

## RICOEURYKANT: RECONOCIMIENTO, SÍNTESIS Y TIEMPO

SEBASTIÁN ALEJANDRO GONZÁLEZ MONTERO\*

### RESUMEN

En la formulación de los elementos teóricos para elevar el término reconocimiento al estatuto de filosofema se problematizan de manera sugestiva los conceptos de síntesis, esquema y tiempo. Lo que Ricoeur llama en *Caminos del Reconocimiento*, ‘el gesto de renuncia a Kant’, sirve como punto de partida para la caracterización del reconocimiento a través del problema del tiempo en una dimensión distinta al plano trascendental de las categorías de la relación. Tras atender a la definición del reconocimiento en el contexto de la reflexión kantiana de la triple síntesis, el texto se ocupa del esquematismo y del carácter de homogeneidad del tiempo entre lo sensible y lo conceptual. Finalmente, se cuestiona el perfil idealista trascendental de la definición del tiempo y se reflexiona sobre su concepto sin referencia a las condiciones de posibilidad.

*Palabras Clave:* reconocimiento, síntesis, tiempo, esquema, memoria.

---

\* Universidad del Rosario. Candidato al Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. RECIBIDO: 05.12.07 ACEPTADO: 10.05.08.

## **RICOEUR AND KANT: RECOGNITION, SYNTHESIS AND TIME**

SEBASTIÁN ALEJANDRO GONZÁLEZ MONTERO\*

### **ABSTRACT**

In order to uplift the term ‘recognition’ into a philosophical status the theoretical elements of synthesis, scheme and time are seen in a problematic and suggestive direction. What Ricoeur calls ‘a gesture in renunciation of Kant’ in *The Course of Recognition*, becomes a starting point to characterize recognition in a different dimension no longer restricted to the transcendental level of categories of relation. After defining recognition in the context of the Kantian reflection of the triple synthesis, this essay is devoted to the transcendental schematism and the homogeneous character of time in between sensible and conceptual fields. Finally, the idealist profile in the definition of time is questioned trying to reflect on its concept with no reference to its conditions of possibility.

*Key words:* Recognition, synthesis, time, scheme, memory.

---

\* Universidad del Rosario. Candidato al Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. RECIBIDO: 05.12.07 ACEPTADO: 10.05.08.

ANTES DE JUZGAR UN PROYECTO DE FILOSOFÍA como ‘bueno’ o ‘malo’, profundamente ‘oscuro’ o ‘transparente’, habría que preguntarse cuál es el problema al que apunta, qué articulaciones propone, cómo despliega sus estrategias teóricas sobre un determinado perímetro de problematizaciones. Así, se trata de seguir el sistema en cuestión y la estructura de los conceptos que están en juego, antes de proceder mediante una crítica —que normalmente supone una serie de prejuicios acerca de lo que significa ‘hacer filosofía’. Y, no es cuestión de adherir ciegamente a ciertos postulados y dilemas. Sin perder la distancia que permite interrogar un proyecto de filosofía, es posible *reconocer* que lo más bello e interesante no está en sus contradicciones, equívocos o descuidos —que en mayor o menor grado todo sistema conlleva— sino, en sus invenciones o recorridos<sup>1</sup>. Desde esta perspectiva, este ensayo se ocupa de *Caminos del reconocimiento* de Ricoeur. De hecho, en términos amplios, nuestro ensayo no se trata de un comentario compuesto de exaltaciones como tampoco de una crítica agresiva a la investigación de Ricoeur. En otro sentido, este ensayo constituye una aproximación al concepto de reconocimiento que pretende explorar las problematizaciones más sugerentes —a nuestro juicio— de Ricoeur.

Esquemáticamente hablando, Ricoeur plantea la construcción del concepto de reconocimiento en relación con dos frentes: de un lado, respecto de la ausencia de marcos teóricos y, del otro, con referencia a la heterogénea dispersión de significaciones al interior del cuerpo lingüístico. En términos amplios, Ricoeur cree que, a pesar de la ausencia de sistematizaciones teóricas consolidadas y de la multiplicidad de significaciones, es posible darle un estatuto filosófico al reconocimiento (2006: 33). En ese sentido, la hipótesis de Ricoeur es que se puede matizar el concepto de reconocimiento en tres momentos: el primero corresponde a la promoción del reconocimiento vinculado al proceso de identificación (2006: 39). En el segundo, Ricoeur se debate en la difícil problemática de la identidad personal al preguntarse por la constitución del ‘sí mismo’ en el reconocimiento nacido en las capacidades, el lenguaje y la memoria (2006: 145). Finalmente, Ricoeur propone conectar el reconocimiento de lo que uno es al reconocimiento mutuo. En ese caso, se indica que el análisis del postulado hegeliano de la lucha por el

---

<sup>1</sup> En esa medida es muy sugerente el encabezado con el que Ricoeur indica cuál será su trabajo: ‘parcours’ no es camino; es, recorrido —más cercano a los pasos dados en un trayecto.

reconocimiento es la ocasión para ampliar la experiencia efectiva del reconocimiento en términos que comprometen la reciprocidad de las relaciones mutuas (2006: 195).

En el contexto general de los tres estudios sobre el reconocimiento presentados en *Caminos*, en particular nos interesa el primero —dedicado al reconocimiento como identificación. Y la razón de esa elección es la siguiente: la fase del análisis del paso de los actos de conocimiento a los actos de reconocimiento pone en evidencia el desplazamiento de la reflexión filosófica del plano trascendental de la representación al plano inmanente de la experiencia. Creemos que lo más valioso de la propuesta de Ricoeur tiene que ver con su petición de *renunciar a la representación* y a las reflexiones epistemológicas sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento. Es importante darle cabida a un análisis detallado de lo que está en juego en esa tesis de Ricoeur porque permite establecer la riqueza de la filosofía kantiana y el sistema de sus conceptos pero, sobretodo, porque deja entrever problemas teóricos vinculados a la experiencia misma. En ese marco, proponemos que el resultado más importante del primer estudio sobre el reconocimiento es que, fuera de las síntesis subjetivas, el tiempo aparece como un devenir marcado por la huella incesante del presente hacia el pasado que dificulta la identificación de las cosas y las personas. Es un hecho radical: los seres cambian porque en el tiempo nunca son los mismos o porque simplemente desaparece y mueren. En otras palabras, al evitar subsumir el tiempo a las categorías de la relación se tiene que enfrentar el hecho de que los seres cambian y, con ello, se hacen irreconocibles.

