estética y Analítica trascendentales desde una perspectiva bergsoniana con el fin de descubrir hasta qué punto –atendiendo a los argumentos del mismo Kant– es certera la crítica de Bergson.

Palabras clave: espacio, tiempo, Bergson, Kant, intuición.

Abstract

The criticism that Bergson addresses to Kant is well known, even if only superficially: Kant “spatialized” time, understood it in terms of space losing sight of real time, “durée”. Sadly, as if the validity of his criticism were self-evident, or as if its comprobation were

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guanajuato, México. Maestrante en Filosofía por la misma casa de estudios.
<https://orcid.org/0009-0009-1149-0635>.



left as some sort of exercise for the reader, Bergson never wrote a rigorous study of the *Critique of Pure Reason*. The only way to carry out such a comprobation must consist in an analysis of Kant's text. Is the first *Critic* really guilty of "spatializing" time? If so, how and why does it do it? And what are the repercussions that stem from it? To answer these questions it turns necessary to read the Transcendental Aesthetic and Analytic from a Bergsonian perspective in an attempt to discover just to what extent –taking into account the arguments of Kant himself– the criticism of Bergson holds true.

Keywords: space, time, Bergson, Kant, intuition.

Fecha de Recepción: 20/08/2024 – *Fecha de Aceptación:* 22/10/2024

Introducción

Según Henri Bergson, el fluir de nuestros estados de conciencia puede ser intuido *en sí mismo* y comprendido, por tanto, *en su ser*, como *multiplicidad cualitativa*. La cualidad se contrapone a la cantidad. Como veremos, la primera es el ámbito del tiempo; la segunda, del espacio. Para Immanuel Kant, el tiempo es la forma del sentido interno (siendo el espacio la del externo) y, justamente por ello (por ser *interno*), resulta igualmente forma de la sensibilidad entera. “[T]oda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, *como determinación del psiquismo*, al estado interno” (énfasis propio, *KrV* A34/B50)². Aquí encontramos el punto de partida de la crítica de Bergson (2006), quien nos dice que Kant “juzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos *de otro modo que por yuxtaposición*” (énfasis propio, p. 161). No es sino gracias a nuestra facultad de intuición que podemos acceder al conocimiento de que la constitución del fluir de nuestros estados de conciencia es tal que éstos no se yuxtaponen, sino que se interpenetran³. Podríamos decir, entonces, que para

² Utilizaremos para este trabajo la traducción de Pedro Ribas (Kant, 2010).

³ “...por debajo del yo en estados bien definidos, un yo en el que sucesión implica fusión y organización” (Bergson, 2006, p. 94). Ese tipo de multiplicidad *sui generis* propia de la duración, la multiplicidad cualitativa, o *simple*, es una de las ideas más importantes de la filosofía bergsoniana y fascinó a Gilles Deleuze. Véase Deleuze, 1987, pp. 35 y ss.



Bergson la *Crítica de la razón pura* desconoció por entero la verdadera naturaleza del tiempo⁴ (de lo cualitativo) al haber concebido a la intuición como mera pasividad⁵. Éste será uno de los puntos centrales del presente trabajo: al no considerar Kant a la intuición como capaz de producir por sí misma conocimiento, aquello que *únicamente a través de ella* puede ser conocido permanece vedado a la empresa de la filosofía crítica; el absoluto⁶ al que la intuición nos brinda acceso es catalogado por Kant como más allá de toda experiencia posible. “Una vez ignorados los contactos de la ciencia y de la metafísica con la ‘intuición intelectual’, a Kant no le costó mostrar que nuestra ciencia es totalmente relativa y nuestra metafísica totalmente artificial” (Bergson, 2013, p. 219). A Bergson le interesa reivindicar el carácter activo de la intuición que posibilita la conexión entre ciencia y metafísica y demostrar así que ni aquella es relativa ni ésta artificial. En suma, que podemos alcanzar lo absoluto.

La mayor parte de este trabajo estará abocada al análisis de los argumentos de Kant en la *Estética y Analítica trascendental*, con un particular énfasis en las Analogías de la experiencia. Emundts (2010), con fines distintos, ya notaba la relación de dependencia que las Analogías establecían entre la determinación temporal y un “algo” espacial (pp. 175-176). Por su parte, Allison (2004) encuentra que aquello absolutamente persistente que la primera analogía exige como condición necesaria para la representación de la sucesión y la simultaneidad debe identificarse con la materia (pp. 244-246).

⁴ Si bien el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* bien puede ser caracterizado como un trabajo de orden psicológico, y el concepto de “duración” como referente únicamente al flujo de nuestros estados de conciencia, es en las siguientes obras de Bergson –*Materia y memoria* y *La evolución creadora*– donde el alcance del concepto (y de la filosofía bergsoniana entera) se ve ampliado considerablemente, desembocando en un planteamiento incluso cosmológico. Véase Cherniavsky, 2006, p. 3.

⁵ Hablando con propiedad, lo que Kant realmente concibe como “pasividad” es a la sensibilidad. La sensibilidad, en cuanto tal, se define por la pasividad; ella es pura “receptividad” –en contraposición al entendimiento, que es pura “espontaneidad” (cfr. *KrV* A51/B75). La intuición, por su parte, bien puede concebirse como espontánea (o *activa*) en lugar de sensible (o pasiva). Ella sería entonces una “intuición intelectual”, vedada a los seres humanos, mas no a Dios (cfr. *KrV* B72).

⁶ Entendemos por “absoluto” lo *in-mediatum*, lo que se conoce en y por sí mismo sin necesidad de ningún intermediario. Es decir, lo que se *intuye*. Bergson entiende a la intuición como “simpatía” (2013, p. 183): en ausencia de imágenes o conceptos que medien la relación entre quien conoce y lo que conoce, la relación misma deja de ser tal y atendemos, por lo tanto, a una disolución de la dicotomía sujeto-objeto. “Intuir”, pues, significa “coincidir”, y lo que se nos revela entonces de manera *in-mediatum*, extra-conceptual, calificamos de “absoluto”. Asimismo, esa *in-mediatez* le asegura al “absoluto” así entendido otro carácter: el de *independencia* frente a todo aparato de mediación, ya formas de la sensibilidad, ya conceptos puros del entendimiento. Por “absoluto”, entonces, entendemos lo *en sí tal y como es en sí*. Si Kant negó la posibilidad de conocer tal *en sí*, Bergson afirma no sólo la posibilidad, sino la realidad *de facto* de tal conocimiento como punto de partida de su filosofía. Ahora bien, para Bergson, ese *en sí* es la duración, y ésta comporta características precisas en las que ahondaremos en lo que sigue.



Nosotros no creemos que sea necesario ir tan lejos. Los Axiomas de la intuición establecen que “todas las intuiciones son magnitudes extensivas” (*KrV* B203); éstas, a su vez, se definen como aquéllas “en la[s] que la representación de las partes hace posible –y, consiguientemente, precede necesariamente a– la representación del todo” (*KrV* A163/B204). Cuando la primera analogía nos dice que “el quantum [de la sustancia] no aumenta ni disminuye en la naturaleza” (*KrV* B225) a lo que se refiere es a que la multiplicidad *a priori* de toda intuición, en tanto que magnitud extensiva, *no comporta hiatus*. La definición de las magnitudes extensivas concuerda perfectamente con la caracterización que hace Bergson (2006) de las multiplicidades cuantitativas (pp. 64-65). La multiplicidad cuantitativa es aquella que, representada como totalidad, supone necesariamente la posibilidad de dividirla al infinito, siendo por tanto la representación de esta infinidad de partes potenciales en el seno de una unidad lo que constituye la representación misma de la totalidad. Ahondaremos en este argumento a lo largo del texto, donde denominaremos a la representación originaria de la multiplicidad cuantitativa “primera objetivación”, condición de posibilidad de todo concepto. Concluiremos en que la manera en que Kant comprende a la sucesión y, consecuentemente, el modo en que concibe la representación espacial del tiempo, se vale de una comprensión equivocada del movimiento criticada por Bergson.

