

¿ES EL TIEMPO UNA AFECCION PURA DE SI MISMO? UN ESTUDIO SOBRE LA ESTRUCTURA INTERNA DEL TIEMPO EN KANT

Por: Carlos Másmela Arroyave

El tiempo es un poder de escisión y destrucción, el diente que roe las cosas y las hace desaparecer. Debido a él se tornan viejas, feas y caen en el olvido. Mas no concierne a la generación, no es causa del aprender, ni por él se hacen jóvenes o bellas. Esta profunda descripción del poder devorador del tiempo hecha por Aristóteles, asimilada a Cronos y tan presente ya en los griegos desde Homero, pone de manifiesto el carácter perecedero de lo terrenal en contraste con la impasible existencia del mundo celeste, pero en el fondo deja entrever nuestro íntimo vínculo con el tiempo. El tiempo nos toca y asedia. Este hecho es una experiencia cotidiana. Negar algo tan obvio equivaldría a negar nuestra propia existencia, afirmarlo parece ser algo de más. Cuando en su lugar se pregunta por este hecho, lo que aparecía evidente de suyo se torna en un inexpugnable enigma. Si bien todos tenemos ya una experiencia cotidiana del tiempo y nos relacionamos de antemano con él, sin que ello suscite expresamente alguna inquietud en torno a su significado, la pregunta por su naturaleza es asunto propio del filósofo. Que el tiempo actúe siempre de por sí es, según Simplicio, algo evidente para todos los hombres. Pero difícilmente el más sabio podrá responder a la pregunta qué es el tiempo. Una observación similar hará más tarde Agustín.

El hombre es un ser en el tiempo. El tiempo no se identifica empero con el ser temporal, pues cuando algo cesa de ser, sigue imperturbable su marcha. El determina la temporalidad de la existencia humana y por eso indagar por su esencia lleva inevitablemente a la pregunta por la naturaleza del tiempo. Esta se revierte a su vez en el hombre en tanto se interroga por el significado del ser en el tiempo y las condiciones de lo temporal. La copertenencia de tiempo y hombre ha sido una constante en las reflexiones sobre la pregunta por la naturaleza del tiempo. Siempre se la ha formulado sin embargo de manera diferente, le pertenece su propio tiempo, su *kairós*, razón por la que no es posible definirlo de manera definitiva ni darle una respuesta suficiente. Veamos algunos testimonios de dicha constancia en algunas de sus interpretaciones más significativas.

El tiempo está en todas partes y, no obstante, únicamente en el alma. Así formula Aristóteles la más intrincada aporía del tiempo. Según su definición el tiempo es el número numerado, pero lo numerado presupone una actividad que pueda numerar, el alma. De no haber alma, no habría algo que numerara y sin esta actividad, ni lo numerable ni lo numerado tendrían lugar. Sin la potencialidad numeradora mediante la que el alma numera el número numerado, no habría tiempo.

Agustín conduce la dimensionalidad del tiempo a la experiencia íntima del ánimo. “En ti ánimo mido el tiempo”¹. La aporía de la medida descansa en la distensión del ánimo. Si el tiempo es en alguna parte, se encuentra en la triplicidad de sus modos, no sólo en el presente. Si futuro o pasado son en alguna parte, sólo lo son en cuanto corresponden a una presencia. Las formas de esta presencia se llaman memoria o bien expectación. De aquí resulta: no son tres los tiempos, a saber, pasado, presente y futuro, sino tres modos del presente, concebidos como distensión, a saber, presente del pasado, presente del presente y presente del futuro. El lugar de estas presentificaciones es el ánimo humano, cuyas estructuras son memoria, visión presente y expectación. El ánimo que en la dimensionalidad de su distensión se concentra en la unidad presencial de la interacción de estos estados, llega a vislumbrar que el ser del tiempo sólo es en la presencia pura.

La copertenencia de tiempo y hombre se revela en el pensamiento moderno por medio de la subjetividad. Kant la expresa agudamente en la siguiente reflexión aporética: “El tiempo es en mí y yo soy en el tiempo”². Mientras en la primera parte de esta proposición la existencia es un presupuesto para pensarlo, en la segunda le sirve de base. En cada caso, sin embargo, la existencia tiene un sentido diferente, a saber, respectivamente como cosa en sí y como fenómeno. Aquélla no es determinada por el tiempo y significa que todas las cosas fuera de mí son fenómenos; a este que soy yo mismo sirve de condición el tiempo que sólo es en mí, para determinarme como existencia. Una posición extrema adoptará Schelling al considerar que el tiempo no es algo diferente del yo, sino su actividad, es decir, cuando los identifica.

Para Hegel el tiempo es el devenir intuido, el devenir concebido en su singularidad. Es generación y corrupción, Cronos que todo lo destruye, y como tal, tiempo referido a las cosas, pues es su proceso. Su ser temporal estriba en su finitud, en no ser determinado por la negatividad total. Pero el tiempo es expuesto en dirección a la conciencia y no solamente con respecto al proceso de las cosas. Ella tiene que desligarse de este tiempo para poder elevarse al saber absoluto. El tiempo es extraño al concepto, lo que quiere decir que en lugar de hallarse bajo su poder, tiene poder sobre él, por ser tan solo negatividad en la exterioridad. Lo verdadero, la idea, el espíritu, son por el contrario eternos. La conciencia del tiempo precede al concepto de tiempo y comprende con ello lo que se realiza en él. Dado que el tiempo se revierte en el concepto que “es ahí”, es para la manifestación del espíritu un momento necesario, aun cuando no hasta llegar a comprender la plenitud interior de su concepto puro, o sea, mientras no lo anule. Sólo aparece como un momento de la exterioridad del concepto con relación a él mismo. El espíritu recién puede entrar en plena posesión de sí mismo en la absolutez de su saber, por fuera del tiempo, suprimiéndolo; pero para arrancarlo de él mismo tiene precisamente

1 Confesiones, XI 27.

2 Las Reflexiones. En: *Obras Póstumas*. 5655, Ed. Acad. T. XVIII, p. 314.

que contar con él y experimentarlo. La aporía del tiempo aparece como tal en su tensión con el espíritu.

A los ojos de Heidegger las anteriores interpretaciones del tiempo y, en realidad, las habidas hasta él, se aglutinan bajo el denominador común de “concepción vulgar” del tiempo. Frente a su inautenticidad tradicional propone la concepción novedosa de un “tiempo originario”. Este no es otro que el concepto de temporalidad. De acuerdo con ella, antes de ser el tiempo un elemento simplemente relacionado con un determinado aspecto de la existencia humana, la expresa en su sentido más radical y en cuanto tal, ya que la temporalidad posibilita y hace accesible el sentido del ser del ser-ahí mismo que como pre-ser-se, se proyecta en posibilidades. Se descubre esta posibilidad una vez se muestra la temporalidad como posibilitación de la cura en su totalidad, según los tres existenciales fundamentales que la constituyen, existencialidad, facticidad y caída, mediante los cuales se la determina como la articulación del pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo). La temporalidad constituye la unidad de la cura en cuya estructura el pre-ser-se se funda en el porvenir, el ser-ya-en en el sido y el ser-cabe en el presente, en abierta oposición con la concepción vulgar del futuro como lo aún no ahora, del pasado como lo ya no ahora y del presente como ahora. El fundamento de la unidad de tal estructura trimembre del ser ahí reclama el sí-mismo, cuya aprehensión ontológica debe comprenderse desde el propio poder ser sí mismo, pues abre el horizonte para la constancia del sí mismo como resolución precursora. Esta resolución precursora “es el ser del poder-ser más propio y notable”³ y revela en cuanto tal la existencia como proyecto original, conforme a la cual es la futuridad del ser-ahí lo que primariamente constituye el tiempo, aun cuando no en el sentido de que tenga futuro sino de proporcionárselo a sí mismo al dejarlo advenir.