Esa cuestión tiene varios elementos problemáticos que son matizados a lo largo del análisis presentado. Esos elementos son: la caracterización del reconocimiento en el marco de la síntesis trascendental de la imaginación. Aquí ampliamos el análisis de Ricoeur sobre la formulación kantiana de la triple síntesis y su conexión con el problema general del esquematismo. Eso quiere decir que, si bien seguimos de cerca a Ricoeur, adoptamos un aparato crítico adicional para formular los conceptos de síntesis y esquema<sup>2</sup>. Básicamente, el objetivo de eso consiste en perfilar, en términos kantianos,

---

<sup>2</sup> Es importante aclarar que, es sabido que Kant abandonó la primera edición de la reflexión sobre los principios puros del entendimiento y se dedicó a la reformulación del vínculo entre sensibilidad y entendimiento en la segunda edición de la *Crítica*. en ese sentido, es común la idea de que Kant reformuló la tesis de la triple síntesis hasta el

el concepto de reconocimiento en el marco del concepto de tiempo. Las dos primeras partes del ensayo están dedicadas a ese objetivo. En la siguiente parte, seguimos la sugerencia de Ricoeur de renunciar a la representación, pero con un matiz que sirve a nuestros intereses: del gesto de salir del kantismo rescatamos la posibilidad de considerar el tiempo como una experiencia efectiva del cambio. El hecho de que las cosas y las personas se deforman —porque desaparecen o envejecen— impone la dificultad, de un lado, de asumir el tiempo en su realidad empírica y, del otro, de efectuar un reconocimiento ante lo que es irreconocible. En la última parte de la reflexión, tratamos de proponer una solución, venida de algunas de las sugerencias de Ricoeur en el estudio sobre el reconocimiento de sí, a la prueba de lo irreconocible.

### 1. **Aprehensión, reproducción, reconocimiento**

LA RECEPTIVIDAD, DICE KANT, “sólo puede hacer posibles los conocimientos si va ligada a la espontaneidad”. Esta ligazón tiene lugar en tres momentos: “aprehensión de las representaciones, como modificaciones del psiquismo de las representaciones en la intuición; reproducción de dichas representaciones en la imaginación y reconocimiento de las mismas en el concepto. Tales síntesis suministran una guía para las tres fuentes subjetivas del conocimiento, las cuales hacen posible el entendimiento mismo y, a través de él, toda la experiencia en cuanto producto empírico del entendimiento” (CRP A97/A98).

Primer momento: aprehensión. Cada intuición es de lo diverso; y lo es, porque se refiere a una sucesión de representaciones contenidas en el tiempo. O sea, cada intuición contiene sucesivas representaciones dadas, una a una, en unidades (instantes) absolutas del tiempo. Pero, dice Kant, para que surja una unidad de lo diverso, hace falta recorrer las sucesivas unidades en las que las representaciones se dan y, luego, reunir las en una sola representación (CRP A99). Ese acto de reunir lo diverso en una representación, se llama

---

punto en que la abandonó completamente en la reflexión del esquematismo trascendental. Incluso, la crítica sigue ese paso dando por sentado que, en efecto, nada de la primera edición resuena en la segunda (Allison 1992; también, Kemp 1962). Nosotros evitamos esa suposición al tratar de establecer, parcialmente, ciertos nexos entre la triple síntesis y el esquematismo mediante la cuestión del reconocimiento, la aprehensión y la reproducción en el procedimiento de subsunción de la experiencia al esquema trascendental.

según Kant, la síntesis *a priori* de aprehensión. En esta idea es importante remarcar que la representación producida en el primer momento de la síntesis no nace de la experiencia. En términos kantianos, la variedad de las representaciones es empírica, pero no la representación en la que tal variedad está contenida. ¿Qué es, pues, la síntesis de aprehensión? Kant diría que siempre hay una variedad dada, aparecida en el espacio y el tiempo. Incluso se podría decir que el espacio y el tiempo son ellos mismos diversos; esto es, no sólo son las formas puras de la sensibilidad en las cuales se dan los fenómenos en diversidad de representaciones, sino que también brindan una diversidad propiamente espacial y temporal: lo diverso del aquí y del ahora. Cualquier momento del ahora es posible; cualquier punto del espacio es un aquí posible. Y es justamente por tal diversidad que es necesaria una síntesis, que no es dada; antes bien, es una representación de representaciones del entendimiento que surge en virtud de la facultad de síntesis. Si se quiere, la síntesis de la aprehensión consiste en construir un límite de la diversidad en el espacio y un orden en la diversidad del tiempo. El entendimiento, diría Kant, procede así por la aprehensión de partes sucesivas (CRP A100).

Segundo momento: reproducción. Es cierto que Kant acepta, al igual que Hume, que la asociación entre representaciones obedece a la forma en que aparecen ligadas empíricamente<sup>1</sup>. Eso quiere decir que la impresión de la experiencia en el entendimiento es la que *revela* la secuencia de las representaciones y su unión constante. Sin entrar en los pormenores de una discusión complicada, es claro que Kant se distancia de tal postulado al insistir en que la ley empírica de la reproducción de la secuencia de representaciones de los fenómenos supone, justamente, que la diversidad en la que se presentan al entendimiento esta regida, de hecho, por esa ley. Si no fuera por la facultad de ir y venir en el plano de la sucesión de representaciones “nuestra imaginación empírica nunca obtendría una tarea adecuada a su capacidad”, es decir, “permanecería oculta en nuestro psiquismo como una facultad muerta y desconocida para nosotros mismos” (CRP A101). El punto central es que la facultad de la imaginación reproductora brinda la posibilidad de pasar de una representación a otra en diferentes momentos. Más aún, la asociación entre representaciones sólo es posible por una síntesis que unifica los fenómenos dados en una serie a través de la cual se puede ir y venir: puedo unir la representación del cinabro, diría Kant, a la representación de que es pesado y rojo; pero también puedo pasar de la representación del rojo a la representación del cinabro pesado (CRP A101).

Eso significa que el fundamento *a priori* de la unidad sintética de la asociación es la síntesis de la reproducción en la imaginación. Según Kant, “se llega pronto a este resultado cuando se recuerda que los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, las cuales se reducen, en último término, a determinaciones del sentido interno” (CRP A101/A102).

Dicho en otros términos, Kant hace uso de una estrategia inicial muy específica. Su primer intento de resolver el dilema de la separación entre lo sensible y las categorías consiste en la caracterización de la síntesis como un *tercer tronco del que procedería el conocimiento*. Kant es conciente de que tiene que mostrar que ni las intuiciones más puras ofrecen conocimiento alguno, a no ser que contengan una síntesis de lo diverso que haga posible una reproducción en el entendimiento de las series de representaciones en el tiempo (aprehendidas). Lo que implica que debe haber una instancia de representación de las representaciones mediante la cual se hace síntesis de lo diverso, que además, debe estar garantizada en un plano que no es el de la experiencia. La síntesis de la reproducción es un segundo doble de la serie unificada en la aprehensión y es la que da la posibilidad de un tránsito reversible entre representaciones<sup>3</sup>. Así debe entenderse el hecho de poder trazar una línea de pensamiento, contenida en el tiempo, en la que persisten varias representaciones unidas entre sí según una secuencia ordenada. Si mi pensamiento, dice Kant, “dejara escapar siempre las representaciones precedentes y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos mencionados” (CRP A102). Es fundamental tener siempre presente que Kant remarca, en la síntesis de la reproducción, el hecho de ser necesaria la posibilidad de ir y venir en una sucesión que es, finalmente, una cadena de representaciones contenidas en unidades de tiempo.