Finalmente, ahondaremos un poco más en la posición propia de Bergson, en su distinción entre el análisis, mediante el cual conocemos sólo *relativamente*; y la intuición, fuente del conocimiento *absoluto*. Naturalmente, el argumento concluirá con que la concepción kantiana del movimiento es meramente relativa, y lo es debido a que no consideró posible el conocimiento intuitivo, el único que nos permite conocer la naturaleza del movimiento en sí mismo. Dado que el tiempo se define por la sucesión y el espacio por la simultaneidad, y siendo la sucesión movimiento, y la simultaneidad ausencia del mismo, es natural que Kant no pudiese hablar del tiempo, pues, en primer lugar, no podía hablar del movimiento. Aquí tomamos nosotros una posición distinta a la de Cherniavsky (2006), quien dice encontrar en Kant “un tiempo continuo, sin fisuras (...) un *fluir*, más *durée* que tiempo homogéneo” (p. 9). Nosotros veremos cómo ese



“fluir” es caracterizado por Kant como “sucesión”⁷ y, dado que su concepción de ésta es espacial y no temporal, está claro que cualquier “fluir” concebido por Kant remitirá necesariamente al espacio y no al tiempo. Sin embargo, no estamos en completo desacuerdo: nosotros también creemos que Kant, de hecho, alcanzó la intuición de la duración. Pero también creemos, con todo, que sus conceptos no le permitieron dar cuenta de ello. Es decir, Cherniavsky parece afirmar que el texto de la primera Crítica da cuenta positivamente de la duración; nosotros, en cambio, y parafraseando a Barthélemy-Madaule (1966), queremos ver en Kant a un testigo negativo del absoluto (p. 10).

La espacialización kantiana del tiempo

¿Qué quiere decir el que la forma del sentido interno sea el tiempo? Significa que, independientemente de las relaciones espaciales que puedan guardar los objetos externos entre sí –percibidas mediante el sentido externo–, los fenómenos que se presentan a nuestra conciencia –y en cuyo seno tienen lugar dichas relaciones espaciales– se hallan inexorablemente ligados según una relación de *sucesión*. Lo que percibo en un determinado momento lo percibo en ese exacto momento y no antes ni después. Pero ese “no antes ni después” remite necesariamente *al* antes y *al* después como aquello que ya ha pasado y aquello que ya viene, respectivamente. El flujo de mis estados de conciencia es una “continuidad en derrame (...) una sucesión de estados cada uno de los cuales anuncia lo que sigue y contiene lo que precede” (Bergson, 2013, p. 185). La pregunta decisiva es la siguiente: ¿cuál es el carácter de esta remisión, de este “anunciar”? Bergson lo tenía claro: tiene el carácter del *recordar*. El recordar es un movimiento bidireccional, un impulso que busca en el “antes” y proyecta hacia el “después”, que recoge lo pasado y lo refiere hacia el futuro. A primera vista, se podría creer que el recordar no concierne, no puede concernir, al futuro, pues lo que hace no es sino traer el pasado al *ahora*. Pero lo que conocemos como el “ahora” no es más que el acontecer el proceso que es ese

⁷ “Teniendo en cuenta que la síntesis (de la imaginación productiva) generadora de esas magnitudes representa un progreso temporal cuya continuidad suele designarse con el término *fluir* (correr), podemos también calificar tales magnitudes como *fluyentes*” (énfasis del autor, *KrV* A170/B212). Ahora bien, si tomamos en cuenta que en la *Estética* Kant habla de la “sucesión” como la sola dimensión del tiempo (*cf.* *KrV* A31/B47), se entiende que el “progreso temporal” al que “suele designarse con el término *fluir*” no puede ser sino una “sucesión”.



recordar. Si con “el ahora” queremos mentar una cierta unidad mínima de tiempo, *i.e.*, un *instante*, entonces el ahora no existe, no es nada. En caso de que, por el contrario, entendamos por “ahora” (o por “presente”) el movimiento de nuestro flujo de conciencia, será preferible utilizar en su lugar el correspondiente concepto bergsoniano: *duración*. Cuando, no obstante, alguien se obstinase en querer postular algo así como átomos del tiempo bajo los nombres de “ahora” o “instante”, habrá de saber que en tal caso ya no estará hablando de tiempo, sino de espacio. En conclusión, si la forma del sentido interno —es decir, el tiempo— se caracteriza esencialmente por la sucesión, y ésta a su vez tiene el carácter del recordar, entendemos por lo tanto a qué se refiere Bergson (2013) cuando afirma que “conciencia significa memoria” (p. 185).

Kant lo ve de manera distinta⁸, para él la memoria no es la respuesta, sino el problema a resolver. Esto es así porque, mirado bien de cerca, la capacidad de recordar no se vale por sí misma, antes bien, ella reposa sobre la unidad de la conciencia de quien recuerda como su condición de posibilidad. Traigo a mi conciencia el recuerdo de tal o cual percepción, por ejemplo, la de un carro que ha pasado frente mío por la calle hace unos segundos, ¿cómo es que sé, de antemano, que yo (el sujeto que *recuerda*), es el mismo que aquél (el sujeto que *percibió*)? Hablar de memoria requiere, por ende y, primero que nada, que se haya indagado sobre la absoluta identidad de toda conciencia consigo misma o, lo que es lo mismo, su unidad. Pues bien, la tarea que se impone Kant en la *Analítica trascendental* es justamente la de encontrar las condiciones de posibilidad de la unidad de la conciencia⁹.

Para examinar la posición kantiana centraremos nuestra atención sobre la sección inmediatamente posterior a la deducción trascendental: la *Analítica de los principios*; en particular, sobre la sección en torno a las *Analogías de la experiencia*. El motivo detrás de esta decisión es simple: si bien la deducción trascendental se encarga de demostrar que las categorías funcionan como condiciones *sine qua non* de la unidad de la conciencia, no es sino en la *Analítica de los principios* donde Kant expone las relaciones que guardan *cada*

⁸ Para Bergson, lo descubierto por medio una indagación introspectiva adecuada (*i.e.*, *intuitiva*) puede aceptarse como *factum*; para Kant, eso mismo descubierto debe fundamentarse en una *razón* que explique su ser así. Entendemos, entonces, el porqué de la caracterización que Ferrater Mora (1946) da de la filosofía de Bergson: un pensamiento que, contrapuesto a la filosofía de la “razón suficiente”, se encontraría fincado sobre un “hecho suficiente” (p. 58).

⁹ Unidad de la *experiencia*, en realidad. Nos parece, no obstante, trivial la diferencia en este caso entre una palabra y otra y, en realidad, nos atreveríamos a tratarlas como sinónimos.



una de las categorías con la sensibilidad. En la Deducción, la relación establecida entre categorías y sensibilidad es general: la síntesis trascendental de la imaginación, apoyada en el entendimiento¹⁰, determina a priori “el sentido interno de acuerdo con la unidad sintética de apercepción y puede así pensar la unidad sintética de apercepción de la diversidad de la intuición sensible a priori” (énfasis del autor, *KrV* B150)¹¹. Esto quiere decir, en otras palabras, que el entendimiento establece de antemano un conjunto de reglas que han de regir *a priori* la conexión entre las sucesivas representaciones del sentido interno, o sea, su conexión en el tiempo. Lo que la deducción trascendental demuestra, entonces, es la necesidad de que exista una regla general del entendimiento que posibilite la unión de los diversos estados de conciencia. Ella es bien conocida: “El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones” (*KrV* B132). Todas nuestras representaciones deben estar remitidas al Yo puro. Las categorías kantianas *expresan* las diversas maneras en que puede ocurrir esta remisión, y sólo en virtud de su referencia al Yo es que pueden concatenarse y remitir unas a otras.

La descomposición de esa regla general en las diversas reglas particulares que regulan la conexión entre fenómenos es desarrollada por Kant en la Analítica de los principios, sección que sigue directamente a la deducción trascendental. Así como las categorías se dividen en cuatro grupos, los principios son ahí divididos de igual manera –pues, como dijimos, a cada categoría corresponde un principio y, por ende, la clasificación de los principios ha de reflejar aquélla de las categorías. Así pues, tenemos:

| <i>Categorías:</i> | <i>Principios:</i> |
|--------------------|---|
| Cantidad | Axiomas de la intuición |
| Cualidad | Anticipaciones de la percepción |
| <i>Relación</i> | <i>Analogías de la experiencia</i> |
| Modalidad | Postulados del pensar empírico en general |

Estos cuatro grupos se clasifican, a su vez, según dos conjuntos: las categorías de la cantidad y la cualidad pertenecen al conjunto de las categorías *matemáticas*; las de relación y modalidad, por su parte, pertenecen al de las *dinámicas*. Las primeras nos

¹⁰ “Tal síntesis [trascendental de la imaginación] constituye una acción del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (fundamento, a la vez, de todas las demás) a objetos de una intuición posible para nosotros” (*KrV* B152).

¹¹ Nuestro breve tratamiento de la deducción trascendental se ciñe a la *segunda* versión de ésta.



hablan sobre la *constitución* de nuestras representaciones; las segundas, sobre su *existencia*, la cual es siempre relativa tanto al Yo (categorías de modalidad) como a las demás representaciones (categorías de relación)¹². Dicho esto, resulta evidente por qué nuestro interés se dirige ante todo a las analogías de la experiencia.