No puede plantearse la pregunta por la naturaleza del tiempo sin el seguimiento a las diferentes maneras de proyectarla y resolverla. No se trata con ello, sin embargo, de hacer elocuentes relatos acerca de sus interpretaciones o de describir sus diversas corrientes a través de la historia del pensamiento, porque de esta forma pasa inadvertida la pregunta y el problema se convierte en algo evidente de suyo; tampoco de aceptar o asumir cómodamente como propia una versión novedosa con la que pretendemos invalidar o descartar cualquier interpretación anterior, sin haber comprendido con antelación aquello que gratuitamente se quiere menospreciar o la novedad de la que simplemente queremos apropiarnos para satisfacer y asegurar un saber recibido. Para servirnos y enseñorearnos apresuradamente de la actualidad, no pensada y proyectada precisamente por nosotros, ahorramos el esfuerzo de arriesgar comprender por nosotros mismos una posible presentificación del pensamiento, su propia transitividad. Atenidos en este sentido a lo actual hacemos de él un progreso lineal de superación por el que se avanza con una uniformidad inercial. Mas la actualidad que sirve de soporte a la idea lineal de progreso

3 *Ser y Tiempo*, §65.

en la filosofía no es en el fondo otra cosa que la trasposición de las vivencias actuales de un sujeto empírico, cuyo ámbito se halla ligado a determinaciones del tiempo subjetivo. En efecto, en el ámbito vivencial del sujeto la actualidad del ahora, bajo la usual denominación de “momento histórico”, se asume como el ser del tiempo, destemporizándolo, sin que pueda entenderse desde él que lo que ahora es, es siempre de nuevo pasado, o cómo con miras a dicha actualidad pueda ser lo sido un ya no ente y lo venidero un aún no ente, y, mucho menos, que sólo bajo este doble horizonte puede tenerse la experiencia del presente. Esta supone el proyecto de un nuevo camino, mas éste sólo es posible a partir de un poder experimentar un desprendimiento y una separación. Sin este presupuesto tendríamos que limitarnos a aceptar o rechazar a la luz de la arbitraria vivencia subjetiva del tiempo lo ya experimentado y realizado por otros, a describir, clasificar y ordenar nominalmente lo ya decidido, sin poder pensar y decidir por nosotros mismos, aun cuando establecidos en este plano creamos movernos en el ámbito de la decibilidad.

Siempre se ha planteado la pregunta por la naturaleza del tiempo en cara a la existencia humana y por eso su copertenencia debe servir de pauta, como un problema filosófico determinado, para ponernos en camino de experimentar algo sobre el tiempo mismo. Con este fin se ha elegido a Kant por haber explorado e interpretado el tiempo desde las profundidades más ocultas de la existencia humana, y haberlo involucrado en un sí-mismo que sin pertenecer al plano de la conciencia, determina la esencia de nuestra existencia.

El tiempo se halla inscrito en los problemas decisivos de toda la *Crítica de la Razón Pura*. Aparece primero en la *Estética Trascendental*, luego en las dos disciplinas que integran la *Lógica Trascendental*, a saber, la *Analítica* y la *Dialéctica*, en ésta a la luz de las *Antinomias*, en aquélla tanto dentro de la *Analítica de los conceptos*, específicamente en la *Deducción trascendental*, como dentro de la *Analítica de los Principios*, en un sentido particular bajo la mirada del *Esquematismo* y de las *Analogías*. Por su papel directriz en todas estas disciplinas, la comprensión del problema del tiempo es determinante para entender la *Crítica*. Si bien cada una de ellas proporciona una explicación diferente del tiempo, todas se hallan ligadas entre sí. Por ser precisamente su estructura interna aquello que les sirve de base, es a partir de ella como podremos desentrañar la naturaleza del tiempo y entenderlo ulteriormente en sus diversas determinaciones. El presente estudio busca examinar dicha estructura.

Al limitarnos a esta tarea, dejaremos de lado su vínculo expreso con la imaginación y la apercepción trascendental, así como su significado en la doctrina del *Esquematismo*, las *Analogías* y las *Antinomias*. En su lugar, nos centraremos en un pasaje de la primera redacción de la deducción trascendental en donde el tiempo alcanza su significado fundamental como forma universal de toda representación, pues fija los presupuestos bajo los que es necesario pensarlo. Se trata de la *Síntesis de la aprehensión en la intuición*. Se intentará mostrar en qué sentido este modo de síntesis aborda las condiciones que constituyen la estructura interna del tiempo, sus alcances, pero también sus límites. Esta tarea

exige un examen detallado del tratamiento que experimenta el problema del tiempo en dicho pasaje. Sólo así podrá descubrirse en la Aprehensión la inserción del tiempo en la subjetividad humana y decidirse sobre sus limitaciones. Para el estudio de este problema nos apoyaremos en la Estética pero sólo en la medida en que proporcione elementos que permitan consolidar su estructura. Sin duda es allí donde se encuentra la referencia más conocida y directa del tiempo, y que usualmente ha servido de fuente a las diferentes interpretaciones, sobre todo a partir de sus rasgos comunes con el espacio y de su peculiar carácter frente a él. Algo distinto ha ocurrido sin embargo con la Síntesis de la aprehensión, pues a causa de su oscuridad y escueta exposición, si bien es cierto que no ha pasado desapercibida, se ha desestimado su importancia o se la ha interpretado con una intención distinta a la de poner de relieve el tiempo en ella.

Kant lo introduce en la Síntesis aprehensiva como sigue:

Procedan de dondequiera nuestras representaciones, ya se produzcan por la influencia de las cosas externas, ya por causas internas, ora se originen a priori o empíricamente como fenómenos, pertenecen siempre, como modificaciones del ánimo, al sentido interno, y como tales, todos nuestros conocimientos están sometidos en último término a la condición formal del sentido interno, es decir, al tiempo, en el que todos deben ordenarse, enlazarse y relacionarse. Esta es una observación general que servirá de fundamento a todo lo ulterior⁴.

Este primer párrafo de la aprehensión afirma sin más que toda representación en cuanto determinación del ánimo pertenece al sentido interno y está sujeto en consecuencia a la condición formal del tiempo, e igualmente, que el ordenamiento, enlazamiento y relación de lo múltiple, se lleva a cabo sobre la base del tiempo. En primer término se señala entonces el carácter esencialmente temporal de las representaciones y luego la acción sintética de la aprehensión ejercida sobre y a partir del tiempo. De este modo se expone no solamente la generalidad sino que además se indica la forma en que debe abordarse. En esta exposición se destacan dos términos que, a pesar de ser simplemente mencionados, son imprescindibles para la comprensión del tiempo, a saber, el sentido interno y el ánimo. Sobre ellos se tendrá que volver reiteradamente y a partir de diferentes conexiones, pues entre otras cosas, la representación, independientemente de lo representado en ella, es una determinación del ánimo y se halla ligada inmediatamente al sentido interno cuya forma es el tiempo. Antes de entrar al análisis expreso de la aprehensión y con este fin, debemos estudiar el sentido en que ambos términos se insertan en la estructura interna del tiempo.

Además de la relación con las cosas, también nos relacionamos con nosotros mismos. El sí-mismo mencionado en la relación que sostenemos con nosotros mismos se

4 *Crítica de la Razón Pura*. A 98-99.

establece a nivel de la autoconciencia, sin ser empero exclusivo de ella, pues se instala igualmente en el plano de sensibilidad. Ambos involucran un sí-mismo, mas ninguno lo genera o se deriva del otro. Es preciso preguntar entonces por el lugar de arraigamiento del sí-mismo, por cuanto con relación a él se constituye la subjetividad propiamente dicha. Introducirnos de lleno en esta problemática no es empero asunto del presente estudio, aunque él pueda marcar el rumbo y poner en camino hacia ella, en tanto se considera el sí-mismo con miras al tiempo.

Kant localiza el tiempo en la sensibilidad y por eso hay que comenzar por rastrear en ella los elementos que integran la relación del sujeto consigo mismo. En su trasfondo aparece en primer término el sentido interno. "El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, es decir, del intuirnos a nosotros mismos y de nuestro estado interno"⁵.

Por el sentido interno intuimos el objeto que somos nosotros mismos, es decir, hace de nosotros mismos objeto de nuestras propias representaciones. La intuición de nosotros mismos puede ser tanto externa como interna, la primera cuando me intuyo a mí mismo en el espacio como cuerpo. En la intuición interna de mí mismo, en cambio, se excluye inmediatamente toda forma o contenido espacial y nos relacionamos con algo de nuestro sí-mismo. Al intuirme internamente a mí mismo, intuyo mis propios estados internos, en cuyo fondo hay un yo como objeto de la intuición sensible interna. "El objeto de nuestro sentido interno (yo mismo y mis estados)"⁶. Para intuirme, representarme a mí mismo como objeto de mis representaciones, tales estados tienen que salirme al encuentro, como algo en sí, tampoco es la relación que tengo con el estado que se me aparece lo que me sale al encuentro. Se me aparece simplemente una relación entre estados, que se caracterizan por ser empíricos, cambiantes, un flujo de fenómenos internos. En el sentido interno experimentamos la aparición y fluir de estas representaciones. Pero por ser su contenido empírico y lo representado de esta forma, estados que se disuelven uno en el otro sin ninguna articulación, esta multiplicidad nunca puede portar mismidad alguna. Como sujeto empírico me represento a mí mismo múltiplemente sin que pueda devenir empero yo mismo. Yo mismo me represento a mí mismo siempre como otro. Mientras me limite a padecer el objeto empírico que soy yo y sean los estados internos de mí mismo lo que me identifica y domina, sin que tenga cabida entonces la pregunta por la relación entre ellos, permaneceré encerrado en la individualidad de un yo que no es mi propio yo, y que siendo un ser otro indiferente se opone a cualquier pluralismo.