Tercer momento: reconocimiento. Supongamos lo siguiente: una vez que se ha hecho la aprehensión de la serie de las representaciones —según una

---

<sup>3</sup> En realidad, habría que preguntarse si la síntesis de la aprehensión no es la misma que la síntesis de la reproducción. Finalmente, la unificación producida en la aprehensión tiene como resultado una representación de la serie que es una representación de representaciones —dadas en unidades de tiempo— en la que es posible reproducir unas precedentes y unas antecedentes.

secuencia temporal— es absolutamente necesaria una operación de síntesis tal que se pueda pasar de las partes antecedentes a las precedentes de la serie (para poder contar números, por ejemplo). Como ya dijimos, ese segundo aspecto de las síntesis es la que Kant llama la síntesis de la reproducción en la imaginación. Pero esto no es suficiente para dar cuenta del vínculo entre la sensibilidad y el entendimiento. Aún hace falta responder una cuestión básica. Los dos aspectos de la síntesis (aprehensión y reproducción) remiten a una facultad de unificación de lo diverso. Kant es claro en este punto: la síntesis es un acto de unificación. Pero ¿cómo se define? ¿A qué facultad pertenece? Evidentemente no es la receptividad puesto que ella se vincula a lo que aparece en el espacio y en el tiempo. La receptividad es pasiva; se deja afectar. Al contrario de la intuición, el concepto presupone una actividad siempre presente. En esa dirección, Kant dirá que la síntesis remite a la imaginación. O mejor aún, la subsunción de lo diverso como procedimiento de síntesis es un acto de la imaginación (CRP A102).

Comprender ese acto de la imaginación es difícil, entre otras razones, porque es distinto del hecho de traer a la conciencia una imagen de ‘algo’ que no está o de ‘algo’ que ya no existe. Kant distingue entre la imaginación empírica de la imaginación trascendental (CRP A101/A102). La primera es la que me permite, por ejemplo, pensar en alguien cuando no está presente en el momento en que lo hago. Si alguien no está, lo imagino; traigo a mi mente su imagen (también podría soñarlo). Pero la imaginación trascendental es el acto por el cual se determina el espacio y el tiempo en el que la síntesis de la aprehensión y de la reproducción es posible. Mejor dicho, con los dos primeros momentos de la síntesis ya no se está en frente a una diversidad en el espacio y en el tiempo, sino ante la forma espaciotemporal de la síntesis determinada por la imaginación (el concepto). Sin embargo, el problema es que esa síntesis es aún vacía, esto es, no es más que la forma en que es posible una diversidad unificada de representaciones.

Llegados a este punto, dice Kant, “se hace necesario poner en claro ante nosotros mismos qué es lo que se entiende por la expresión ‘objeto de representaciones’” (CRP A104). Es claro que los fenómenos son representaciones sensibles que no pueden ser consideradas independientemente de la facultad de representación. Pero, dice Kant, “¿qué se quiere, pues, decir cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento y que es, por tanto, distinto de él? (CRP A104/A105).

Dicho en otras palabras, para percibir se necesita que ‘algo’ que, además, están determinadas por el proceso de síntesis que hace que las representaciones —de ese ‘algo’— se relacionen con una forma —distinta de ellas— en las que son contenidas. Es importante entender que esa forma no puede ser ni el espacio ni el tiempo, puesto que se trata de las condiciones puras de la intuición y no del acto de síntesis de la imaginación. Tampoco es la cosa en sí ya que no se refiere a una sustancia subsistente, sino a la condición pura en la que se dan las representaciones de los fenómenos. Esta forma, dice Kant, es la forma de un objeto = X. Si se quiere, el objeto = X es el fenómeno considerado desde el punto de vista trascendental.

¿Qué quiere decir eso? La cuestión es que no se podría imaginar un número de sensaciones si no fuera porque esos datos sensibles están íntimamente relacionados con una forma de objeto (y no con un objeto empírico). Eso explica el hecho de que los conocimientos no sean arbitrarios: los fenómenos son determinados de cierta manera por los conceptos ya que, al referirse a objetos concretos, tienen que ser coherentes entre sí (los conceptos) y concordar con ellos (los objetos). Para Kant, existe una unidad propia y constitutiva del concepto de un objeto (CRP A105). Y es así porque la forma de objeto = X es el índice por el cual las cualidades sensibles, tal y como son experimentadas en la representación, están llamadas a remitir a ‘algo’. ¿Qué es ese ‘algo’? Kant respondería: ‘un objeto = X’. Se dirá, por ejemplo, que ese ‘algo’ no puede ser = X cuando las representaciones nunca son vacías. O sea, siempre son de ‘algo’ concreto (un libro). Creemos que la idea kantiana es que los objetos concretos son la determinación empírica del objeto = X. Cuando se dice que hay una diversidad hecha de sensaciones que agrupada resulta ser un objeto empírico específico, lo que se está diciendo es que, diría Kant, la forma de objeto = X ha recibido una determinación hecha de ‘hojas blancas’, ‘tapa dura’, ‘color verde’, etc.

En resumen, el asunto es que, dice Kant, hay una forma pura que se relaciona con la percepción de fenómenos en la intuición: ahora bien, el acto de reconocimiento es ciertamente particular porque es el que viene a aclarar a esa relación (A106). Reconocer no es un acto de la imaginación, sino un acto del entendimiento. ¿Y cuál es la razón? No hay que olvidar que los conceptos son representaciones del entendimiento; son predicados de objetos posibles (objeto = X). Todo objeto no es león; todo objeto no es rojo. Pero todos los objetos tienen siempre una causa. También se corresponden

con unidades; igualmente, se les puede asignar unidades que son partes de multiplicidades, etc. Los predicados que se atribuyen a los objetos cualquiera nacen de su subsunción a las categorías del entendimiento. Los predicados son conceptos. En ese punto se inserta la parte final del argumento presentado en la última síntesis matizada por Kant como un acto de reconocimiento en el concepto. La idea de Kant es, en la operación por la cual la diversidad sensible es unificada, hay que tener en cuenta los momentos de la aprehensión y la reproducción, pero sobretodo, el momento del acto de reconocimiento en el que se vinculan los fenómenos a la forma pura del objeto = X. Reconocer es, pues, una operación a través de la cual se va más allá de lo dado, de las formas del espacio/tiempo y de la simple aprehensión/reproducción, hacia la determinación de un objeto cualquiera que coincide con tal o cual objeto específico. El reconocimiento es la operación mediante la que se dice: ‘esto es’.

## 2. El esquematismo trascendental

SE PUEDE DECIR, AMPLIAMENTE, que la apuesta de Kant en el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento tiene que ver con la posibilidad de dar cuenta de la relación, establecida en la síntesis trascendental de la imaginación, de los conceptos puros con la intuición sensible; mejor aún, se trata de establecer la reciprocidad en el vínculo de las condiciones intelectuales que están a la base del pensamiento con las formas de la sensibilidad atadas a la experiencia. Pero eso no es más que una fórmula abreviada del tema de la relación de los conceptos con los fenómenos; en realidad, hace falta, para dar cuenta de esa relación, un esfuerzo adicional de análisis. Para entender la cuestión del esquematismo trascendental es necesario poner en juego el problema kantiano de los juicios sintéticos *a priori* alrededor de preguntas relativas a ¿qué se entiende por esquema trascendental? y ¿cuál es la función del esquema trascendental en los procesos cognitivos de aprehensión de la realidad empírica?