El principio general de las analogías de la experiencia reza: “*la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones*” (B218). Esta “necesaria conexión” no es sino la ya mencionada remisión al antes y al después inherente a todo estado de conciencia. Pero son tres analogías de la experiencia las que expone Kant, cada una correspondiendo a lo que él llama “[l]os tres modos de tiempo”, a saber, “permanencia, sucesión y simultaneidad” (*KrV* A177/B219). ¿Quiere decir esto que, en lugar de caracterizarse exclusivamente por la sucesión tal y como supone Bergson (y nosotros con él), el tiempo posee otras dos modalidades distintas? Esto contradice, sin embargo, lo dicho en la *Estética trascendental*, donde Kant afirma que “[el tiempo] no posee más que una dimensión: tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos (al igual que espacios distintos no son sucesivos, sino simultáneos)” (*KrV* A31/B47). ¿Por qué traer a colación la propiedad definatoria del espacio (la simultaneidad) si lo que se quiere es fundamentar la necesaria relación entre estados de conciencia (relación que, como se da siempre en el tiempo, es siempre una de *sucesión*)? Y no sólo eso, sino que Kant habla también de la permanencia como un modo del tiempo. Pero, ¿cómo podría ser un modo del tiempo la ausencia misma *del* cambio? La respuesta es simple: no lo es, no puede serlo. Kant, no obstante, se esfuerza en postularlo como tal, y lo hace por una razón igual de simple: su preocupación se posa sobre la unidad del tiempo, pues si el tiempo es la forma del sentido interno, entonces lo es de la conciencia entera, y hemos visto que ésta, para ser, debe ser *una*. La unidad del tiempo es, pues, únicamente posible sobre la base de la actividad del entendimiento, *i.e.*, sobre la base de una remisión de cada uno de los estados de conciencia al Yo puro. Kant nos dice, al hablar de la primera analogía (la relativa a la permanencia), lo siguiente:

Nuestra aprehensión de lo diverso del fenómeno es siempre sucesiva y, consiguientemente, cambiante. Por medio de ella sola nunca podemos, pues, determinar si tal diversidad, en cuanto objeto de la experiencia, es simultánea o

¹² Sobre esta distinción, véanse *KrV* B110 y la nota al pie en *KrV* B201.



sucesiva. Hace falta para ello que la experiencia posea como base algo que *exista siempre*, es decir, algo *durable* y *permanente* cuyo cambiar o coexistir no forme sino otras tantas modalidades (modos temporales) según las cuales existe lo permanente (énfasis del autor, *KrV* A183/B226).

Kant afirma, pues, que en la *aprehensión* del fluir de nuestro torrente de vivencias éste es estrictamente sucesivo; sin embargo, sin una referencia a un sustrato permanente, es imposible, nos dice, determinar si *el objeto* dado en la vivencia existe según una sucesión o según una simultaneidad. Lo importante a recalcar aquí es la manera en la que Kant comprende la “sucesión”: ésta no puede ser *reconocida como tal* a expensas de un sustrato permanente. Entonces, parece que para Kant la “sucesión”, como uno de los modos del tiempo, implica necesariamente a la permanencia y a la simultaneidad; su concepción del tiempo comprende a estos tres “modos” como inexorablemente ligados. Tiempo, como tal, sólo lo hay, entonces, posterior a lo que denominaremos *primera objetivación*. Y, ¿en qué consiste ésta? Ya lo vimos más arriba: en la síntesis trascendental de la imaginación. A través de esta síntesis, el entendimiento determina al sentido interno (y al externo con él) como *unidades*. El tiempo es *un tiempo*; el espacio, *un espacio*.

Ahora bien, siguiendo con nuestra exposición, Kant postula que “sólo en [el tiempo], como sustrato (como forma permanente de la intuición interna) podemos representar tanto la *simultaneidad* como la *sucesión*” (énfasis del autor, *KrV* B225). Es decir, de entre los llamados “tres modos de tiempo”, uno, la permanencia, es el fundamento de los otros dos. Esto es así porque, para poder concebir a la sucesión *como tal*, o a la simultaneidad *como tal*, es menester una *retención de información*, es necesaria la *memoria*. Una sucesión de percepciones en la que no se retenga el recuerdo de la percepción anterior y, a la vez, anticipe la percepción siguiente, no es ninguna sucesión. Lo mismo ocurre con la simultaneidad, pues tanto una como la otra se descubre mediante una serie de percepciones, ya irreversible (sucesión), ya reversible (simultaneidad). Pero, si la serie no *permanece*, ¿cómo sabríamos si ésta es reversible o no? No habría comparación posible entre percepciones, pues sólo existiría, en todo momento, *una* percepción; no habría *diferencia* alguna. En palabras de Bergson (2013): “Una conciencia que tuviera dos momentos idénticos sería una conciencia sin memoria. Perecería y renacería entonces sin cesar. ¿Cómo representarse de otro modo la inconciencia?” (pp. 185–186). Hemos dicho también, no obstante, que para Kant la memoria no es la solución,



sino que ella misma encuentra su fundamento en el Yo puro como condición de posibilidad de la unidad de la conciencia. Este Yo puro posibilita la síntesis trascendental de la imaginación, en la que el tiempo es determinado como *uno*. Este “tiempo uno” es la *sustancia* que ha de ser necesariamente pensada como siendo el sustrato último del cual las sucesiones y simultaneidades experimentadas mediante la percepción no son sino accidentes (*cfr.* *KrV* A188/B231). Naturalmente, una sustancia es única e idéntica, por definición; si la unidad es dependiente del Yo puro –más aún, es un *reflejo* de este mismo Yo– entonces encontramos que la unidad del tiempo es imposible sin la influencia del Yo. El tiempo-sustancia se revela como el *símbolo* del Yo puro. El que las sucesiones y simultaneidades en los fenómenos deban ser pensadas como accidentes de una sustancia única quiere decir exactamente lo mismo que la regla general antes mencionada: todas mis representaciones deben ser acompañadas por el *Yo pienso*, deben estar remitidas al Yo puro. La determinación del tiempo como unidad no es sino la manera en que esta regla general es traducida una vez que se toma en cuenta la sensibilidad.

No creemos que quepa replicar con una interpretación “no conceptualista” de la unidad de las intuiciones de espacio y tiempo¹³. En efecto, hay momentos en los que Kant parece afirmar una suerte de unidad pre-conceptual propias al espacio y al tiempo. En la *Estética trascendental*¹⁴ afirma: “Tiempos diferentes son sólo partes de un mismo tiempo. La representación que sólo puede darse a través de un objeto único es una intuición” (*KrV* A32/B47). La unidad del tiempo, pues, parece seguirse necesariamente de su carácter intuitivo. La intuición es, por definición, *inmediata* y *simple*. Es por ello por lo que Kant

¹³ La interpretación “conceptualista” afirma la total dependencia de la unidad de las intuiciones de espacio y tiempo en la espontaneidad del entendimiento; la “no-conceptualista” aboga, al contrario, por su independencia. Véase Onof & Schulting, 2015, pp. 6-12.

¹⁴ Aunque la confusión nace, sobre todo, debido a la oscura naturaleza de una nota al pie a la *Deducción trascendental* en B: “El espacio, representado como *objeto* (tal como lo requiere efectivamente la geometría), contiene algo más que la mera forma de la intuición: es una *fusión*, dentro de una representación *intuitiva*, de la variedad dada según la forma de la sensibilidad. De modo que la *forma de la intuición* sólo suministra variedad a la representación, mientras que la *intuición formal* le proporciona la unidad. Con el fin de hacer notar que esta unidad precede a cualquier concepto, sólo la había atribuido, en la *estética*, a la sensibilidad, pero, de hecho, presupone una síntesis que, sin pertenecer a los sentidos, es la que hace posibles todos los conceptos de espacio y tiempo. En efecto, es a través de ella (dado que el entendimiento determina la sensibilidad) como se *dan* el espacio o el tiempo en cuanto intuiciones. Por eso pertenece la unidad de esa intuición a priori al espacio y al tiempo, no al concepto del entendimiento” (énfasis del autor, *KrV* B160). La ambigüedad yace, entonces, en la naturaleza de esa “síntesis”, pues la pregunta que entonces se exige es: ¿No es acaso toda síntesis producto de la espontaneidad del entendimiento? No ahondaremos a detalle en este problema.