Algo diferente ocurre cuando en lugar de limitarme a padecer tales estados, procuro indagar por la relación entre ellos, pues de esta forma encuentro una multiplicidad a la que sirve de base una habilidad. El ser de lo dado no son mis estados, ni su repre-

5 A33, B49.

6 A38, B55.

sentación, la representación es la relación entre ellos. Por medio de esta distinción se da un paso en procura de la estructura del tiempo, por cuanto es desde ella como puede entenderse que los estados del sentido interno conforman una multiplicidad arraigada en la relación de lo uno después de lo otro, en la que se pone de manifiesto el advenir de lo que se me aparece en la intuición interna de mí mismo. Haber llegado a mostrar que los estados empíricos no constituyen propiamente la dabilidad, que en ellos subyace una relación cambiante y no estática que no puede ser a su vez percibida, y cuya forma es el tiempo, es sin duda un gran logro de Kant. Su punto de partida es el sentido interno.

El sentido interno es la experiencia empírica de tales estados. “El sentido interno ve las relaciones de sus determinaciones sólo en el tiempo, por tanto, en un fluir donde no tiene lugar ninguna duración de la observación, como, sin embargo, es para la experiencia”⁷. En el sentido interno aparecen estados de mí mismo como objeto indeterminado de intuición empírica. En cuanto objeto de esta intuición, esto es, de la percepción, padezco una secuencia de estados cambiantes al ser afectado por un juego de representaciones empíricas. Pero en este padecimiento los estados internos aparecen desarticulados entre sí, razón por la que, si la multiplicidad del sentido interno debe darse y articularse en la relación de lo uno después de lo otro, no puede reducirse a la percepción de dichos estados, es decir, a la intuición empírica de mí mismo, pues para que una tal manifestación tenga lugar es menester que el sentido interno sea afectado. Los estados que se suceden en el sentido interno suponen la afección empírica de mí mismo, ya que “nos intuimos según hayamos sido internamente afectados”⁸. A través de la afección del sentido interno que yo mismo efectúo, intuyo mis estados internos, los cuales se hallan sometidos al cambio y a relaciones entre sí. Esta intuición empírica es una afección interna, mas la afección interna no tiene que ser necesariamente empírica, porque a diferencia de ésta, no se realiza en el sentido interno. Entre ellas se interpone el tiempo como la forma de lo dado empíricamente a partir de una afección que si bien es interna, no se identifica con la intuición empírica de nosotros mismos. Como forma de las representaciones que aparecen en el sentido interno el tiempo se arraiga en la afección de sí mismo. El estudio de la estructura interna del tiempo conduce de esta manera del sentido interno a la afección empírica de sí mismo.

Cómo sea posible esta afección, de qué forma sea necesario pensar el tiempo en ella, son preguntas a las que puede responderse sólo después de haber explorado el sentido interno, dado que él guarda “el secreto del origen de nuestra sensibilidad”⁹. No puede concebirse la afección pura de sí mismo sin pensar la afección empírica de sí mismo arraigada en el sentido interno, ya que es con respecto a él como puede llegar a

7 *La Antropología*, §4.

8 B153.

9 A278, B334.

comprenderse que esta última afección, a pesar de ser una afección referida a nosotros mismos, impide la posibilidad de contraponernos a nosotros mismos, y reclama por ello una afección pura en la que se determinan las condiciones de dicha posibilidad. Pero el sentido interno como flujo de fenómenos internos presupone a su vez la afección pura de sí mismo. Puesto que el tiempo se descubre a la luz de la distinción y conexión de sentido interno y afección pura, tiene que mostrarse y fundarse desde ellos su estructura interna.

Tanto el tiempo como el sentido interno contienen una multiplicidad. "El tiempo, como la condición formal de lo múltiple del sentido interno y por consiguiente del enlace de todas las representaciones, contiene una multiplicidad a priori en la intuición pura"¹⁰. En lo múltiple que ofrece el sentido interno se percibe lo dado empíricamente, esto es, nuestras propias impresiones, de tal suerte que lo múltiple así percibido da cabida a una experiencia interna en la que aún no interviene la espontaneidad del pensamiento, pues no es una determinación de la reflexión intelectual, sino el producto del padecimiento del sentido interno, que sólo puede hacerse a representaciones dadas. Las secuencias subjetivas de percepciones de la multiplicidad dada en el sentido interno sólo es experimentable a posteriori. Su peculiaridad y la de lo múltiple contenido en él se pone de relieve en atención al sentimiento.

El sentimiento es una sensación cuya representación, por referirse tan sólo al sujeto es meramente subjetiva, o sea, a través de la que no se presenta ningún objeto. El sentimiento sensible, determinado por el placer o el desplacer, refleja el problema propio de la experiencia interna en la que el hombre cultivado se observa y explora a sí mismo, y logra el juego cambiante entre los sentimientos. Mediante esta experiencia de sí mismo, los sentimientos son afectados internamente y sus estados de placer o desplacer, deleite o dolor, plasman lo múltiple del sentido interno.

La sensación de estados determinados imprime en el alma dos tipos diferentes de sentimientos que se alternan, a saber, el desplacer del dolor causado por el impulso a abandonar mi estado, y el placer del deleite causado por el impulso a conservarlo. Tales sensaciones están sujetas al cambio ligado a la incesante corriente del tiempo que nos arrastra del presente al futuro, o bien, de acuerdo con el cual se abandona un estado del tiempo presente y se entra en un estado del futuro. Estos estados se intercalan entre sí y se siguen unos a otros en un suceder interno, de tal forma que al deleite siempre precede el dolor. Pero el sólo tener que abandonar un presente aun cuando no se sepa hacia dónde, y sólo se crea entrar en algo diferente, puede ser causa de agrado. El contraste y lo siempre nuevo caracteriza la alternancia de impresiones del hombre cultivado que se explora a sí mismo.

10 A138, B177.

De los sentimientos de placer y desplacer sensibles, el dolor y el deleite, se desprenden dos clases individuales y privadas del tiempo, el aburrimiento (*Langeweile*) y el pasatiempo (*Kurzweil*). La “angustiosa fatiga del aburrimiento” se funda en la vacuidad o carencia de contraste y conduce a una contracción del tiempo. “Esta opresión o impulso a abandonar el ahora en el que nos encontramos y a pasar al siguiente, es acelerada y puede crecer hasta llegar a la resolución de poner término a la propia vida”¹¹. En el aburrimiento se experimenta la carencia de impresiones en la duración vacía de un lapso de tiempo hasta el punto de llegar a provocar el horror. “El vacío de sensaciones percibido en uno mismo suscita horror (*horror vacui*) y como el presentimiento de una muerte lenta, que es tenida por más penosa que si el destino corta rápidamente el hilo de la vida”¹². A causa del estado vacío del tiempo, parece que difícilmente éste transcurriera o se hiciera penosamente largo. En esta experiencia se cuenta con el tiempo cuando no se tiene nada que hacer o se la reincorpora al estar ocupado, pero también cuando se está al amparo de una situación ante la que no se tiene ninguna posibilidad de decidir.

Así como se equipara el aburrimiento con el dolor, de la misma manera se asimila el acortar el tiempo al deleite, pues mientras más rápido transcurre más nos deleitamos. En el pasatiempo quisiéramos que el tiempo se detuviera y acapararlo al vuelo. Estriba en la profusión de impresiones, en la abundancia de contrastes y cambios de representaciones, y con él se hace el llamado a un tiempo que tenga amplia duración. Quien lo vivencia pasa ahora a decidir a partir de sí sobre una situación. En el aburrimiento y el pasatiempo se trata de representaciones subjetivas, individuales del tiempo con miras al sentimiento de placer y desplacer, de agrado y desagrado. Su alternancia hace de este tipo de sentimientos una multiplicidad caótica y vaga, en donde se experimenta el tiempo en la relatividad de sus determinaciones de magnitudes. “En el alma puede contener un minuto lo que un siglo en otra”¹³.

El juego cambiante de sentimientos en la propensión de volverse hacia sí mismo está expuesto a la ilusión del sentido interno de tomar las figuraciones o juego de representaciones por un conocimiento empírico, con lo que el observador de sí mismo se ve fácilmente conducido a la exaltación y al delirio, esto es, a la enfermedad del ánimo. En dichos estados se hace imposible distinguir la representación misma de lo que representa

11 *La Antropología*, §61.

12 *Idem*.

13 A. *Las Reflexiones*. 6398, Tomo XVIII, p. 705.

B. Entre las muchas leyendas que se han tejido en torno a la experiencia vivencial del tiempo está la de Dostoiévski en los *Demonios* y *el Idiota*, donde relata el vuelo de Mahoma quien recorre todos los cielos e infiernos, sostiene noventa mil conversaciones, mientras que en la realidad no transcurre más tiempo que el requerido por un jarro lleno de agua para verterse. Al respecto véase el estudio de MEJIA, J. M. *Nietzsche y Dostoiévski. Sobre el nihilismo*, Medellín: Ed. Universidad de Antioquia, 1986. Además sobre el concepto psicológico del tiempo está el reciente estudio de GLOY, Karen: *Kants Theorie der Zeit*. En: *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*. Würzburg: Ed. Königshausen U. Neumann, 1990.

y en la medida en que el yo afectado empíricamente refleje sin más el sentimiento privado de sí mismo, por la experiencia interna del placer o desplacer sensible, no puede acceder ni establecer una relación propiamente dicha consigo mismo, si bien al mantenerse dentro de dicho juego pretenda albergar en sí una realidad.