La tarea del ‘Esquematismo’ es la de explicar cómo las categorías, dadas *a priori* en el seno del entendimiento humano, pueden ser aplicadas a lo sensiblemente dado en los fenómenos. Kant tiene que resolver el reto implícito en la distinción entre la sensibilidad y el entendimiento, de establecer el vínculo de esas dos fuentes del conocimiento. En esa dirección, la idea básica de Kant es que se deben definir las “condiciones sensibles únicamente bajo las cuales pueden ser empleados los conceptos puros del entendimiento”

(A136/B175). El problema es ¿qué significa eso? ¿Qué quiere decir ‘bajo las cuales’? ¿Cuál es el lazo entre las condiciones sensibles y los conceptos puros?

Sin entrar en los espinosos detalles de la deducción trascendental, se puede decir que Kant intenta establecer la realidad objetiva de las categorías puras sin haber tratado de mostrar cómo es posible su aplicación a los datos de la intuición. Quizá sólo hasta la segunda parte de la “Deducción” se asoma una tentativa de solución vinculada a la síntesis trascendental de la imaginación —que sería la que garantizaría la conexión de las categorías con los fenómenos. El asunto es que, como dice Allison, el resultado al que Kant aspira no alcanza para responder al reto planteado por la diferencia entre la sensibilidad y el entendimiento (1992: 276). Esa es la razón del intento de Kant, en la “Deducción”, de establecer el modo en que la experiencia ‘cae bajo’ las categorías, es decir, de mostrar el modo en que la experiencia es subsumida bajo los conceptos puros.

Eso tiene varias dificultades, entre ellas, que el uso del término ‘subsunción’ es ambiguo: en un primer caso, se refiere a la “facultad de subsumir bajo reglas; de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada” (CRP A132/B177). Desde ese punto de vista, el peso de la prueba recae sobre la determinación de si un fenómeno puede ser subordinado a los conceptos puros. Un segundo caso, muy notorio, diría Allison, está en las primeras líneas del “Esquematismo”. Kant empieza haciendo notar que en todas las situaciones de subsunción de un objeto bajo un concepto se requiere de alguna homogeneidad entre los dos. En palabras de Kant, “en todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto la representación de tal objeto tiene que ser *homogénea* con el concepto, es decir, éste tiene que incluir lo representado en el objeto que haya de subsumir, ya que esto es precisamente lo que significa la expresión: ‘un objeto está contenido en un concepto’” (CRP A137/B176). El ejemplo que trae Kant ilustra bien el punto central de su idea: hay una relación, dice él, entre el concepto geométrico de círculo con el concepto empírico de un plato “ya que la redondez pensada en el primero puede intuirse en el segundo” (CRP A137). En contraste, resaltaría Kant, “los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna” (CRP B177).

El problema de esa idea es que la noción de subsunción sólo sirve para designar la relación entre el concepto de una clase y los fenómenos particulares que le pertenecen. Un plato es redondo, puede ser determinado como un objeto redondo, porque se corresponde con el concepto geométrico de círculo. Lo que, dicho en otras palabras, significa que la subsunción se define como el vínculo dado por consideración de un fenómeno particular en dependencia con la categoría de clase al que puede ser fijado. La subsunción es, vista de esa manera, el acto de hacer de un miembro el elemento singular de un conjunto general. Sin embargo, Allison afirma que difícilmente Kant habría sugerido reducir el término ‘subsunción’ al acto de asignación de fenómenos a clases y que, antes bien, habría que darle más importancia a la idea de que la redondez —en el ejemplo del plato— es intuitiva en el concepto geométrico puro de círculo (1992: 279). Eso quiere decir que la intuición de la circularidad no es ni siquiera una imagen que coincide con un cierto estado de cosas, sino una intuición de otro tipo (pura, diría Kant). Según eso, la cuestión es que el concepto geométrico de círculo nace de una intuición pura que es homogénea con los objetos empíricos subsumidos en él. En términos más amplios, dice Allison, “la homogeneidad se da entre intuiciones puras y empíricas, no entre el concepto de una clase y los miembros de esa clase” (1992: 279).

Con esto, tratamos de decir que para Kant la subsunción no es sólo la operación de hacer coincidir objetos y categorías, sino, antes bien, es el ejercicio de *aplicación* de los conceptos puros sobre fenómenos diversos. Si se quiere, se trata de un acto judicativo, de asignación de predicados bajo la forma de conceptos a la experiencia. Quizá esa sea una buena forma de entender lo que Kant quiere decir cuando afirma que “los conceptos son predicados de posibles juicios” (CRP A69/B94)<sup>5</sup>. Ahora bien, la pregunta es ¿cómo es posible el acto judicativo de la subsunción de fenómenos a los conceptos puros? La salida de Kant a ese interrogante está en la noción del esquema trascendental y en la caracterización de su papel en la subsunción.

---

<sup>5</sup> Lo que sigue no es esencial en el argumento, pero vale la pena tenerlo en cuenta. Según Allison, “cuando por primera vez, en la introducción de la *Crítica*, Kant plantea este problema en términos generales, sin ninguna referencia específica a los conceptos puros del entendimiento, aludió misteriosamente a una <<incógnita= x>> (B13), que es necesaria para fundamentar la conexión entre los conceptos afirmada en el juicio. Cuando Kant regresa a este tema en la ‘Análítica trascendental’, esta <<incógnita= x>> es caracterizada, más precisamente, como un esquema trascendental.” (1992: 281).

La noción de esquema es caracterizada por Kant de varias maneras. De un lado, se trata de una representación que sirve de mediación entre los conceptos puros y lo dado en la intuición sensible porque es homogénea a ambos aspectos del conocimiento. De otro lado, esa representación remite a la determinación trascendental del tiempo y es la que permite la subsunción. La idea es bien oscura puesto que supone dos elementos constantemente presentes, pero —en principio— antagónicos, en una misma categoría. Kant afirma que la representación mediadora tiene que ser, al tiempo, pura y, a pesar de ello, intelectual, además de sensible. Lo más curioso es que, casi inmediatamente, Kant dice que es el tiempo, como condición formal de la diversidad del sentido interno, la que sirve de conexión de todas las representaciones. En sus palabras, la “determinación trascendental del tiempo guarda homogeneidad con la categoría en la medida en que es *universal* y en que está basada en una regla *a priori*. Y es igualmente homogénea con el *fenómeno* en la medida en que el tiempo se halla contenido en toda representación empírica de la diversidad” (CRP A139/B178). De acuerdo con esto, el esquema trascendental es una noción que puede ser traducida como una representación que es conforme a un procedimiento universal (el esquematismo) de la imaginación que tiene la función de dar origen a la síntesis de lo *diverso como contenido en el tiempo*.