considera a la unidad del tiempo (así como a la del espacio) como apresable intuitivamente y, por lo tanto, como asimismo demostrada con tan sólo ser aprehendida (cfr. *KrV* A25/B39 y *KrV* A32/B47). Para una lectura no-conceptualista, entonces, debe existir una cierta “unidad no conceptual” del tiempo y del espacio que éstos posean en virtud de su ser intuiciones, la cual es posteriormente determinada y *conocida* como unidad. Recordemos, con todo, que el único sentido posible del concepto de “unidad” es el que le otorga la síntesis trascendental de la imaginación¹⁵. La determinación de la sensibilidad por la síntesis de la imaginación no podría echar mano de ninguna “unidad no conceptual”, *ya que hablar de “unidad” sólo tiene sentido en relación con el Yo puro*, es decir, “unidad” sólo la hay dentro del ámbito de lo teórico¹⁶. Kant, si quisiese derivar la unidad determinada del tiempo (que es aquello de lo que hablan las analogías de la experiencia) de una “unidad” intuitiva y pre-conceptual de la *intuición en cuanto tal* del tiempo, lo único que conseguiría sería *extrapolar al campo de lo intuitivo lo que es esencial y exclusivamente teórico*. Si “antes”, “detrás” o “por debajo” de la primera objetivación puede haber algo, ese algo no puede ser una “unidad”. Bergson, de hecho, encuentra que hay una multiplicidad distinta a la de la “unidad”, que comporta una sucesión real, o pura, propia del tiempo en sí mismo.

En su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*¹⁷ Bergson (2006) establece una famosa distinción entre “dos especies de multiplicidad: la de los objetos materiales, que forman un número inmediatamente, y la de los hechos de conciencia, que no podría cobrar el aspecto de un número sin la intermediación de alguna representación simbólica, en que interviene necesariamente el espacio” (p. 69). Primero que nada, hay que explorar el sentido de esta afirmación: “forman un número inmediatamente”. ¿Qué

¹⁵ Así bien Kant hable de la unidad sintética de apercepción como condición de posibilidad de la unidad de la intuición (cfr. *KrV* B138 y *KrV* B143). El punto de nuestro argumento es que el concepto kantiano de “unidad” es, de suyo, *espacial*. Es decir, se aplique a una u otra “unidad”, el concepto es *formalmente* idéntico en tanto que Kant nos demuestra que su comprensión de la “unidad” toma su estructura de la representación de una multiplicidad cuantitativa. Es por ello que afirmamos que la unidad determinada del tiempo es *reflejo* de la unidad del Yo puro.

¹⁶ Utilizamos “teórico” en el sentido de la crítica heideggeriana al “primado de la teoría”. En pocas palabras, se entiende por ella la denuncia del prejuicio que consiste en asumir que la conciencia opera fundamentalmente con conceptos, es decir, de manera teórica. Dada la identificación bergsoniana entre conceptualización y espacialización (que expondremos más adelante), se entiende que su crítica a la espacialización del tiempo es otra manera posible de esgrimir la misma crítica al primado de la teoría. Véase Heidegger, 2005, pp. 102-114.

¹⁷ De aquí en adelante simplemente *Ensayo*.



quiere decir con esto Bergson? El segundo capítulo del *Ensayo* comienza con un tratamiento de nuestra idea de número. Éste, se nos dice, “se define generalmente (...) como una colección de unidades o, para hablar con más precisión, como la síntesis de lo uno y de lo múltiple” (Bergson, 2006, p. 61). El pensamiento de un número cualquiera equivale a pensar una *suma de unidades*. Pensar, por ejemplo, el 4, equivale a pensar $(1 + (1 + (1 + (1))))$. El pensamiento de la unidad implica, igualmente, una suma de unidades, pues toda unidad es susceptible de ser dividida en unidades más pequeñas, las cuales sólo son “fracciones” en cuanto consideradas en relación con la unidad primera, pero que son concebidas como unidades autosuficientes al momento de efectuar la suma; así, el pensar el 1 equivale a pensar $(1/2 + (1/2))$, o $(1/4 + (1/4 + (1/4 + (1/4))))$, etc. Cabría replicar ante esto que el objeto de nuestra intención es distinto en cada caso: el número *en sí mismo*, como unidad ideal, es un objeto *distinto* a la suma de las unidades componentes de ese número. Concedido. De lo que habla Bergson es, sin embargo, algo aparte. ¿Qué es la idea de un número abstracto, por ejemplo, el 7? Si en él no entran en juego las unidades que componen su suma, entonces diremos que ese número 7 no es sino un símbolo de esa suma; una esfera hueca cuyo núcleo ausente es aquella suma de unidades de la cual hemos prescindido en favor de la abstracción conceptual. Bergson nos pide que recordemos la manera en que hemos adquirido, durante nuestra infancia, la idea abstracta de número: aprendemos a contar valiéndonos de objetos materiales, ya sean piedras, manzanas, nuestros dedos; posteriormente nos valemos de *la imagen* de dichos objetos, nos imaginamos esferas que después se convierten en puntos de una línea y, por último, nuestra facultad de abstracción confecciona al número en sí, eliminando del cuadro a la línea junto con sus puntos (eliminando, en realidad, al cuadro entero, pues desde el momento en que pensamos con conceptos ya hemos prescindido de toda imagen):

Pero en ese momento el número también ha dejado de ser imaginado e incluso pensado; no hemos conservado de él sino el signo, necesario para el cálculo, por el que se ha convenido en expresarle (...). Pero, en cuanto se desea representarse el número y ya no solamente cifras o palabras, se está forzado a volver a una imagen extensa (Bergson, 2006, p. 63).



La expresión “imagen extensa” es redundante y Bergson sólo la emplea con fines retóricos. Toda imagen es imagen *de espacio*. En el concepto hay una ausencia absoluta de imagen, pero esta ausencia sólo la hay en tanto que el concepto es *símbolo de imagen*. El concepto, no importa cuán abstracto, es *siempre* símbolo de imagen. Esto no significa que a todo concepto le corresponda una imagen bien determinada, concreta y específica, sino que refiere a la dependencia de la conceptualización *en general* en la imaginación *en general*. Como en el ejemplo del número, todo concepto es un mero “signo” que mienta lo que, de ser necesario, podría ser desplegado en imagen, aunque fuese de manera aproximada e imperfecta. El lector se habrá percatado de que ésta es la posición kantiana. En efecto, para Kant los conceptos metafísicos provocan que la sensibilidad se desborde a sí misma. Mientras más abstracto el concepto, más se ahogará la imaginación con sus propias imágenes cada que intente expresar *in concreto* lo que el concepto mienta *in abstracto*. Bergson concibe el concepto a esta manera kantiana; para él tampoco es nada el concepto independientemente de su expresión imaginativa. El concepto nace y depende toda su vida de la imaginación; el número nace de su espacialización y depende siempre de esa su posible imagen, la cual habrá de ser desplegada cada que se quiera escrudiñar el concepto y realmente indagar por su sentido. El concepto, claro, puede –y debe, pues ésa es su finalidad– utilizarse sin tener que recurrir a esa expresión imaginativa; lo que Bergson nos invita a reconocer con su análisis de la idea de número es que, con todo, el concepto posee siempre *a priori* la posibilidad de ser expresado (aunque sea de forma aproximada) imaginativamente, pues no es sino desde la imagen que en primer lugar fue producido.

Ahora bien, toda imagen es, como señalamos, imagen de espacio. Para poder pensar una suma, nos dice Bergson, las unidades componentes deben ser homogéneas; de no serlas, no podríamos realizar cuenta alguna. Contar y enumerar son operaciones distintas; en la primera se abstrae de la individualidad cualitativa de cada unidad; en la segunda, es esa individualidad lo único a lo que se atiende. Se trata de la diferencia entre contar los soldados de un batallón y el pasarles lista (Bergson, 2006, p. 62). Si pasamos lista a Pedro y Pablo, tendremos primero a Pedro, una persona única e irremplazable, y después a Pablo, otra persona única e irremplazable. Haciendo esto jamás llegaremos a la suma de dos soldados, pues cuando pasamos lista a Pablo, Pedro se ha desvanecido. Su



heterogeneidad irreductible sobrepasa en sobremanera a su homogeneidad relativa. Si, por el contrario, hago abstracción de esa individualidad y mantengo en mi mente sólo aquello que tienen en común, entonces –y sólo entonces– podré contarlos. Ambos poseen la característica de ser soldados; un soldado más un soldado son dos soldados, ninguna mención hay aquí de Pedro o de Pablo, sólo hablamos de “soldados”: “Y, sin embargo, se tienen que distinguir en algún aspecto, puesto que no se confunden en [uno solo]” (Bergson, 2006, p. 62). No cabe aquí el buscar la distinción en alguna de sus propiedades individuales, pues es de ellas de las que hemos abstraído para quedarnos con nada más que su ser-soldados. Esta distinción no puede consistir sino en sus respectivas *posiciones en el espacio*, para distinguir entre las unidades homogéneas que componen una suma es menester ordenarlas en un mismo espacio. Sólo así es posible la retención de información necesaria para la suma; al ordenar las unidades unas al lado de otras obtenemos una vista panorámica del todo-múltiple que es el número. Gracias a un espacio único y permanente las unidades existen en simultaneidad y nos permiten contarlas en “sucesión”. Permanencia, simultaneidad, sucesión. Hemos vuelto a las analogías de la experiencia. Hay algo, no obstante, que salta a la vista. Aquí estamos hablando de espacio, mientras que Kant hablaba *del tiempo* como sustrato permanente.