Las vivencias subjetivas del tiempo ocultan su auténtica naturaleza. El tiempo no es una sensación. Hacer de él una impresión equivaldría a hacer de las ilusiones del sentido interno una realidad. Al sentirnos no sentimos el tiempo. El tiempo no es ningún sentimiento, ningún afecto, aun cuando los estados sentidos guardan una relación con un tiempo vivencial en el que se evidencian diferentes tipos de relaciones temporales, de representaciones asociadas entre sí. Es precisamente la imposibilidad de hacer residir su naturaleza en la experiencia de los estados internos que ofrece lo múltiple del sentido interno, como es el caso de la opresión acelerada registrada por ejemplo en el aburrimiento, lo que insta a buscarla de acuerdo con su forma y a desligarlo en consecuencia completamente de la experiencia empírica del sentido interno.

Lo percibido en la intuición interna no es algo en sí mismo ni su percepción la misma que la anterior, por tener lugar en un tiempo diferente. Lo percibido una y otra vez no puede ser lo mismo en cuanto tal sino algo siempre otro. La recepción de lo sensible supone sin embargo una relación que no es dada ni experimentable en el plano de la percepción. El sentido interno contiene ciertamente un agregado de percepciones, es decir, intuiciones empíricas que se suceden unas a otras, representaciones de estados anteriores y posteriores que pertenecen al ámbito vivencial del sujeto, pero lo intuido en él no se intuye en la articulación de lo múltiple. Lo contiene mas no lo experimenta desde sí mismo, no lo intuye estrictamente como multiplicidad, por cuanto a ésta pertenece una relación que escapa a dicha experiencia, y lo dable no puede darse propiamente en el sentido interno, puesto que la dabilidad sirve de base a la relación entre los estados que integran la multiplicidad empírica. Alberga tan sólo modificaciones de nuestros estados internos y como tal, la efectuación de algo otro. Ahora bien, si lo múltiple dado no es dado múltiplemente por el sentido interno, y no puede en consecuencia dar cuenta de una interioridad en la que el sujeto debe contraponerse a sí mismo para poder constituir la mismidad de la subjetividad, entonces hay que preguntar por la capacidad de recibir lo que se ofrece, buscar el fundamento de la posibilidad de que lo ofrecido en intuición se ofrezca como multiplicidad. Para ello debemos remontarnos al tiempo, pues además de contener una multiplicidad pura, no nos es dado más que como relación¹⁴ de lo uno después de lo otro, razón por la que lo intuido temporalmente no es en sí, sino un flujo de fenómenos internos. Cuando se hace abstracción de este contenido representado empíricamente se alcanza la forma previa del sentido interno, esto es, la representación del tiempo.

14 B66s.

El tiempo es la condición bajo la que se da inmediatamente lo múltiple del sentido interno en la forma de lo uno después de lo otro. Esta forma correpresenta siempre ya algo con relación a la multiplicidad sensible, es decir, al objeto indeterminado de la intuición empírica, y es en cuanto tal la forma apriorística de la receptividad, en la que, como condición de posibilidad de la dabilidad en general, puede darse lo múltiple intuido internamente en la articulación de lo uno después de lo otro. Esta articulación no es puntual sino secuencial en el sentido de ser las representaciones que se articulan, estados que transcurren en el sujeto. El tiempo las determina previamente porque constituye la forma de toda representación y consecuentemente, del fluir constante representado en ella. El contenido de lo representado que se ofrece en los estados internos es un juego cambiante de impresiones que fluye en el tiempo bajo la forma de lo uno después de lo otro. De lo uno después de lo otro de las representaciones se infiere que ellas sólo pueden ser fenómenos, no cosas en sí.

Pero el tiempo no solamente es la condición formal de la multiplicidad ofrecida en el sentido interno; contiene además la multiplicidad a priori de una intuición pura. Esta multiplicidad a priori puede estar referida al contenido posible dentro del sentido interno, pero también y ante todo a una intuición pura cuyo contenido no es otro que “tiempos” en el sentido de partes de un todo infinito originario, de acuerdo con lo cual el tiempo no se consideraría simplemente como la forma de la intuición en la que algo es dado, sino igualmente como algo dado, en donde se hace abstracción por tanto del qué de lo dado empíricamente y se anuncia la forma como pura dabilidad o bien como la estructura de lo temporal en general.

Si el tiempo ofrece a partir de sí mismo una multiplicidad secuencial pura de lo uno después de lo otro, debe ser la condición de posibilidad bajo la que pueda ofrecerse la dabilidad en tal articulación. Pero para que tenga lugar una conexión secuencial pura de representaciones, la articulación de lo uno después de lo otro debe poner en acción lo articulado, lo cual implica rebasar el ámbito de la sensibilidad y en consecuencia lo múltiple. Este rebasamiento posibilita la representación de la multiplicidad en cuanto tal. El tiempo contiene ciertamente una multiplicidad pura, mas no está en condiciones de proporcionar por sí mismo el carácter temporal del representar lo uno después de lo otro.

Así como es necesario hacer abstracción del contenido empírico de la representación con el fin de alcanzar la representación del tiempo, es menester en un nivel más alto y decisivo, poner algo en la multiplicidad pura del tiempo. Pero este poner no significa, como habría de esperarse, hacer un viraje hacia un presunto tiempo “objetivo”, de acuerdo con el cual tendríamos que reemplazar la sucesión de nuestros estados internos por la sucesión de los cambios en el mundo sensible. A pesar de facilitar este viraje una representación más “intuible” del tiempo, no es en esta dirección como puede accederse a su estructura interna y hacerse visible el poner que se instala en ella. El modo en que se realiza este poner se aclara una vez se tiene en cuenta que la forma del tiempo se funda en el ánimo. El tiempo como intuición pura es una determinación del ánimo.

Desde el inicio de la *Crítica* liga Kant de tal modo la forma pura de las intuiciones al ánimo que en él encuentra su soporte. El ánimo posibilita la forma del fenómeno, de acuerdo con él lo múltiple de los fenómenos puede ser ordenado en ciertas relaciones. Pone de antemano dicha forma, permitiendo con ello que los fenómenos puedan considerarse separadamente de todo contenido empírico. Por subyacer en él las formas puras de las intuiciones sensibles en general y gestarse a priori las condiciones formales de la sensibilidad a las que deben conformarse los objetos de la intuición sensible, constituye el en qué a partir del cual puede intuirse a priori toda multiplicidad de los fenómenos conforme a ciertas relaciones. Ahora bien, si el ánimo funda las formas puras de la intuición y el tiempo es la condición formal de todos los fenómenos, en su horizonte debe manifestarse la estructura interna del tiempo, pues de él emerge la afección pura de sí mismo, la cual constituye su presupuesto.

Kant introduce esta afección en un complejo pasaje de la “Segunda observación general” de la Estética trascendental añadida en la segunda redacción de la *Crítica*, donde aparece como el punto neurálgico de la copertenencia de autoconciencia y tiempo, y en estrecha conexión con la noción de espontaneidad, introducida en él, no precisamente con respecto al pensamiento sino al ánimo. Dicho pasaje, derrotero y al mismo tiempo atascadero de las interpretaciones sobre el tiempo en Kant, dice:

(...) ahora bien, lo que puede, como representación, preceder a toda acción de pensar algo, es la intuición, y si esta no contiene más que relaciones, la forma de la intuición, la cual, puesto que no representa nada en tanto algo no sea puesto en el ánimo, **no puede ser otra cosa que el modo como el ánimo es afectado por su propia actividad, o sea, por este poner de su representación, por consiguiente por sí mismo, es decir, un sentido interno según su forma**¹⁵.

Puede apreciarse sin dificultad que en este texto aparecen todos los elementos que intervienen en la estructura interna del tiempo: sentido interno, afección de sí mismo, actividad, ánimo. El problema consiste precisamente en saber en qué sentido la integran. El texto señala esencialmente dos cosas: 1ª la forma de la intuición y consecuentemente el tiempo como forma universal sólo contiene relaciones, o bien, específicamente, la multiplicidad de lo uno después de lo otro. 2ª el tiempo es puesto en función del ánimo, concretamente de su afección. El tiempo en sí mismo sólo contiene relaciones de lo uno después de lo otro, pero estas relaciones no proceden del tiempo mismo sino de un poner, o mejor, de la actividad de un poner que anuncia la posibilidad de la afección de sí mismo, y en el que se hace un llamado necesario al ánimo, en tanto es afectado por su propia actividad, o sea, espontánea y receptivamente. La afección pura de sí mismo es una actividad espontánea y originaria del ánimo, mediante la que él pone las repre-

15 B67s. El subrayado es mio.

sentaciones. El poner es un poner del ánimo. A través de la afección de sí mismo pone espontáneamente las representaciones. El ánimo es afectado por su propia actividad.