Esa es una manera ciertamente insuficiente de entender lo que significa relacionar bajo la condición del tiempo, sobretodo si se tiene en cuenta que cada vez que Kant intenta una definición específica del esquema trascendental, se desliza entre caracterizaciones en las que parece agregar un matiz diferente cada . Con todo, la empresa no está perdida. Según Allison, pese al exceso de formulaciones, la noción del esquema trascendental puede ser definida como una intuición pura. Eso no parece resolver nada porque introduce un elemento teórico aún más confuso. Se diría, de entrada, que poner juntos los términos ‘intuición’ y ‘puro’ involucra una contradicción expresa (porque lo primero remite a la experiencia y, lo segundo, a la naturaleza *a priori* de los conceptos). Y sin embargo, dice Allison, el concepto de la intuición pura está presente casi desde el inicio de la reflexión kantiana —y no solamente la de la *Crítica de la razón pura* (1992: 283).

---

<sup>6</sup> Hasta el punto incluso en el que dirá que “en relación con los fenómenos y con la mera forma de estos, el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conocamos y difícilmente lo pondremos en descubierto” (CRPA142).

La idea de la intuición pura está relacionada con la insuficiencia de la intuición empírica para dar fundamento al juicio sintético *a priori*. Y las razones de ello son las siguientes: de una parte, una intuición empírica esta atada directamente a la representación de un objeto espaciotemporalmente ubicado. Por su condición particular, esa representación es incapaz de ofrecer la universalidad y la necesidad que es propia de lo pensado mediante conceptos puros. Retomemos el ejemplo de Kant: el juicio ‘la suma de los tres ángulos interiores de un triángulo es igual a dos ángulos rectos’, al ser sintético, debe ser el resultado de la intuición de un triángulo; pero, teniendo en cuenta que también es *a priori*, no puede fundarse únicamente en la intuición (imagen) de un triángulo en particular. La conclusión de Kant es que la posibilidad de tal juicio reposa sobre una intuición pura que guarda una *cierta relación* con la intuición empírica y que, además, es la que permite “alcanzar la universalidad conceptual que hace que el concepto sea válido en relación a todos los triángulos, sean rectángulos, oblicuángulos, etc.” (CRPA141/B180).

Si el esquema trascendental es una intuición pura, como dice Allison, entonces, parece ser que se trata de un tercer término (producido por la imaginación, aunque no sabemos cómo) entre las condiciones sensibles y los conceptos puros que comparte, adicionalmente, ‘algo’ de cada uno, esto es, el esquema trascendental tiene ‘algo’ de universal y particular, de intelectual y sensible. Es visible una cierta contradicción entre los dos conjuntos de propiedades simultáneamente dadas en el esquema. Pero, como dice Allison, la contradicción es sólo aparente y es el resultado de no incluir dos aspectos fundamentales de la intuición pura. Hay que tener en cuenta, dice él, que el espacio y el tiempo se definen, de un lado, como las formas de la intuición; por otro lado, como las representaciones actuales de los fenómenos pertenecientes a la intuición en el momento en que se dan en la sensibilidad (1992: 284). De los dos aspectos, es claro que sólo el primero puede ser considerado libre de todo contenido empírico; pero es igualmente evidente la necesidad de aceptar el segundo aspecto en la intuición pura porque es la que explica cómo se da un contenido real, efectivo de la experiencia en el entendimiento. Si no fuera porque las formas de la sensibilidad guardan en sí mismas la posibilidad de una intuición referida a la representación sensible, los conceptos puros y más elementales quedarían simplemente vacíos<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> En efecto, diría Kant, así opera la geometría: “construir un concepto significa presentar la intuición *a priori* que le corresponde. Para construir un concepto hace falta pues, una intuición no-empírica que, consiguientemente, es, en cuanto intuición, un objeto

Pero la cuestión se complica, como ya habíamos dicho, porque el esquema es una intuición pura que remite a la condición *a priori* del tiempo y es la que constituye la determinación trascendental de la relación entre los fenómenos (síntesis). En palabras exactas, Kant dice que “el concepto del entendimiento contiene la unidad sintética de lo diverso en general”. Y a renglón seguido dice que “el tiempo, como condición formal de tal diversidad del sentido interno y, consiguientemente, de la conexión de todas las representaciones, contiene una diversidad *a priori* en la intuición pura” (CRP A138-139/B-177-178). En esa dirección, Kant no hace más que insistir en una descripción parcial del esquema como intuición pura porque remarca en la dificultad de la relación de la experiencia y los conceptos puros al decir que el tiempo es *homogéneo* respecto de la categoría —por ser *a priori* y universal— pero que también lo es en relación con el fenómeno —en la medida en que se halla contenido en toda representación empírica de la diversidad. Es decir, no basta con decir que el esquema es una intuición pura —definida en la noción de tiempo— que comparte la universalidad de los conceptos y el contenido sensible de los fenómenos porque se mantiene la dificultad de saber cómo es que se da esa solidaridad. Algunas reflexiones de Allison nos permitirán llegar a la comprensión de la cuestión así planteada.

En primer lugar, no se puede olvidar lo que Kant entiende por una determinación de la intuición. La idea no es muy frecuente en Kant, dice Allison, “pero en todos los lugares donde la encontramos significa claramente sintetizar, conceptualizar o subsumir la intuición dada bajo un concepto de manera tal que la intuición es referida o representa un objeto” (1992: 286). Tanto es así que Kant considera que sólo por medio de la intuición pura se puede dar la relación sensible con el objeto y, con ella, obtener una representación de su realidad objetiva. Desde ese punto de vista, la determinación de una intuición se rige por un concepto que es trascendental —en el sentido de condición epistémica o de posibilidad— porque es *a priori* y universal. Aplicando esa definición al tiempo se llega a la conclusión que una determinación trascendental del tiempo nace de una conceptualización relativa a su concepto *a priori*, pero igualmente referida al objeto de la experiencia. De esa manera el tiempo es homogéneo, es

---

singular, a pesar de lo cual, en cuanto construcción de un concepto (representación universal), tiene que expresar en su representación una validez universal en relación con todas las posibles intuiciones pertenecientes al mismo concepto” (A714/B742).

decir, el tiempo es una intuición pura *a priori* que sirve para objetivar la experiencia puesto que implica un orden sucesivo de cosas o de estados de cosas del mundo fenoménico. *Relacionar bajo la condición del tiempo quiere decir que las representaciones de la conciencia son garantizadas en el plano trascendental de la intuición pura y en su vínculo con la experiencia*<sup>8</sup>.

Varias son las conclusiones de lo dicho hasta aquí; mencionaremos las más relevantes a nuestros intereses (las demás remiten a los análisis de Allison y K. Smith, entre otros). La primera, es la idea de que el tiempo es la condición de posibilidad no sólo de la experiencia en cuanto tal, sino además de la posibilidad de establecer vínculos entre objetos. Nuevamente: el tiempo es la condición de la síntesis; hacer relaciones es posible por el tiempo definido como una forma de la sensibilidad. En segundo lugar, puede haber una sugerencia en la investigación de Kant acerca del tiempo como una ‘entidad’ objetiva cuyas características son determinadas conceptualmente en la intuición pura. Esto explicaría, dice Allison, “su homogeneidad con el fenómeno, ya que todo fenómeno está contenido en un orden objetivo, y con el concepto puro, puesto que estos conceptos proporcionan las reglas mediante las cuales se determina ese orden” (1992: 287). En lo que sigue aprovechamos esa insinuación.