En primer lugar, el tiempo en sí mismo es imperceptible. Esto es algo que Kant observa desde la Estética (*KrV* A31/B50) y repite en las analogías: “la relación entre lo diverso ha de ser representada en [la experiencia] tal como es objetivamente en el tiempo, no tal como es juntada en el tiempo, que, a su vez, no puede ser percibido” (énfasis propio, *KrV* A177/B219). De ahí el nombre de “analogías” y su asignación a la clase de los principios *dinámicos*; en efecto, nos dice Kant: “Estos principios tienen la peculiaridad de que no se refieren a los fenómenos ni a la síntesis de su intuición empírica, sino simplemente a la existencia de tales fenómenos y a la relación que guardan entre sí con respecto a esa su existencia” (*KrV* A178/B220). Es decir, la determinación del tiempo sólo significa que las representaciones *que dentro de él caen* se ordenan *a priori* según un específico set de reglas, a saber, las analogías de la experiencia; éstas, sin embargo, no nos dicen nada *de las representaciones en sí mismas*. Pero hemos visto que, según la primera analogía, el tiempo ha de ser representado a la manera de una sustancia permanente que subsista a todo cambio, como algo que subyazca a toda representación.



¿Cómo hacer esto si el tiempo en sí mismo no es objeto de percepción? La respuesta no es algo que Kant oculte: se utiliza al espacio como símbolo del tiempo:

Ni siquiera podemos pensar el tiempo sino gracias a que, al trazar una línea recta (*que ha de ser la representación externa y figurada del tiempo*), sólo atendemos al acto de síntesis de la diversidad, una síntesis mediante la cual determinamos sucesivamente el sentido interno y mediante la cual prestamos atención a la sucesión de tal determinación en ese mismo sentido interno (*KrV B154*)¹⁸.

El tiempo determinado por la imaginación se revela como el espacio homogéneo que Bergson postula como necesario para el pensamiento del número y, en última instancia, para toda conceptualización. En efecto, el acto del pensar el número, descrito por Bergson, es *exactamente* el mismo que aquél que hemos denominado “primera objetivación” en Kant: la síntesis trascendental de la imaginación. Es gracias a ésta, y a su determinación del tiempo –a su *espacialización* del tiempo– que las diversas representaciones pueden organizarse en función de los principios. La síntesis de la imaginación se vale del espacio como símbolo del tiempo y es allí donde ocurre la retención de información: las representaciones se ordenan una tras otra en este espacio homogéneo que les sirve de receptáculo y que Kant insiste en llamar tiempo. ¿Por qué? Porque él no ve inconveniente alguno en la espacialización del tiempo. Kant está seguro de que la naturaleza del tiempo no se ve deformada en su traducción a términos espaciales. ¿Por qué habría de hacerlo? El tiempo, en cuanto forma de nuestra sensibilidad, no es nada independientemente de ésta; y si el tiempo no es sino la conexión y ordenación entre nuestras representaciones, entonces realmente no pierde nada –antes bien, gana algo muy valioso: su ser representado– al ser llevado al ámbito de lo espacial. Pero he ahí mismo el problema.

¹⁸ Énfasis propio, exceptuando aquél sobre “trazar”. Véase igualmente Allison (2004): “Esto no sugiere únicamente que la representación imaginativa del tiempo presupone una síntesis figurativa (que aplica también para el espacio), sino también que involucra una interpretación de la línea como imagen del tiempo. La necesidad de una interpretación tal nace del hecho de que el sentido interno carece de diversidad propia” (trad. propia, p. 190).



La primera objetivación

Establezcamos, antes de proceder, explícita y concretamente qué es lo que queremos mentar cuando decimos “primera objetivación”. Ésta refiere a una *condición de posibilidad*, a la primera y más fundamental condición de posibilidad de la conciencia teórica. Puesto que para Kant la conciencia se agota en su teoreticidad, en él la primera objetivación cumple con el papel de condición de posibilidad *de la conciencia en general*. Esta condición de posibilidad no estriba realmente, creemos, en la unidad sintética de apercepción. La condición de posibilidad de la conciencia teórica consiste, en realidad, en la síntesis trascendental de la imaginación de acuerdo con las categorías. Lo que primero acontece en la deducción trascendental (en B) es la demostración de que no es sino gracias a las categorías que las intuiciones son dadas como interconectadas en la unidad de una conciencia; lo que le sigue, por su parte, es más interesante: Kant expone *la manera concreta en que la intuición misma es unificada en función de las categorías una vez tomada en cuenta nuestra sensibilidad en particular*.

Es un debate entre los estudiosos de Kant si acaso el argumento de la deducción trascendental se basta a sí mismo. Allison (2004) responde negativamente a la cuestión, e indica que es necesario acudir al Esquematismo y a la Analítica de los principios para completar el argumento de la deducción (p. 201). Lo seguimos entonces en su lectura según la cual la deducción lo único que nos dice es que la sensibilidad es necesariamente determinada *a priori* por la síntesis de la imaginación y que no es sino en la Analítica de los principios, particularmente en las Analogías, donde se ahonda en *la manera* en que esto ocurre. En la exposición de la segunda analogía Kant advierte que en la aprehensión perceptiva nuestras representaciones nos son dadas de manera exclusivamente sucesiva. Nos dice posteriormente que, si esto fuese todo lo que hubiese, no habría determinación objetiva posible. Se encontraría ausente la indispensable legaliformidad rigente de la interconexión de nuestros sucesivos estados de conciencia. Si el flujo de nuestros estados de conciencia fuese *pura sucesión*, entonces no habría *unidad de conciencia*; sin ésta, no habría *retención de información*, es decir, no habría *memoria*.

Cuando Kant nos habla de la sucesión de las representaciones en la aprehensión perceptiva, sin embargo, ¿no lo hace ya desde un prejuicio? Recordemos que nada entra en la conciencia que no se erija sobre la estructura previamente construida por la primera



objetivación. La “sucesión”, en cuanto uno de los tres “modos del tiempo” enumerados por Kant, sólo es pensable –sólo es *posible*– sobre el sedimento de objetivación que es la determinación del tiempo como unidad. Pero entonces ya no estamos hablando de *pura* sucesión. Lo que Kant piensa bajo el término de “sucesión” no es, realmente, sucesión alguna, sino *simultaneidad*. Recordemos que Kant realiza una espacialización del tiempo con el fin de representarlo; imaginando una línea compuesta de una infinidad de puntos y atendiendo en esta representación únicamente al “movimiento, como acto del sujeto” (*KrV* B155) es como, según él, arribamos al concepto de “sucesión”. ¿No advierte acaso, nos diría Bergson, que a pesar de utilizar la palabra “movimiento”, en realidad no habla en absoluto de éste? Imaginemos los puntos de la línea imaginaria:

.

El “movimiento” del que habla Kant es el ir de un punto al otro reteniendo todos los anteriores en la memoria. ¿Pero acaso no es evidente el hecho de que sólo estamos pensando en *puntos estáticos* y no, como se quiere, en el *movimiento de un punto a otro*? Si atendiésemos realmente al movimiento que realiza el espíritu al moverse de un punto a otro –y *sólo a éste*– jamás llegaríamos a tomar conciencia de que estamos yendo de un punto a otro, de una parada a otra. ¿Por qué? Bergson (2006) ya lo dejó bien claro:

Es, ciertamente, posible percibir en el tiempo, y sólo en el tiempo, una sucesión pura y simple, *pero no una adición*, es decir, una sucesión que termine en una suma (...) cuando se añade al instante actual los que le preceden, como ocurre cuando se adicionan unidades, no es con estos instantes mismos con los que se opera, puesto que se desvanecen para siempre, sino con *la huella duradera que nos parecen haber dejado en el espacio al atravesarlo* (énfasis propio, pp. 63–64).