La esencia de la afección pura de sí mismo radica en la procedencia y realización de esta actividad originaria, pues mantiene la autorreferencia del sujeto. Esta actividad no es en consecuencia exclusiva de la facultad del entendimiento ni reside en ella primariamente. De aquí resulta claro que ni la autorreferencia existe por sí misma, ni la afección de sí mismo es la dabilidad de sí mismo. La actividad del ánimo se instala en la dabilidad y es en este sentido la posibilidad de la procedencia del tiempo, en tanto la afección de sí mismo que despunta a partir de su actividad originaria produce las relaciones de tiempo.

El ánimo despliega espontáneamente desde sí mismo una actividad por la que es afectado. Su actividad espontánea y libre no la origina entonces la afección empírica externa o interna de sí mismo, ya que de esta forma permanecería sujeto a percepciones que impedirían su actividad y replegamiento sobre sí mismo. La experiencia sólo es posible cuando el hombre se libera del dominio de las cosas que lo impresionan y puede servirse de un representar más allá de las representaciones que le son dadas empíricamente. Mientras el sentido interno es afectado pasiva y empíricamente, el ánimo lo es por su actividad espontánea.

Para ello debe orientarse originariamente por un objeto que potencie espontáneamente su actividad. A causa de esta potencialidad se resiste a ser subsumido por la afección empírica del sentido interno. En el padecimiento del objeto en sí mismo y en la resistencia a ser reducido a la afección empírica del objeto, acontece la afección pura de sí mismo. Encontramos así un doble carácter en el objeto que afecta y en el sujeto afectado. El objeto sensible afecta empíricamente el ánimo. La afección ejercida sobre él determina, por hallarse desprovisto de todo contenido empírico, la afección del sentido interno. La afección del ánimo permite desligar la afección pura de sí mismo de todo contenido empírico. Cumple en consecuencia una doble función de afectar y ser afectado. Lo que afecta no empíricamente el sentido interno es la actividad generada en el ánimo. El sentido interno contiene una multiplicidad que se experimenta como percibida internamente a partir, no de la espontaneidad del pensar, sino del ánimo.

La actividad espontánea del ánimo pone la forma de lo múltiple de la intuición pura en función de la afección de sí mismo. En la afección de sí mismo, el tiempo es puesto como la multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. Por medio de su propia actividad pone espontáneamente en relación lo dado receptivamente. Esto quiere decir que tal multiplicidad es producida sobre la base del tiempo mas no por el tiempo. El tiempo da lo determinable. Este dar lo que se ofrece a partir de sí mismo, el tiempo como algo dado, no se manifiesta en la dabilidad misma, sino en la actividad espontánea de sí mismo. La forma universal de la intuición puede representar lo uno después de lo otro en virtud del poner así pensado, porque él genera la transición inherente a tal relación de representaciones, es decir, hace posible que lo que representamos, en tanto es afectado

nuestro ánimo, sea afectado como esencialmente temporal. Dicho poner pone previamente lo dado internamente en relaciones temporales. Puesto que la afección presupone este poner, no puede tenerse de manera aislada y simplemente subjetiva una experiencia interna de sí mismo sino en la medida en que se relaciona al mismo tiempo con un objeto no empírico dominante, en cuyo horizonte el ánimo potencia la afección de sí mismo. La espontaneidad que afecta y la receptividad afectada en su doble referencia sirven entonces de base a la dabilidad del tiempo como multiplicidad pura. El ánimo, como nuestro espontáneo y activo sí mismo, afecta el tiempo.

La representación del tiempo mismo no cubre la estructura de la afección de sí mismo, por cuanto ésta entraña una actividad originaria que le es extraña. El tiempo es la forma universal de la sensibilidad. En cuanto tal es forma para lo dado mediante la afección de sí mismo. El tiempo se halla enclavado en ella, pero por tener su origen en la afección espontánea del ánimo y no en la receptividad, dicha afección y no el tiempo, puede fundar a partir de sí una multiplicidad pura. El tiempo no puede identificarse en consecuencia con la afección de sí mismo, por la espontaneidad del ánimo y no de él se comprende cómo y a través de qué se deja afectar en sí mismo¹⁶. El tiempo es la "autointuición del ánimo"¹⁷. La afección de sí mismo sólo es posible por la actividad de sí mismo. Atribuirle al tiempo equivaldría a suponer en él una intuición intelectual. "Si todo lo múltiple en el sujeto fuese dado de manera autoactiva, la intuición interna sería intelectual"¹⁸. Mostrar de qué manera a causa de la actividad originaria del ánimo la afección pura de sí mismo produce la relación de lo uno después de lo otro del tiempo y constituye de esta forma su estructura interna, es la tarea que se debe seguir. Para ello debemos remitirnos nuevamente a la acción sintética de la aprehensión, pues en ella lo múltiple de las representaciones tiene que ser ordenado, enlazado y reunido en el ánimo.

El origen de la actividad de sí mismo no está en la conciencia de sí mismo, porque, como representación simple del yo no puede contener ninguna multiplicidad. Antes bien, esta autoconciencia reclama en el hombre una multiplicidad dada previamente por el ánimo, pues la forma de la intuición de sí mismo se encuentra anticipadamente en él. En la afección de sí mismo, el ánimo produce la intuición de sí mismo, ya que su forma no menciona otra cosa que "el modo como lo múltiple está reunido en él"¹⁹.

16 El tiempo como afección pura de sí mismo es una de las tesis más radicales de la interpretación que hace Heidegger de Kant. Véase: *Kant y el Problema de la Metafísica*, pag. 182ss., 4^a Ed. 1973; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. T.21, p. 338ss., 391ss., 400ss.; *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. T.25, p. 150ss., 269s., 391ss.

17 B69.

18 B68.

19 Idem.

El término **aprehensión** expresa una transitividad unificante que surge del interior de la actividad humana. Ella gesta la espontaneidad en su sentido originario, por cuanto permite delimitar el ámbito de la receptividad y comprender la multiplicidad como tal desde la acción unificadora de lo múltiple. En este sentido la aprehensión determina espontáneamente la sensibilidad, pues es la acción sintética revertida sobre lo múltiple dado en la intuición.

En la síntesis aprehensiva lo múltiple es alojado, registrado y reunido por la actividad espontánea del ánimo. "Todos los fenómenos en absoluto deben ingresar al ánimo o ser aprehendidos por él"²⁰. Si dicha síntesis da cabida a la reunión de lo múltiple, se trata en ella de una aprehensión empírica. Pero si da entrada a la multiplicidad pura consignada en el tiempo, la aprehensión es pura. Ella es en este doble sentido el momento esencial que se ejerce en lo múltiple dado en la intuición.

Aprehendemos en primer término una multiplicidad de impresiones dadas mediante la intuición sensible. A ella alude Kant cuando comienza propiamente su análisis de la síntesis aprehensiva: "toda intuición contiene en sí una multiplicidad"²¹, lo que no quiere decir sin embargo que repetidas percepciones lo produzcan. Lo percibido una y otra vez no es lo mismo. No soy el mismo en la percepción de mí mismo. Y si me percibo como siempre otro sin ligazón alguna entre los estados percibidos, lo percibido no es intuido como algo propiamente múltiple. Para ello es necesario que se articulen entre sí y esta articulación no es a su vez algo percibido ni intuido sino producido. Esta producción tiene lugar en la síntesis aprehensiva, en tanto por medio de su proceso logra representar lo múltiple en cuanto tal. Ello solamente es posible si el ánimo distingue "el tiempo en la secuencia de impresiones"²².

Las impresiones son afecciones empíricas enclavadas en el sentido interno, estados que se siguen unos a otros, apareciendo y desapareciendo en una secuencia cambiante. Como estados cambiantes conforman lo múltiple del sentido interno. Pero esta multiplicidad no es intuida desde el plano de las impresiones como multiplicidad. Se suceden una después de otra y se dan por tanto en el tiempo, sin que desde ellas mismas pueda vislumbrarse empero su ser temporal. A las impresiones pertenecen un antes y un después cuya forma es el puro uno después de otro que se da en la intuición pura, o sea, el tiempo. El tiempo determina de antemano las fases de los estados que se dan secuencialmente.