### 3. El concepto de reconocimiento

HASTA AHORA, HEMOS DICHO que el concepto de esquema sirve para matizar el procedimiento mediante el que se produce la aplicación de las categorías a la experiencia. También insistimos en que para Kant la relación de los conceptos puros y lo dado en la intuición tiene que ver con un acto judicativo. El énfasis allí es que la subsunción no consiste en hacer coincidir la experiencia con los conceptos, sino en el acto fundamental de *producir juicios* sobre lo diverso por medio de la imaginación. Juzgar es, quizá diría Kant, hacer uso de los conceptos en el marco de las predicaciones y de la posibilidad productora de la imaginación (A68/B93).

---

<sup>8</sup> Presumiblemente, dice Allison, “esto es efectuado por la síntesis trascendental de la imaginación. Por lo tanto, una determinación trascendental del tiempo puede caracterizarse como un producto de esa síntesis o, como Kant afirma, como un ‘producto trascendental de la imaginación’ ” (1992: 286).

Ahora bien, el verdadero motivo de semejante reflexión es que, en el análisis de Ricoeur sobre el reconocimiento, es clave el tema de la síntesis en los conceptos, así como el del esquematismo. Ricoeur lo dirá explícitamente: una vez se ha planteado el problema de la intuición y de los conceptos en términos de la síntesis producida en la subsunción, Kant procede —en la primera edición— por medio de una caracterización de tal síntesis en tres momentos (2006: 63). Enseguida, Ricoeur afirma que la sustitución de la tesis de la triple síntesis por la del esquema trascendental y el esquematismo, aunque problemática, pone en juego la cuestión de la unidad de la apercepción, al igual que una modificación importante del concepto de tiempo (2006: 66). Es notorio que Ricoeur retome ambos aspectos de la reflexión kantiana sobre la relación entre sensibilidad y entendimiento. Y es fácil entender la razón de ello: de un lado, en el caso de la triple síntesis, uno de los tres momentos de la unificación de lo diverso compromete el concepto de reconocimiento. Para Ricoeur, “se trata de la primera promoción al rango de filosofema de una variable del concepto de reconocimiento. Pero, es también la fase de nuestra investigación en la que el reconocimiento es indiscernible del conocimiento” (2006: 63). De otro lado, en el caso del esquematismo, Ricoeur tiene que reconstruir la caracterización de Kant de la subsunción por medio de la noción de esquema trascendental porque es, finalmente, la que constituye su derrotero.

Desde el inicio, Ricoeur remarca el abismo presente en la distinción kantiana entre la sensibilidad y el entendimiento como los dos troncos fundamentales del conocimiento. Y es que Ricoeur parece intuir que la estrategia definida en los argumentos trascendentales pone de relieve, justamente, ciertas consideraciones que se topan con el concepto de reconocimiento. Quizá esa intuición sea el resultado de la definición del término ‘reconocimiento’ presente en el lexicógrafo —lo que podría no ser más que una excusa para justificar su paso por la *Crítica*. Con todo e independientemente de la excusa, Ricoeur se sitúa en un punto central de la cuestión del pensamiento de Kant comprometiéndose con un análisis de los procesos cognitivos de la producción de conceptos sobre la experiencia. En ese sentido, el reconocimiento tiene que ver con un acto de pensar que está en el medio de la capacidad de recibir o de ser afectado en la intuición y la capacidad de conceptualizar lo diverso dado de los fenómenos. Ricoeur subraya que el reconocimiento, en ese contexto, no es más que la operación de la recognición de la síntesis de lo dado *en el concepto* (2006: 56).

Ricoeur sabe que la estrategia kantiana para resolver la cuestión de la relación entre los fenómenos y los conceptos es la de definir la subsunción como el acto de unificar la diversidad de las representaciones en *una a priori* que las contenga. Como ya vimos, la síntesis se refiere al hecho de producir una representación de representaciones. Pero, ¿por qué es tan importante esto para Ricoeur? La razón es aparentemente simple: en secuencia, conocer es recibir una intuición de la que nace una representación de lo diverso (aprehensión). Luego, hacer una modificación del contenido de lo diverso según la cual se produce una serie unificada en la que se puede ir y venir (reproducción). Y, finalmente, conocer es reconocer que la serie es una síntesis adjudicable a fenómenos externos. Se trata, pues, de la operación de aprehender, reunir/recorrer y reconocer.

Pero, ciertamente es importante que Ricoeur retenga del análisis kantiano la forma en que se hace intervenir en la problematización de la síntesis, el concepto de tiempo. Ricoeur hace énfasis en que la primera síntesis se presenta como el movimiento del entendimiento en el que se aprehende lo diverso atado a su dispersión en el tiempo. En ese sentido, la aprehensión es la primera síntesis porque en ella se unifica las representaciones dadas en *momentos absolutos*. La aprehensión es la síntesis de representaciones contenidas en instantes específicos. La síntesis de reproducción se añade a la sucesión de la síntesis de aprehensión de modo tal que es posible una deriva entre representaciones precedentes y antecedentes. En ese sentido, Ricoeur se pregunta ¿no se refieren los términos mediadores de la triple síntesis a propiedades temporales que exceden las simples relaciones de sucesión y simultaneidad? “¿No es ‘recorrido y reunido’, sin síntesis sobreañadida, el tiempo mismo?” (2006: 64)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Esa queja se mantiene respecto del esquematismo. Las exigencias de la mediación entre los conceptos puros y las intuiciones vuelven aparecer en la segunda solución planteada por Kant y se resuelven en una definición de la imaginación que ya no remite sólo a su función reproductiva de representaciones, sino a su posibilidad de producir conceptos. Lo que podría decirse resulta más decepcionante para Ricoeur porque el compromiso kantiano con la unidad de la conciencia es mucho mayor. Es muy probable que Ricoeur haya dado con una redundancia propia del modo en que se resuelve el tema de la síntesis en Kant. La redundancia consiste, como bien lo nota Ricoeur, en que la síntesis tiene que estar garantizada en una unidad que la produzca. Lo contrario, también es cierto. La unidad se produce en el acto de síntesis de lo diverso. Esa unidad es originariamente sintética y Kant la llamaría “la condición trascendental de la conciencia” (CRP B131).

En el esquematismo, en la medida en que la síntesis se caracteriza en la subsunción como adjudicación de categorías de relación a los fenómenos, se mantiene la cuestión. Ya habíamos señalado que Kant podría haber considerado el tiempo como ‘entidad real’ al postular la necesidad de cierta homogeneidad del esquema con los fenómenos. Ese es un desplazamiento importante porque la operación de relacionar se define en una dirección en la que Kant decide soportar el vínculo de la sensibilidad y el entendimiento en una noción (la de esquema) que comparte características de ambas fuentes del conocimiento. Sólo que tal noción ya no se define únicamente en términos de una facultad de unificación de lo diverso, sino que además, incluye un aspecto fundamental no precisado en la triple síntesis, esto es, que la síntesis debe ser una representación de representaciones homogénea a lo dado y a las categorías bajo las cuales se subsume lo dado. Lo dijimos antes: el esquema interviene entre lo diverso y su representación sintética porque se ajusta a lo sensible de los fenómenos y a lo intelectual de los conceptos. Desde ese punto de vista, el esquematismo debe ser entendido en directa relación con los principios del entendimiento puro en la ‘Doctrina trascendental del juicio’. Como dice Ricoeur, “este acoplamiento se impone desde el momento en que se pasa de la teoría general del esquematismo a la enumeración de los esquemas en paralelo con la de las categorías” (2006: 69).