En la “construcción de una línea” en la imaginación lo que sucede realmente es esto: alargamos líneas siempre preexistentes:

- A. – – – – –
- B. — — — — —
- C. —————



D. _____

Cada “punto” es ya en sí mismo una línea; no existen “puntos”, sólo “líneas”. Cuando Kant nos pide que nos representemos el proceso mediante el cual nuestra imaginación construye una línea punto por punto, nos pide lo imposible. Claro, no es nuestra intención el negar que, de hecho, nos imaginamos círculos, bolas, esferas, etc., para simbolizar a cada punto. Eso sería absurdo. Lo que en verdad queremos decir es que no podemos imaginar ni una línea, ni un punto, ni una esfera, etc., *en construcción*. Porque la totalidad es impensable si no se la representa como ya por entero dada en acto. Cada “fragmento” con el que se haya de construir en la imaginación una línea es ya, de suyo, una línea acabada, cada punto es una unidad *terminada*.

Todas estas figuras recién enumeradas (línea, punto, círculo, etc.) son símbolos de lo que como concepto denominamos “unidad”. Toda unidad es una totalidad y viceversa; éstos son, pues, términos sinónimos. Para que una unidad sea representada en su totalidad *en acto* es menester que se le aprehenda de manera doble: como compuesta por una infinidad de partes; y como una sola entidad¹⁹. Pues bien, Kant caracteriza justo de esta manera a la intuición del espacio (y del tiempo): “El espacio se representa como una magnitud *dada* infinita (...) todas sus partes coexisten ad infinitum” (*KrV* A25/B40). La sucesión tal y como es concebida por Kant no es más que una enumeración de totalidades, en ella no se piensa en absoluto al movimiento; no se toca el *intervalo entre los puntos*, sino sólo los puntos mismos. Dicho esto, salta a la vista que realmente no se construye nada en el ejemplo kantiano de la línea, sino que se destruye o, mejor dicho, se *descompone*:

En efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único. Esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprensivo como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino que

¹⁹ “Es un infinito, pues un infinito, por definición, es aquello que, por un lado, conlleva una aprehensión simple y, por otro, una numeración inagotable” (Bergson, 2017, p. 38).



solamente pueden ser pensadas dentro de él. El espacio es esencialmente uno. Su multiplicidad (...) surge tan sólo al limitarlo (énfasis propio, *KrV* A25/B39). Su “sucesión” no es más que simultaneidad disfrazada, pues depende en entero de la primera objetivación para su efectuación. Invirtiendo, pues, el orden de la figura anterior, tenemos:

- A. _____
- B. _____
- C. — — — — —
- D. — — — — —

Donde A representa la primera objetivación, condición de posibilidad de la “fragmentación” de la unidad y la consiguiente enumeración de los componentes resultantes, ya sea en B, C, D, o en cualquier estadio posterior o intermedio, pues el espacio es divisible *in infinitum*.

Hemos llegado al punto decisivo de nuestro argumento: Kant nos dice que en la aprehensión nuestras representaciones son siempre sucesivas y, por lo tanto, es necesario un substrato permanente que haga posible no sólo la sucesión, sino también la simultaneidad en orden a posibilitar la determinación objetiva. Sin embargo, para Kant, la sucesión *por sí misma* ya necesita, igualmente, de la permanencia para ser reconocida como tal. Es decir, Kant cree imposible una sucesión esencialmente independiente de la permanencia y la simultaneidad. Hemos establecido, además, que la unidad del tiempo no es sino el símbolo sensible del Yo puro. Sin éste (sin el Yo puro), “sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos no sería nada para mí” (*KrV* B132). Creemos que Kant distingue así, inadvertidamente, dos concepciones posibles de “inconciencia”: una –llamémosle “débil”–, la de la “pura sucesión” que imposibilitaría la determinación de objeto cualquiera; la otra –digámosle “fuerte”–, la inconciencia total, en la que nada “sería nada para mí”. Pero, ¿no es esta segunda inconciencia un resultado de una mala comprensión de la primera? ¿Y no se derivan ambas de una equivocada concepción de la “sucesión”? ¿Acaso no es posible una sucesión completamente independiente de la permanencia, y no podría constituir ella también una conciencia? Creemos que, de hecho,



ambos tipos de “inconciencia” confluyen en un tipo distinto de conciencia, a-teorético, al que Bergson nos invita con sus conceptos de “intuición” y “duración”. Creemos, también, que todo se reduce al hecho de que Kant siempre tuvo en cuenta únicamente un tipo de multiplicidad, aquél propio del espacio. Dado que aquel otro “tipo de conciencia”, el de la sucesión *pura*, reviste una multiplicidad de orden distinto, es natural que Kant no viese allí más que “inconciencia”.

Retornando a la cuestión de la memoria, podemos decir ahora que las diferentes concepciones entre nuestros autores sobre lo que constituye a la “sucesión” explican el por qué Kant necesitó fundamentar la memoria –es decir, a la conciencia– en algo así como el Yo puro: su “sucesión” se mueve siempre dentro de una totalidad, de un “continuo” discreto o “multiplicidad cuantitativa” que no puede unificarse (“sumarse”) más que a condición de una referencia a un invariable: el espacio único, reflejo del Yo puro. Explica de igual manera el por qué Bergson no necesitó buscar fundamento externo alguno para la memoria: el tipo de multiplicidad que caracteriza a los “hechos de conciencia” es tal que no necesita de punto exterior de referencia alguno para asegurar su continuidad y consistencia. Semejante necesidad se exige únicamente con una multiplicidad del tipo que conjuga lo Uno y lo Múltiple, mas, como advierte Gilles Deleuze en su *El bergsonismo* (1987), “no se trata para Bergson de oponer lo múltiple a lo uno, sino por el contrario de distinguir dos tipos de multiplicidad” (énfasis del autor, p. 37). La multiplicidad cuantitativa, juego de lo Uno y lo Múltiple, es la única con la que trata Kant y le llama “unidad”, aunque nosotros hemos utilizado también el término “totalidad”.

Ahora bien, nuestra propuesta interpretativa del mínimo de convergencia entre ambos autores se encuentra, no obstante, justo aquí, en el punto más álgido de su divergencia. Kant jamás da cuenta *positivamente* de la duración, pero deja un *testimonio negativo* de una “sucesión” radicalmente distinta a aquella mediante la cual intentó interpretarla, pues no olvidemos el ya citado pasaje de la Estética en la que afirma que el tiempo no cuenta sino con una dimensión: la “sucesión” (*KrV* A31/B47). Del hecho de que Kant hable en ocasiones como ésta de la “sucesión” como dimensión única del tiempo nos orilla a pensar que, a pesar de todo, *intuía* –tanto en el sentido coloquial de la palabra como en el bergsoniano– la *realidad* de una sucesión *pura* propia del tiempo en sí mismo



a la cual, no obstante, no pudo otorgar el estatus ontológico que merecía dada su carencia de “unidad”. Bergson, quien por otra parte no se hallaba constreñido por ningún Yo puro, por ninguna unidad sintética de apercepción, logró dar con las características esenciales y exclusivas de esa “sucesión” distinta, pura, que entonces denominó *duración*. En otras palabras, dio con –al igual que Kant– una multiplicidad de tipo distinto; además, le reconoció –a diferencia de Kant– un modo de inteligibilidad propio. Queremos creer entonces que Kant, al intuir su propia duración, notó inmediatamente que allí no se cumplían las condiciones para la unidad de la experiencia, no había allí más que una “sucesión”. Sin embargo, al negarse a reconocerle a esta sucesión una inteligibilidad *sui generis*, la interpretó con aquella otra “sucesión” que, hemos visto, no es más que simultaneidad disfrazada. Y, si creyó ver ahí simultaneidad, forzosamente creyó ver, entonces, unidad/totalidad. De allí que comprendiese al tiempo como una multiplicidad cuantitativa y no, a la manera de Bergson, como multiplicidad cualitativa. Veamos, ahora, más a fondo la relación entre este “otro tipo de multiplicidad” y el concepto de totalidad.