Rezumado de lo representado empíricamente, se presenta como una multiplicidad dada independientemente de lo dado en él. Esta dabilidad pura encierra una multiplicidad

20 A122.

21 A99.

22 A99.

pura de fases que se suceden unas a otras en la que se devela el carácter esencialmente temporal de lo uno después de lo otro. Este carácter deja entrever la insuficiencia en considerar el tiempo como forma pura del sentido interno, tal como se presenta en la Estética, pues su estructura interna exige una actividad espontánea que escapa al campo de la sensibilidad. Pero, ¿qué puede significar entonces que el ánimo deba distinguir el tiempo en la secuencia de impresiones y por qué se le atribuye dicha distinción para que lo múltiple pueda ser representado en cuanto tal?

Distinguir el tiempo en la secuencia de impresiones significa en primera instancia separarlo de éstas y descubrirlo en su aprioridad pura como forma universal de la sensibilidad, en contraposición con la espontaneidad de la apercepción pura. Esta forma tiene lugar en el ánimo y no puede ser otra cosa que el modo como es afectado por una actividad originaria. Quiere decir luego, desligado ya de todo contenido empírico, insertar en el tiempo mismo una actividad espontánea originaria por medio de la cual se configura su carácter esencialmente temporal, esto es, su estructura interna. Dicha actividad establece en la separación de lo uno después de lo otro de la multiplicidad pura una diferencia entre sus diversas fases. La inserción de la distinción en la separación inherente a lo múltiple permite su articulación. Lo articulado en la articulación es recorrido y puesto en un todo, es decir, aprehendido. Recorrer y componer la multiplicidad pura implica una actividad que ponga lo uno después de lo otro en el tránsito de lo uno hacia lo otro. Ello supone la distinción ejercida por el ánimo. La necesidad de establecer una distinción y de incorporar en él la transitividad que funda el carácter esencialmente temporal del tiempo, se halla en la inevitable contraposición de ánimo y objeto. La afección del ánimo por parte del objeto se arraiga en la irreductible entreabilidad de ambos.

Si se la anula, no podría representarse la multiplicidad pura de lo uno después de lo otro del tiempo, porque estaría exento de su carácter de sucesión, y sin dicha multiplicidad pura dada, el sentido interno no contendría una secuencia articulada de estados cambiantes, sólo estados discretos de una conciencia empírica inamovible, de los que tan sólo se tendrían impresiones presentes actualmente. De no contarse con una actividad potencial mediante la que se distinga lo uno tras lo otro en lo uno después de lo otro, únicamente tendría cabida un estado en cuanto tal como único, aislado, en un momento determinado. Se contaría de este modo con una unidad absoluta, mas nunca con una multiplicidad. " Toda representación como contenida en un instante nunca puede ser algo otro que una unidad absoluta"²³.

Esta unidad absoluta hace imposible lo múltiple y, en consecuencia, innecesaria la posible unidad que actúa en la sucesión de lo múltiple. El carácter absoluto de la unidad es mencionado en el texto anterior con relación al afinamiento del instante en la repre-

sentación. El instante hace de ella un esto absoluto. En él las impresiones se reducen a estados completamente aislados entre sí, el sentido interno a una singularidad monolítica. Uncidas por el instante las representaciones y lo representado en ellas permanecen en sí mismas bloqueadas y estatificadas. Por ello el instante no tiene cabida en el ámbito de la representación sensible. Entronizar la representación en la inmediatez del momento presente equivaldría a extraer de él la razón de ser de lo dado y la única justificación de poner en acción el pensamiento de lo dado. Con ello se impediría todo conocimiento, ya que éste “es un todo de representaciones que se comparan y entrelazan”. Lo dado es dado en la intuición y no en la inmediatez del momento, porque ésta carece de cualquier relación y lo dado es dado en una relación, de acuerdo con la forma pura del tiempo. Las representaciones deben estar sujetas por tanto al tiempo y no al instante.

Kant refiere tiempo e instante al plano de la representación precisamente para excluir de inmediato el primero del conocimiento y mostrar el carácter esencialmente temporal de la representación. Si bien señala con todo derecho que en caso de suponerla contenida en un instante no puede ser algo distinto que una unidad absoluta, lo que contraría evidentemente la multiplicidad contenida en la intuición, el problema radica empero en pretender ver el instante en el ámbito empírico y no desde la fundamentación no empírica de lo empírico. Kant limita el tiempo a la multiplicidad de lo uno después de lo otro y por eso no puede facultar el tiempo pensado desde el instante como la forma espontánea del “al mismo tiempo” ($\alpha\alpha$).

En este horizonte no puede comprenderse el instante a partir de la representación, pero tampoco del tiempo como lo pretende Gerhard Krüger²⁴. “El instante es lo específicamente temporal en el tiempo”²⁵. Puesto que el tiempo contiene una multiplicidad pura, el carácter temporal del instante es visto por Krüger en la secuencia de lo uno después de lo otro. “Lo uno después de lo otro del tiempo puro interno como tal, aislado de todo movimiento espacial del lugar, es una secuencia de instantes sin duración, absolutamente inextensos”²⁶. Su ser inextensivo supone considerarlo como un límite absoluto o bien como un ser puntual del que se desprendería por analogía un ahora único y discreto. Krüger desliga lo uno después de lo otro de la espacialidad, pero luego de afirmar que “la afección interna presupone la externa”²⁷. Piensa con ello la procedencia de la secuencia temporal de los instantes desde la espacialidad, ya que precisamente de su abstracción depende la claridad de lo múltiple dado uno después de otro. “Mientras más se prescinda de la relación de las impresiones con las cosas fuera de nosotros y, con ello, del espacio

24 *Über Kants Lehre von der Zeit*. En: *Anteile Melanges offerts a Martin Heidegger*, 1950.

25 P. 193.

26 *Ibid*, p. 192.

27 *Ibid*, p. 185.

como la forma del sentido externo, más claramente se presenta el modo de su dabilidad como la fugacidad que caracteriza los ahora puntuales únicos como instante”²⁸.

En dicho prescindir hay empero una trasposición de la puntualidad al carácter discreto del instante. El tiempo puro sensible es de esta forma para Krüger una secuencia de instantes discretos, de momentos de las afecciones. No muestra sin embargo de qué manera puede comprenderse el carácter continuo del tiempo como una multiplicidad discreta de instantes, o bien, la puntualidad aislada del ahora presente y su fugacidad, en otras palabras, cómo pueden seguirse unos a otros los instantes discretos. Difícilmente podría dar cuenta de este problema por cuanto identifica ahora e instante y, persiste además en considerar la estructura continua del tiempo en analogía con el espacio. Tal identificación no es posible porque al ahora pertenece una dinamicidad que hace de él un ser siempre otro y le imprime con ello su continuidad. Solamente con miras a la materialidad del contenido puede tratarse de una singularidad absoluta mas no con respecto a la estructura formal del tiempo. Si fases discretas integraran el tiempo no tendría lugar la multiplicidad en la sensibilidad y en consecuencia tampoco la acción sintética ejercida sobre ella. Lo múltiple no sería representado en cuanto tal si fuera dado en forma atomizada.

Cuando Kant habla de la representación como contenida en un instante quiere poner de presente la imposibilidad del carácter discreto de la representación. Pero ello conduce a un malentendido ocasionado por él mismo al adjudicar el instante a la representación sensible. Heidegger por ejemplo anota al respecto: “En un comienzo no se ofrece más que tales singularidades absolutas de impresiones –ninguna multiplicidad de impresiones, en tanto nos limitamos a un ahora esto y luego chocamos con otro ahora–”²⁹. Las impresiones no son en primera instancia dadas como discretas, o sea, con anterioridad al ser dado en la forma del tiempo; antes bien, se presentan en la intuición como multiplicidad. El instante no es algo dado, ni la impresión dada en él. El tiempo se da como multiplicidad y lo dado en el tiempo. Lo dado en él son estados cambiantes del sentido interno y como tales, estados sucesivos y no, como propone Krüger, “el relampagueo puntual de los instantes respectivos”³⁰, lo cual contraría el pensamiento de Kant, para quien la transitividad es el fluir que caracteriza la continuidad del tiempo³¹. Lo intuido es intuido temporalmente y lo intuido temporalmente es de carácter fenoménico, nunca en sí. El instante no es en el tiempo ni la impresión en el instante. El caso inverso implicaría una determinación absoluta del tiempo con base en los instantes discretos impresos en las sensaciones e impediría la producción espontánea del tiempo.

28 Ibid, p. 191.

29 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, p. 345.

30 Ibid, 198.

31 Idem.

En lugar de introducir el instante para desterrarlo como un imposible o de aferrarlo a una dabilidad empírica o pura, se trata más bien de entenderlo como la condición que posibilita el tiempo y lo dado en él. Ello supone pensar sin embargo un tiempo diferente al de la forma universal de los fenómenos, de acuerdo con el cual el sujeto se pone a sí mismo, mas no desde sí mismo como un yo empírico, ya que éste se halla sujeto a la estructura formal del tiempo sucesivo, sino a partir de un objeto trascendental = x. En el ponerse el sujeto a sí mismo es afectado espontáneamente a sí mismo por este objeto y no receptivamente por sí mismo como objeto empírico. La acción espontánea y libre por la que el sujeto se pone a sí mismo, abre la entreabilidad en la que acontece el instante. Kant lo hace descender sin embargo al terreno de la representación sensible, razón por la que debe expulsarlo del conocimiento. Por ello debemos centrarnos nuevamente en su argumento sobre la aprehensión.