El esquema es, finalmente, un tercer término híbrido que media entre los fenómenos y los conceptos; entre discursividad e intuitividad. Con lo que Kant nos pone frente a la relación de correspondencia de la tabla de las categorías con la tabla de los esquemas. Esa coincidencia tiene que ver con la función misma del esquema: en un lenguaje distinto al kantiano, se puede decir que los esquemas son reglas semánticas que sólo tienen significado lingüístico (Allison 1992: 290). Y en íntima relación, las categorías sólo tienen un valor signifiante; vacío si se quiere. Mejor dicho, los esquemas, por su condición de tercer término mediador, constituyen las condiciones que hacen que los conceptos tengan significado, es decir, que se refieran a fenómenos concretos (Allison 1992: 295).

Sabemos que la forma en que el catálogo de las categorías se coordina con el catálogo de los esquemas remite a una arquitectura compleja<sup>10</sup>. En el

---

<sup>10</sup> Se puede dejar presente la coincidencia de las categorías y los esquemas de la siguiente manera: la categoría de la cantidad coincide con la de los axiomas de la intuición; la categoría de la cualidad coincide con la de las anticipaciones de la

caso de Ricoeur, es evidente que sólo se retoma para poner en juego la ampliación del concepto de tiempo, esto es, las modificaciones que tal concepto sufre en el marco de la correspondencia entre los esquemas y las categorías. En rigor, Ricoeur remarca el concepto trascendental de tiempo en el marco de la idea kantiana según la cual mediante los esquemas se establece la realidad objetiva de las categorías, entendiéndolo que no sólo son las condiciones sensibles —intuición pura— a través de las cuales tienen significado ‘real’ las categorías, sino también, son las condiciones de determinación de la experiencia en el tiempo. Kant advierte que debe justificarse la aplicación de los conceptos puros en lo sensible en relación con el tiempo y, por eso, acude a la síntesis trascendental de la imaginación (CRP A136/B175). Dicho de otra manera, Kant es insistente en señalar que los esquemas son ‘traducciones’ de las reglas generales del pensar e, igualmente, que tal ‘traducción’ expresa el resultado de la función de los conceptos puros aplicados a la experiencia. Sin embargo, la cuestión clave es que los conceptos sólo pueden funcionar como reglas si se acepta que los esquemas están íntimamente vinculados con la temporalidad ‘real’ de los fenómenos<sup>11</sup>.

De ese problema —complejo, por demás— se puede resaltar lo siguiente: en la correspondencia entre los conceptos y los esquemas, el tiempo se convoca como magnitud bajo el nombre de la cantidad. En términos amplios, el esquema de la cantidad se refiere a la magnitud extensiva del tiempo. Se trata de considerar el tiempo con la acumulación sucesiva *momentos absolutos* en los que las intuiciones se dan. Ricoeur afirma que “hay que subrayar precisamente esta congruencia entre la discursividad propia de la operación aditiva y el rasgo que podemos llamar acumulativo del tiempo” (2006: 71)<sup>12</sup>

En el esquema de la cualidad se pone en escena otro aspecto específico del concepto de tiempo: de las magnitudes, en general dice Kant, no se

---

percepción; a la de relación, las analogías de la experiencia; la de modalidad le corresponde los postulados del pensamiento empírico general (Ricoeur 2006: 70).

<sup>11</sup> “Por ejemplo: sólo si acepto o ya sé que la traducción temporal, y por lo tanto experiencial, de realidad debe ser entendida como la ‘existencia en un tiempo determinado’, puedo usar esto como base para determinar si algo es real (Allison 1992: 295).

<sup>12</sup> Ricoeur se refiere a la idea kantiana de que el tiempo se produce en la sumatoria de las intuiciones y en el hecho de poder contarlas. Como dice Kant, “produzco el tiempo al contar” (CRP A143/B182).

puede conocer otra cosa *a priori* que la continuidad como una cualidad; y en toda cualidad, no se puede saber *a priori* ninguna otra cosa que el grado, esto, una cierta cantidad intensiva. Todo lo demás pertenece a la experiencia (A176/B128). ¿Qué significa eso? La magnitud intensiva de una cualidad se refiere al grado de sensación presente en un fenómeno<sup>13</sup>. Aplicada al tiempo, la magnitud intensiva debe ser considerada en función de una intuición pura a partir de la cual se constituyen los grados de las sucesiones. No es que el tiempo sea un ‘vacío llenado gradualmente’; antes bien, se trata de una intuición pura que se define en la línea marcada por los instantes que se extienden en las sucesiones que producen el tiempo ‘real’. Si se quiere, el tiempo es la forma pura y vacía de la intuición; y su esquema es la síntesis de la aprehensión de cantidades intensivas. Visto así, parece que Kant *nunca* olvidó el tema de la síntesis matizado en la primera edición de la ‘Deducción’, sino que lo reformuló en la segunda edición.

Al pasar de las anticipaciones de la percepción al esquematismo de la relación, Kant se ocupa de caracterizar la noción de sustancia, la causalidad y sus esquemas. Finalmente, se dará un tiempo para el análisis de la noción de comunidad. En el primer caso, el concepto de sustancia se refiere a la idea de que ‘algo’ *siempre* debe permanecer como sujeto y *nunca* como predicado. La pregunta es ¿cómo especificar la noción de sustancia en términos temporales? ¿Cómo puede decirse de ‘algo’ temporalmente ubicado que es una sustancia? En lenguaje kantiano, la respuesta es que la sustancia no es más que la condición, siempre supuesta, bajo la que se dice que ‘algo’ es un sujeto que tiene ciertas propiedades accidentales. Aquí Kant vuelve al vínculo entre identificar y conocer: saber que ‘algo’ queda a pesar de sus cambios en el tiempo, es identificar un sujeto *siempre presente*. Lo que significa que el sujeto debe ser considerado permanentemente adscrito a las modificaciones que sufre a lo largo de su existencia. Kant es hábil: afirma que la sustancia es la permanencia relativa a los cambios por lo que no es más que la condición de posibilidad necesaria de ‘algo’ temporalmente

---

<sup>13</sup> Las magnitudes intensivas tienen dos caracteres: la aprehensión de la unidad instantánea intensiva y la aproximación variable del grado cero. Con un ejemplo: ‘¿Qué tanto calor hace?’ Más o menos, según su cantidad intensiva. Al indicar que la temperatura ambiente es de 30° no se dice que se trata de la adición de otras cantidades de temperatura (10°+10°+10°), sino de la sensación instantánea de calor que, además, se aleja por grados del frío –porque es relativa al punto cero de la temperatura.

ubicado. Nuevamente, la estrategia de Kant está en pensar la noción de sustancia desde el punto de vista trascendental: “si prescindo de la permanencia (que es existencia en todo tiempo) no me queda del concepto de sustancia sino la representación lógica del sujeto, la que me figuro representándome algo que sólo puede tener lugar como sujeto (no como predicado)” (CRP A242/300). En el segundo caso, el concepto puro de causalidad depende de la definición de la relación de fundamento y consecuente. Esa relación consiste en la secuencia lógica de las representaciones en un juicio. Específicamente, se trata de la regla mediante la que se ordena la secuencia de representaciones que se unen y se conectan en los juicios hipotéticos. El esquema de causalidad es la “sucesión de lo diverso, en la medida en que tal sucesión se halla sujeta a una regla” (CRP A144/B187). Al respecto, Ricoeur dice que el poder sintético de la imaginación es el que determina el enlace interno de las representaciones en la sucesión temporal. Eso quiere decir que la sucesión causal se rige por un concepto puro —que es una regla ordenadora— que, a su vez, determina la secuencia de las representaciones en un juicio como secuencia necesaria (si A en  $t_1$ , entonces, B en  $t_2$ ). Allí, el esquema proporciona la representación de la secuencia temporal que presenta la misma o análoga necesidad<sup>14</sup>.