La simplicidad de la duración frente a la infinita yuxtaposición cuantitativa

Recurrir a lo ya conocido es la definición del *análisis*, la actividad opuesta a la *intuición*. Aquél expresa con espacio, ésta *siente* el tiempo. Este es el tema sobre el que versaron las sesiones introductorias al curso que dictó Bergson del diciembre de 1902 al mayo de 1903 titulado *Historia de la idea del tiempo*. Allí distingue Bergson (2017) entre dos modos de conocer: el absoluto y el relativo: “Conocer algo de manera absoluta es conocerlo como algo simple, conocer de manera simple. Conocer algo de manera relativa es conocerlo por composición” (p. 31). Kant intuyó la simplicidad, la cual des-compuso e intentó, posteriormente, re-componer; en vano, claro está, pues con fragmentos yuxtapuestos jamás se alcanzará a confeccionar lo simple, pues “[l]o que se conoce como simple es la cosa, lo que se conoce como compuesto y se encuentra reconstruido, no es la cosa, sino una imitación artificial de la cosa” (Bergson, 2017, p. 35). “Pero siendo la imitación siempre imperfecta, estamos forzados a aproximarla cada vez más al modelo (...) nos encontramos en el camino hacia una enumeración inagotable” (Bergson, 2017, p. 38). Ahondemos en esto.



Bergson (2017) caracteriza al conocer relativo –al *análisis*– como un conocer “desde fuera y en función de los términos que ya conocemos”; al conocer absoluto, como un conocer “desde dentro y en función de nada más” (p. 31). ¿Qué quiere decir conocer “desde dentro” y por qué es este conocimiento *simple*? ¿Por qué el conocimiento relativo es compuesto y “desde fuera”? Bergson brinda una variedad de ejemplos que echan luz sobre estas caracterizaciones, y uno de ellos se relaciona directamente con la concepción kantiana de la sucesión. Sobre el movimiento, pues, apunta Bergson (2017):

Hay dos formas de verlo: desde fuera o desde dentro. Visto desde afuera es un desplazamiento; es decir, una serie de lugares ocupados en el espacio por un cuerpo móvil. Visto desde afuera, el movimiento es una trayectoria que se recorre a través de la yuxtaposición de unos puntos sobre otros, de unas posiciones sobre otras (p. 50).

El conocimiento que del movimiento poseía Kant era uno relativo, pues veía a éste “desde fuera” y lo concebía, lo hemos visto, como un ir de un punto a otro. ¿Cómo se nos mostrará el movimiento visto “desde dentro”? Simple. ¿Qué quiere decir “simple”? “Cuando hablo de un movimiento absoluto, es porque atribuyo al móvil un interior y algo así como estados de ánimo, es también porque simpatizo con los estados y porque me inserto en ellos mediante un esfuerzo de imaginación” (Bergson, 2013, pp. 180-181). Conocer “desde dentro” quiere decir exactamente eso, significa *sentir el movimiento en primera persona*. Si asumimos que existe un movimiento absoluto, entonces estamos al mismo tiempo suponiendo que todo lo moviente posee algo que podríamos provisionalmente llamar “alma”. Para conocer el movimiento de un móvil, no relativa, sino absolutamente, es necesario imaginarnos siendo él, transportarnos a su interior espiritual y sentir como siente él, *vivir como vive él*.

Bergson está consciente de lo imposible que resulta el transportarse realmente al interior de otro ente y sentir lo que éste siente tal y como éste lo siente, es por ello que dice “mediante un esfuerzo de imaginación”. Esto es, de hecho, lo que quiere provocar en nosotros el escritor de una novela:

Pensemos en un novelista, en un poeta, describiéndonos un personaje (...) El novelista describe a su personaje, nuevo para nosotros, en términos ya conocidos.



¿Qué se necesita para que tengamos un conocimiento, ya no relativo –relativo a lo que ya conocemos– sino absoluto del personaje que se nos presenta? Se necesita que el novelista, el poeta, encuentre la forma de transportarnos al interior de su personaje, de hacernos coincidir con él. ¡Ah, qué diferente sería! (énfasis del autor, Bergson, 2017, p. 28).

Todos los diferentes acontecimientos por los que atraviesa el personaje, todas las descripciones que de él se hacen, todo esto no son sino *signos*. Signos que se yuxtaponen como los puntos de una línea, operación que puede repetirse al infinito sin jamás llegar al meollo del asunto: al movimiento de la línea, a la vida del personaje. Con signos jamás se alcanzaría el “sentimiento simple e indivisible que yo experimentaría si coincidiera un instante con el personaje mismo” (Bergson, 2013, p. 181). Porque el signo es lo más alejado de la cosa. En este caso el signo es la palabra; el novelista utiliza las palabras para evocar en nosotros diversas imágenes del personaje y sus numerosas aventuras, pero el personaje mismo, *en su integralidad*, en su *simplicidad*; a ése no se alcanza por imágenes, no importa cuántas sean, y mucho menos por signos, que se hallan todavía más lejos de la cosa que la imagen.

Pero Bergson también nos invita a imaginar, sólo a imaginar, que realmente fuese posible coincidir, aunque fuese un solo instante, con el personaje. ¿Qué sentiríamos?: “El personaje me sería dado de una sola vez en su integralidad, y los miles de incidentes que lo manifiestan, en lugar de añadirse a la idea y enriquecerla, me parecerían por el contrario desprenderse de ella, *sin no obstante agotar o empobrecer su esencia*” (Bergson, 2013, p. 181). Esto suena muy parecido a Kant. Las intuiciones del tiempo y del espacio se dan como magnitudes divisibles infinitamente, siendo y permaneciendo, no obstante, totalidades. *El problema es que la totalidad no es simple*. Si Kant intuye la simplicidad, la deforma al traerla al ámbito de lo teórico y entonces postula al tiempo ya no simple (como lo *intuyó*), sino compuesto –*infinitamente* compuesto– (como lo pensó), es decir, como espacio: “Así, la proyección que hacemos de nuestros estados psíquicos en el espacio para formar con ellos una *multiplicidad distinta* debe influir en estos mismos estados y darles en la *conciencia reflexiva* una forma nueva que la apercepción inmediata no les atribuía” (énfasis del autor, Bergson, 2006, p. 70). A estas alturas queda bastante



claro el por qué Bergson relega, de entre las dos multiplicades distinguidas, aquella que “forma un número inmediatamente” al campo de lo material. La razón es bien simple: *dicha multiplicidad sólo es posible en el espacio*. La totalidad sólo es *pensable (posible)* como una línea en el espacio, como el espacio mismo, divisible *in infinitum*, aunque siempre *una*. La totalidad en cuanto sustancia es *esférica*, se cierra en sí misma. El tiempo kantiano es una línea y su conciencia una esfera. El suyo es un pensamiento espacial, geométrico. Si la primera objetivación es, al mismo tiempo, una primera espacialización, entonces tenemos que el pensamiento conceptual es esencialmente *espacial*. Bergson (2006) nota esta correlación:

En efecto, observemos que llamamos (...) objetivo a lo que es conocido de tal manera que una multitud siempre creciente de impresiones nuevas podría reemplazar la idea que tenemos actualmente de ello (...) Nada cambia en el aspecto total de un cuerpo, sea cual fuere el modo en el que el pensamiento lo descomponga, porque esas diversas descomposiciones, así como una infinidad de otras, son *ya visibles en la imagen*, aunque no realizadas: *esta percepción actual, y no sólo virtual, de subdivisiones en lo indiviso es precisamente lo que llamamos objetividad* (énfasis propio, pp. 66–67).

Lo objetual es siempre, por naturaleza, actual: “Bergson quiere decir que lo objetivo es lo que no tiene virtualidad: realizado o no, posible o real, todo es actual en lo objetivo” (Deleuze, 1987, p. 39). La objetualidad toma sus características del espacio o, mejor dicho, la representación misma del espacio homogéneo²⁰ es la esencia de lo objetual. Recordemos que el correlato del objeto es el concepto, sin concepto no hay objeto y viceversa. Entonces, se deduce que en el concepto todo es actual, todo está ya dado como lo están las infinitas partes en la imagen de una línea. ¿Es realmente éste el caso? Al establecer la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos, Kant nos dice de los primeros que en ellos “se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediante la identidad” y que también podría denominárseles “juicios *explicativos* (...) ya que [éstos] no añaden

²⁰ “Este espacio inmóvil y vacío, simplemente concebido, jamás percibido...” (Bergson, 2013, pp. 204–205).



nada al concepto del sujeto mediante el predicado, *sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales, los cuales eran ya pensados en dicho concepto del sujeto (aunque de forma confusa)*” (KrV A7/B11)²¹. Recordemos que la diferencia analítico/sintético es, estrictamente hablando, kantiana²². Para la tradición racionalista inmediatamente anterior todo juicio era –en “el fondo”, o *de derecho*– analítico, en todo concepto estaba ya dada la totalidad de su contenido, solo era necesario desgajarlo para ir descubriendo, pieza por pieza, todos sus componentes. Las analogías espaciales no son, en este caso, mero recurso retórico, sino que ellas reflejan la naturaleza real de lo teórico. El concepto nace del espacio, el concepto *es* espacio; la teoreticidad, geometricidad.