Mientras toda representación como contenida en instante sólo puede ser una unidad absoluta, toda intuición contiene en sí una multiplicidad cuya representación únicamente es posible si el ánimo distingue el tiempo en la secuencia de impresiones. Pues como determinaciones del ánimo todas las representaciones pertenecen al sentido interno y se encuentran sometidas al tiempo. Con base en este argumento señala propiamente el significado y la tarea de la síntesis de la aprehensión: “a fin, pues, de que a partir de esto múltiple devenga la unidad de la intuición interna (como, por ejemplo, en la representación del espacio) es necesario primero recorrer la multiplicidad y componer luego sus elementos en un todo, cuya acción denomino síntesis de la aprehensión, porque se dirige precisamente a la intuición, la cual aunque ofrece una multiplicidad, nunca puede efectuarse como tal, como contenida en una representación sin la intervención de una síntesis”³².

La sensibilidad ofrece una multiplicidad dada, no pensada. Lo dado múltiplemente expresa el punto de partida de nuestro conocimiento y en cuanto tal, antecede a la acción del pensamiento. Dado que su naturaleza no es intelectual, la espontaneidad no se identifica con el pensar, ni con su facultad, el entendimiento. Ella debe buscarse más bien en la capacidad de poner en acción la síntesis. Este poner resulta de la afección de sí mismo. La multiplicidad aún no es representada como multiplicidad en el plano de la dabilidad. Tampoco lo es de manera inmediata, es decir, el pensar no lleva directamente lo múltiple de las representaciones a una unidad conceptual, sino la síntesis de lo dado múltiplemente. Esto quiere decir: el entendimiento sólo puede llevar en sus representaciones un contenido trascendental, no a partir de las funciones lógicas de su unificación, ni en su captación inmediata de lo múltiple, sino “mediante la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general”³³. El entendimiento determina la multiplicidad dada espontánea, pero mediatamente. Entre la multiplicidad de representaciones dadas en la intuición y la

32 A99.

33 A79, B105.

representación de la multiplicidad dada se involucra la acción de la síntesis en virtud de la cual lo primero puede ser llevado a lo segundo, sin que lo que efectúa esta transición pertenezca a la intuición o al entendimiento. Antes de su unificación conceptual lo múltiple debe ser recorrido, recibido y enlazado. En el caso específico de la síntesis de la aprehensión interviene una doble acción, a saber: 1ª recorrer lo múltiple, es decir, tomar sucesivamente las impresiones y 2ª la composición de las múltiples impresiones. Concentrémonos ahora en la estructura interna de la síntesis aprehensiva bajo su doble carácter.

La aprehensión entra en juego sobre el plano de lo múltiple ofrecido por la intuición. Aprehenderlo es recorrerlo primero y componerlo luego, esto es, transitar uno a uno lo múltiple dado y reunir en una unidad lo así recorrido. La unidad de lo múltiple recorrido no puede ser a su vez algo dado, tiene que hacerse y, en realidad, de manera que a la acción de componer anteceda la de pasar o bien de tender de lo uno a lo otro. Representar algo como compuesto implica dotar a lo que se compone de una tendencia, mediante la cual el agregado de percepciones se transforma en objeto. La tendencia entre lo que se abandona y lo que se aspira constituye el carácter secuencial de lo uno a lo otro y por tanto la sucesión. El tender impreso en la transición de lo uno a lo otro trasluce la distinción de lo múltiple. Las dos actividades de la aprehensión, recorrer y componer, presuponen la distinción en la tendencia. Esta doble actividad integra la síntesis de la aprehensión. Ahora bien, si tenemos en cuenta que este modo de síntesis es la actividad espontánea que pone lo múltiple dado receptivamente en la intuición, representándolo como múltiple y en este sentido produce a priori la representación del tiempo como multiplicidad pura, es menester mostrar específicamente la forma como se halla enraizado el tiempo en la actividad del ánimo.

La síntesis aprehensiva se establece en primer término sobre la multiplicidad empírica del sentido interno. En efecto, como toda representación pertenece al sentido interno y éste contiene una multiplicidad empírica, debe introducirse en él una aprehensión de lo dado empíricamente. Lo dado de esta forma son nuestros propios estados internos. Estos estados son impresiones que tenemos de nosotros mismos. Por medio de impresiones es afectado nuestro yo empírico, y aun cuando la afección interna puede ser ocasionada con relación al sentido externo, las impresiones externas aparecen en el sentido interno como nuestras propias impresiones. La afección interna pone de relieve una receptividad que se orienta por el objeto empírico que somos nosotros mismos. Hay en ella una relación de nosotros con nosotros mismos, en cuanto esencias sensibles, pero en virtud de la que nunca devenimos nosotros mismos, porque en dicha receptividad se padece un yo sin articulación alguna. Al amparo de estados cambiantes el sujeto se halla sometido a la privacidad y despotismo de un yo individual que nunca puede ser sí mismo, y de acuerdo con el cual el objeto del que se parte no es otra cosa que una invención de nuestras propias expectativas. Precisamente por tratarse aquí de un objeto que se desvanece en el padecimiento de una otredad indiferente, los estados de los que se alimenta el sentido interno no pueden ser absolutos. De lo contrario tendríamos que llegar a través de

ellos a una concepción absoluta del tiempo. El sentido interno alberga solamente una secuencia de estados cambiantes y por ende una multiplicidad. Su aprehensión es empírica y se halla sujeta a la forma del tiempo, por ser el modo como nos son dados nuestros propios estados. La condición formal según la cual todas nuestras representaciones están sometidas al tiempo constituye el presupuesto de la aprehensión empírica.

El tiempo da lugar a una aprehensión pura, la síntesis aprehensiva pura lo produce. En ella alcanza el tiempo su significado fundamental como forma universal de toda representación. Las determinaciones del tiempo no son simplemente dadas y tomadas pasivamente sino que en primer término son constituidas por la síntesis aprehensiva y por la afección de sí mismo. Esta es la razón por la que tenemos que explorar su estructura interna a la luz no sólo de la actividad propia de dicha síntesis, sino también a partir de aquello que la desencadena.

Kant expresa la necesidad de la aprehensión pura en los siguientes términos: "Esta síntesis también debe ejercerse a priori, es decir, con respecto a las representaciones que no son empíricas. Pues sin ella no podríamos tener a priori, ni las representaciones del espacio, ni las del tiempo, porque éstas sólo pueden producirse por la síntesis de la multiplicidad ofrecida por la sensibilidad en su receptividad originaria. Tenemos entonces una síntesis pura de la aprehensión"³⁴. Más adelante dirá específicamente que el tiempo es producido en la aprehensión de la intuición³⁵. La pregunta es naturalmente: ¿en qué sentido lo produce y bajo qué condiciones?

El tiempo es la forma del sentido interno, esto es, de la multiplicidad empírica de nuestros propios estados internos. Al sentido interno son inherentes estos estados mas no el tiempo al sentido interno. El tiempo no se desprende del objeto empírico que somos nosotros, ya que puedo pensar el tiempo desligado de él, pero no tal objeto del tiempo. En caso contrario, se confundiría con el sentido interno y se tomaría en algo meramente subjetivo y dependiente de nuestros estados de ánimo. Este sería a su vez un motivo para renunciar a él y reemplazarlo por un tiempo objetivo. En lugar de este modo ingenuo de ver las cosas, hay que intentar entenderlo y esto implica distinguir su subjetividad de lo subjetivo del sentido interno.

El tiempo como forma del sentido interno es la condición de lo uno después de lo otro. De acuerdo con ello la multiplicidad empírica se da en el tiempo, o sea, a ella sirve de base una multiplicidad pura. Esto nos indica que como sujetos empíricos no podemos representarnos la esencia del tiempo, ya que por un lado su representación tiene un carácter formal, y por el otro, lo múltiple que contiene es lo múltiple en general. En este

34 A99-100.

35 A143, B182.

sentido, además de darse algo en el tiempo, el tiempo es así mismo dado, y en cuanto tal una multiplicidad pura.