¿Pero qué sucede con el otro tipo de multiplicidad, con aquella propia ya no de lo extenso, sino de lo inextenso por excelencia: aquella propia de nuestro torrente de vivencias? Retornemos por un momento a la imposibilidad de conocer absolutamente el movimiento. La razón de ello era, dijimos, que no es posible transportarse *realmente* al “interior” del ente móvil, a no ser de manera meramente aproximada gracias a un esfuerzo de imaginación. No obstante, ¿acaso no vivimos nosotros mismos *desde dentro* nuestro propio torrente de vivencias? ¿*Acaso no vivimos nosotros mismos nuestra propia vida*? Es imposible, claro, transportarse al interior de otro ente e intuir lo que tenga él de único, pero “[h]ay al menos una realidad que todos captamos desde adentro por intuición y no por simple análisis. Es nuestra propia persona en su fluir a través del tiempo. *Es nuestro yo que dura*” (énfasis propio, Bergson, 2013, p. 184). Hay, pues, un movimiento que sin lugar a duda conocemos de forma absoluta, y es el nuestro. Gracias a un esfuerzo de introspección nosotros podemos “ver hacia dentro” y con lo que nos encontramos es con una multiplicidad bien distinta a la del espacio. Desaparecen los contornos bien delimitados que le brindaban su carácter de concreto a la multiplicidad material. Lejos queda ya esa simultaneidad que brindaba en acto la totalidad de los componentes de la línea, que *escondía a la vista* todos los componentes del concepto. Lo que aparece, en lugar de todo esto, es la duración, *es lo moviente*. La intuición de lo moviente es la

²¹ Es generalmente con Kant con quien dialogamos al hablar de esta distinción, así existiesen previas a él distinciones más o menos análogas, como aquella entre las “relaciones de ideas” (*relations of ideas*) y las “cuestiones de hecho” (*matters of fact*), de Hume; y aquella otra entre “verdades de razón” y “verdades de hecho”, en Leibniz.

²² Énfasis propio, exceptuando aquél sobre “explicativos”.



actividad directamente opuesta al análisis de aquellos componentes estáticos en los que la inteligencia convierte lo que la intuición encuentra como simplicidad.

Conclusión

El presente trabajo comenzó con un análisis de los argumentos kantianos encontrados en diversas secciones de la Estética y Analítica trascendental a partir de una perspectiva bergsoniana, es decir, con la expresa intención de determinar hasta qué punto Kant es culpable de aquello de lo que lo acusa Bergson: la “espacialización” del tiempo. Nuestro veredicto ha sido claro: culpable. Sin embargo, las razones de ello se nos revelaron como más profundas de lo inicialmente pensado. A lo largo de toda nuestra argumentación estuvimos influenciados por la crítica heideggeriana al primado de la teoría. Vimos, por lo tanto, en Bergson una crítica al primado de la conciencia teórica, si bien decidimos también calificarle, respetando el espíritu bergsoniano, de *geométrica*. Esto debido a que fuimos llevados a reconocer en la idea de espacio la condición de posibilidad de todo concepto; el espacio le presta su forma al concepto, la estructura del concepto es espacial. Es en *La evolución creadora* donde Bergson sigue el camino abierto por este descubrimiento:

Lógica y geometría se engendran recíprocamente una a la otra (...). De la extensión de una cierta geometría natural, sugerida por las propiedades generales e inmediatamente percibidas de los sólidos, ha salido la lógica natural. A su vez, de esta lógica natural ha salido la geometría científica, que extiende indefinidamente el conocimiento de las propiedades exteriores de los sólidos (Bergson, 2016, p. 147).

O, dicho con menos palabras, “nuestros conceptos han sido formados a imagen de los sólidos” (Bergson, 2016, p. 7)²³. Asimismo, no tarda en reconocer que, en Kant, no se trata sólo de una concepción espacial del tiempo, sino que ello implica un modo de conciencia enteramente espacial, enteramente conceptual; nos permitiremos una cita un poco más extensa:

²³ Véanse, igualmente, p. 172 y p. 189.



La inteligencia, tal como Kant nos la representa, se baña en una atmósfera de espacialidad a la cual está tan invariablemente unida como el cuerpo viviente al aire que respira. Nuestras percepciones sólo nos llegan después de haber atravesado esa atmósfera. Estas se han impregnado allí por anticipado de nuestra geometría, de suerte que nuestra facultad de pensar no hace más que recobrar, en la materia, las propiedades matemáticas que nuestra facultad de percibir ha depositado en ella de antemano (Bergson, 2016, p. 184).

Por qué hasta ahora esta referencia a *La evolución creadora* responde a una sencilla razón: no era necesaria. Ya con las ideas expuestas por Bergson en el *Ensayo* era suficiente para un para una lectura bergsoniana del texto de Kant; las referencias a textos posteriores como *Introducción a la metafísica* o sus lecciones en el Collège de France de 1902/1903 fueron necesarias únicamente para ahondar en ciertos conceptos que, si bien utilizados desde el *Ensayo*, no se encuentran allí aun completamente desarrollados. De ahí en más, referencias a otras obras nos hubieran desviado demasiado de nuestro curso. El hecho es que, en nuestra opinión, el *Ensayo* en sí mismo ya es una crítica, si bien implícita, a la *Crítica de la razón pura*. Nuestra intención consistió siempre, entonces, en hacer explícita esa crítica, en tomar tanto las ideas como los argumentos del *Ensayo* y utilizarlos para leer la primera *Crítica*. Una empresa de tanta pretensión, sin embargo, es demasiado para un trabajo como éste; es por ello que nuestra atención terminó por enfocarse en el segundo capítulo del *Ensayo* y en la primera analogía de la experiencia. Con todo, creemos haber llegado aun así al corazón del asunto: la “primera objetivación” kantiana es esa condición de posibilidad de toda conciencia teórica, y consiste en la síntesis trascendental de la imaginación que determina al tiempo y al espacio como unidades, es decir, *al tiempo como espacio en cuanto unidad*, en cuanto *totalidad*.

La filosofía de corte trascendental que, hablando con propiedad, nace con el criticismo kantiano, ha dominado por siglos desde su concepción, de una manera u otra, el quehacer filosófico continental. La filosofía de Bergson, por su parte, propone un punto de partida radicalmente opuesto; su premisa fundamental consiste en afirmar lo que la premisa fundamental del idealismo trascendental niega. Creemos que el abordaje serio de una filosofía como la bergsoniana, dado nuestro contexto, exige ponerla en diálogo con las filosofías a las que él se opuso tan rotundamente, y ese diálogo debe de entablarse de



más maneras de las que el mismo Bergson lo hizo. Esperamos con este trabajo haber abonado, aunque sea un poco, y de manera quizás algo ingenua, a esa producción de diálogos. Además, y en última instancia, quisiéramos que este diálogo sirviese de invitación a una manera distinta de hacer filosofía: la de Bergson, para el cual ésta debe seguir el camino inverso al tomado por Kant, retrotraerse a aquello anterior a la espacialidad, hacer violencia al pensamiento y remontar su pendiente natural: remontarse al absoluto el cual es su hogar.



Referencias bibliográficas

- Allison, H. E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Yale University Press.
- Barthélemy-Madaule, M. (1966). *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme suivie d'une bibliographie kantienne*. Presse Universitaire de France.
- Bergson, H. (2006). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Sígueme.
- Bergson, H. (2013). *El pensamiento y lo moviente*. Cactus.
- Bergson, H. (2017). *Historia de la idea del tiempo*. Paidós.
- Bergson, H. (2016). *La evolución creadora*. Cactus.
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria*. Cactus.
- Cherniavsky, A. (2006). La concepción del tiempo de Henri Bergson: El alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 37, 45-68.
- Deleuze, G. (1987). *El bergsonismo*. Cátedra.
- Emundts, D. (2010). The Refutation of Idealism and the Distinction between Phenomena and Noumena. En P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (pp. 168-189). Cambridge University Press.
- Ferrater Mora, J. (1946). Introducción. En H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (pp. 7-60). Editorial Sudamericana.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder.
- Kant, I. (2010). *(KrV) Crítica de la razón pura* (P. Ribas, trad.). Gredos.
- Onof, C., & Schulting, D. (2015). Space as Form of Intuition and as Formal Intuition: On the Note to B160 in Kant's Critique of Pure Reason. *Philosophical Review*, 124 (1), 1-58.
<https://doi.org/10.1215/00318108-2812650>.