Aprehender esta multiplicidad pura significa poner en acción la relación dada de lo uno después de lo otro del tiempo, esto es, recorrerlo y componerlo. La representación de lo múltiple en sí estriba originariamente en la síntesis aprehensiva del tiempo como pura. Aprehender el tiempo es en primer término recorrerlo. Lo ofrecido en el recorrido no es ahora lo afectado de manera sensible o bien el objeto que nos afecta empíricamente, sino la condición para que lo afectado de este modo –la secuencia de impresiones– pueda ofrecérsenos como secuencia. El recorrer es en este sentido la actividad por medio de la que se pasa de una fase del tiempo a otra, de tal modo que lo que se destaca en ella no son tanto las fases en cuanto tales como el transitar mismo. Lo aprehendido es según esta actividad el fluir propio del tiempo, y más concretamente, el seguimiento inherente a la relación de lo anterior y posterior. Lo uno después de lo otro del tiempo se funda en el desde y hacia dónde del tránsito. Esta actividad del recorrer da lugar a la unificación de lo uno después de lo otro, en cuyo horizonte lo múltiple se ofrece como tal. La composición unifica espontáneamente la dabilidad pura recorrida como multiplicidad pura, esto es, el tiempo. Realiza la actividad de la aprehensión, por cuanto reúne espontáneamente en la unidad de la múltiple ofrecido en la intuición.

Tenemos así por un lado una dabilidad pura que se ofrece como multiplicidad pura bajo la forma de lo uno después de lo otro, el tiempo; por el otro, una aprehensión pura de dicha dabilidad. A ésta pertenece esencialmente lo uno después de lo otro mas no el seguimiento y la unificación de esta secuencia, pues su transición es producida no intuita. La aprehensión pura produce lo múltiple como múltiple, en la medida en que reúne en una unidad la adición sucesiva de lo uno a lo otro. Su actividad unificadora le confiere el carácter de una función en la que se constituye la intuición pura del tiempo. Este porta en sí la actividad libre y espontánea de la aprehensión en cuanto imprime en la multiplicidad pura el vínculo que lo configura como multiplicidad pura.

Así como por la afección empírica de sí mismo el sentido interno da cabida a una multiplicidad empírica, por la afección pura de sí mismo, su forma, el tiempo, da lugar a una multiplicidad pura de sí mismo, pero en un sentido diferente, por cuanto en el primero el objeto afectado es siempre un yo empírico y como tal siempre otro, el cual no deja ser al objeto mismo lo que es, mientras en el segundo la afección pura de sí mismo es determinada por la actividad originaria y libre que se forma en la espontaneidad de la aprehensión pura por medio de la que se unifica lo múltiple dado. Si la multiplicidad pura del tiempo pertenece a una “receptividad originaria” y si la afección pura de sí mismo presupone la acción sintética de la aprehensión a fin de poder ofrecerse como multiplicidad, dicha afección no puede reducirse en consecuencia a la receptividad de la sensibilidad e identificarse por tanto con el tiempo.

La actividad que orienta la afección de sí mismo se caracteriza por un seguimiento, en el que se tiende de lo uno a lo otro, y por la unificación de lo así recorrido. En la transitividad propia del seguimiento el sujeto se desliga de sí mismo para poder retornar sobre sí mismo. La actividad espontánea de la aprehensión como un salir fuera de sí y un dirigirse hacia sí mismo, encierra una oposición, una confrontación, en la que se manifiesta el horizonte de la unidad. En su salir fuera de sí el sujeto se despoja del modo como se intuye a sí mismo como sujeto. El sentido interno no puede ser originariamente aquello desde y hacia lo que se orienta la actividad espontánea de la síntesis aprehensiva, porque de esta forma tal actividad quedaría suprimida y con ello, cualquier posibilidad de unificación.

Según Kant, el ánimo es afectado por su propia actividad, esto es, por sí mismo, y según lo dice él también, el tiempo no es otra cosa que el modo como tiene lugar esta afección. Atribuye al ánimo una actividad que le corresponde propiamente y certifica su naturaleza espontánea. No es afectado receptivamente por la experiencia empírica de sí mismo, sino espontáneamente por un objeto en sí = x, esto es, no por un objeto particular dado sino por el objeto mismo afectante a través del que el sujeto se pone a sí mismo. Este objeto funda la actividad con la que el ánimo se afecta espontáneamente a sí mismo y determina con ello las formas puras de la intuición y consecuentemente el tiempo como forma pura del sentido interno. En la entreabilidad de ánimo y objeto se forja la trascendentalidad que potencializa la multiplicidad pura del tiempo.

No por intuirme internamente me afecto a mí mismo. Antes bien, en tanto el ánimo es afectado trascendental y espontáneamente puedo intuir el objeto que soy yo mismo como algo esencialmente temporal. Es a causa de la afección espontánea de este objeto y no de la afección condicionada por el tiempo como el ánimo puede poner en obra a partir de sí la actividad gracias a la que se le atribuye propiamente la afección pura de sí mismo. Esta no es entonces un acto reflejo a través del que el sujeto se intuye a sí mismo intelectualmente. Tampoco es la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno, pues entonces se identificaría con el sentido interno. El ánimo se afecta a sí mismo mas no a partir de sí mismo, sino de la actividad generada por un objeto en sí. Pues si ocasionara por sí mismo la afección de sí mismo se reduciría al reflejo solipsista que se basta a sí mismo. Su autosuficiencia evitaría su actividad y con ello el exponerse al que tendría que estar abocado el ánimo, ya que su actividad y lo que la ocasiona generaría un conflicto que lo conduciría a la confrontación consigo mismo. Sin ella no habría empero la posibilidad de ningún recobramiento y por ende ningún sí mismo en la afección de sí mismo. El sí mismo reflejado en la afección de sí mismo es la representación subjetiva de la relación de un yo consigo mismo. También podría caerse en un objeto empírico y ver en él la ocasión para tal afección, en cuyo caso estaríamos sometidos a nuestras propias afectaciones. La afección pura de sí mismo no puede ser entonces el reflejo de los estados individuales de la conciencia ni originarse en los actos psíquicos, pues siendo así el ánimo tendría que equipararse con la autoconciencia o el sentido interno, con lo cual se limitaría a la representación de y desde sí mismo. La afección pura de sí mismo

presupone una actividad libre y espontánea que separa al sujeto de sí mismo y lo proyecta hacia aquello que le abre la posibilidad de retornar sobre sí mismo. Precisamente, debido a la actividad originaria mediante la que se afecta a sí mismo a partir del objeto en mención, es el ánimo una potencia activa y autónoma, y como tal no puede estar sometida al control de la autoconciencia ni a la receptividad. Su dinamicidad da origen a la transitividad inherente a la multiplicidad pura de las fases que se siguen unas a otras en lo uno después de lo otro y que conforman la fluidez del tiempo.

Este fluir constituye la estructura interna del tiempo en Kant. Su naturaleza no hace parte de la realidad que aparece, tampoco se manifiesta en el fluir mismo. Se halla en la actividad por la que el ánimo se afecta a sí mismo y alcanza la representación de sí mismo. Esta actividad no es causada por el sujeto ni generada por el objeto empírico. Emerge de la contemporaneidad de ánimo y objeto en sí. En esta tensión del entre no hay ninguna secuencia de lo uno después de lo otro, ninguna relación de lo más temprano y lo más tardío. La afección pura de sí mismo no es en el tiempo, es al mismo tiempo. El al mismo tiempo conduce al instante, Kant sólo lo aborda para declarar su imposibilidad y expulsarlo por ello de la subjetividad. Ciertamente el instante no tiene cabida en la estructura del sujeto, sólo le es inherente un tiempo lineal, un tiempo de lo temporal, mas éste no es el tiempo mismo. El tiempo también tiene la forma del instante. El instante es la manifestación del tiempo mismo. La filosofía ha pensado siempre la naturaleza del tiempo en conexión con el hombre. ¿Cuál es la relación de la existencia humana con el instante?

**¿ES EL TIEMPO UNA AFECCION
PURA DE SI MISMO?**

Por: Carlos Másmela

**KANT * TIEMPO * SENTIDO IN-
TERNO * AFECCION * APREHEN-
SION**

RESUMEN

Tres niveles de reflexión guían el estudio de la estructura interna del tiempo: sentido interno, multiplicidad empírica y pura, afección sensible y pura de sí mismo. Su distinción y conexión permite, por un lado, mostrar la imposibilidad de identificar tiempo y afección pura de sí mismo (Heidegger), y ver en ésta, por el otro, el presupuesto que lo constituye como multiplicidad pura, en tanto es una actividad libre y espontánea del ánimo [*Gemüt*], no del entendimiento. Para llevar a cabo esta tarea el texto se centra en la **síntesis aprehensiva**.

**IS TIME A PURE AFFECTION OF
ONESELF?**

Por: Carlos Másmela

**KANT * TIME * INNER SENSE *
AFFECTION * APPREHENSION**

SUMMARY

Three levels of discussion guide the study of the internal structure of time: the inner sense, the empirical and pure multiplicity, the sensible and the pure affection of oneself. Their distinction and connection permits, on the one hand, to show the impossibility of identifying time with the pure affection of oneself (Heidegger), and, on the other, to see in this affection the presupposition that makes a pure multiplicity out of it, in so far as it is a free and spontaneous activity of the mind [*Gemüt*], and not of the understanding. In order to carry out this task, the text centers on the **apprehensive synthesis**.