#### 4. Una alternativa a la representación

SON VARIAS LAS CONCLUSIONES de lo que hemos dicho —que son importantes porque son el referente de lo que falta de nuestra reflexión. Primero: la formulación del concepto de esquema —en la segunda edición— no implica necesariamente el abandono de las tesis de la triple síntesis —primera edición. Como vimos, el tiempo puede ser matizado como una intuición pura vinculada a la reproducción de representaciones anticipadas en la percepción, es decir, como una intuición nacida de la *reproducción* de cantidades intensivas *aprehendidas*. Segundo: la noción de tiempo permite mediar entre los

---

<sup>14</sup> Al margen de cómo se produce esa analogía, Ricoeur resalta el hecho de que la causalidad es un esquema que no da lugar al acontecimiento porque todo fenómeno en el tiempo es sumergido en la cadena de las sucesiones necesarias. Es tal la exigencia del orden de la causalidad, dice Ricoeur, “que Kant está obligado a oponer la sucesión objetiva de los fenómenos a la sucesión subjetiva de la aprehensión. La primera es arbitraria. La segunda consistiría, pues, en el orden de la diversidad del fenómeno, según la cual la aprehensión de una cosa (lo que acontece) sigue a la de otra (lo que sucede) de acuerdo a una regla” (2006: 72-73).

aspectos heterogéneos del esquema trascendental, esto es, entre los aspectos intelectuales de las determinaciones intelectuales y los aspectos sensibles de la experiencia. Esa conclusión es la que más nos interesa: Kant no puede definir la noción tiempo simplemente como condición de posibilidad *a priori*; en otras palabras, no puede darle el único estatuto de incondicionalidad —no dependencia de la experiencia. Es como si Kant tuviera presente que el tiempo, en cierto sentido, remite inevitablemente a la experiencia de la sucesión y la simultaneidad. Con esa sugerencia, la posibilidad de definición del tiempo recae —por lo menos parcialmente— en las relaciones temporales objetivas de los fenómenos, pero sobretodo, se hace plausible aceptar que las determinaciones *reales* de los seres cuando el tiempo transcurre tienen que ver con el cambio, la transformación.

¿Cuál es la importancia de esas conclusiones? Para la construcción del concepto de reconocimiento, dice Ricoeur, el análisis de las condiciones del conocimiento sólo es el primer paso. En realidad, es la disolución del punto de vista trascendental la que dará ocasión de problematizar el reconocimiento más allá de las condiciones subjetivas de la receptividad y la espontaneidad (2006: 77). En términos amplios, la idea central de Ricoeur es la de renunciar, en la tarea de la construcción del concepto de reconocimiento, al abordaje kantiano de los esquemas trascendentales del conocimiento y de las reglas que hacen posible pensar. En síntesis, la tesis ricoeriana de la ruina de la representación tiene el objetivo de abrir la reflexión sobre el concepto de reconocimiento del plano epistemológico —en el que está inevitablemente unido al concepto de identificar y conocer— al tejido teórico de una filosofía de la experiencia fundamental de-ser-en-el-mundo (2006: 78).

De entrada, eso tiene varias dificultades, entre ellas, que la pretensión de salir del kantismo debe ser justificada más allá del simple gesto de ‘salir de un solo golpe’. Ricoeur tiene que responder ¿por qué el concepto de reconocimiento, libre de compromisos con la representación, es ‘mejor’ o ‘más deseable’ que aquel nacido en el seno de la investigación epistemológica sobre las condiciones trascendentales del conocimiento? Dicho en otras palabras, evitar el camino de Kant implica un esfuerzo adicional de análisis que permita discernir el umbral que separa el concepto de reconocimiento del concepto de identificar y de conocer.

Para Ricoeur, Kant presupone la noción de representación a lo largo de la distinción entre sensibilidad y entendimiento. Eso puede notarse, dice Ricoeur, desde el principio, sobretodo, en la exigencia de definir el acto fundador del conocimiento mediante la alternativa abierta por la hipótesis revolucionaria —que Kant presenta en la introducción de la segunda edición de la *Crítica* (2006: 78). Pero hay una razón más fuerte que revela el compromiso de Kant con la representación al que no habría que ceder. En la defensa del idealismo trascendental, el esfuerzo de Kant es por definir una doctrina según la cual “todos los fenómenos son considerados como meras representaciones” (A369). Definición que conserva aún en la revisión —segunda edición— de la *Crítica* y que se nota cuando Kant dice que “todos los fenómenos de una experiencia posible no son sino apariencias, es decir, meras representaciones” (CRP B518/519). En ese sentido, para Kant es inevitable llevar, simultáneamente, la tarea de la crítica de la razón pura especulativa y el cambio en el modo de pensamiento establecido en noción de representación<sup>15</sup>.

Una aproximación diferente, dice Ricoeur, a una filosofía del reconocimiento, tiene pues que rechazar la presuposición kantiana referida a la representación (2006: 79). El motivo que apoya tal rechazo nace de un gesto que atiende la indicación de la fenomenología de proceder mediante un acercamiento teórico a los fenómenos que no apela a ningún fundamento preconcebido. De un lado, se podría decir que la petición de Ricoeur (respecto del concepto de reconocimiento) es próxima a la idea de Husserl de mantener una reflexión sobre el conocimiento y la experiencia en términos radicalmente *antepredicativos*. Eso explica su referencia a una filosofía que atiende a la “experiencia fundamental de ser-en-el-mundo” (2006: 80). Lo que equivale a decir que el reconocimiento *también* puede ser caracterizado en un nivel que no sólo compete al conocimiento en el juicio, sino al ámbito que corresponde a la existencia de los seres.

---

<sup>15</sup> Puesto en esos términos, Ricoeur tiene razón en quejarse de Kant y de algunas alternativas de interpretación que siguen sin cuestionar el estatuto de la noción de representación (2006: 79). No hay sino que tener en cuenta que la defensa y la corrección de las interpretaciones —Allison, Strawson, Prichard— del idealismo trascendental no son sino versiones más sofisticadas que siguen considerando la representación como el emblema de la reflexión trascendental.

Desde ese punto de vista, el problema más fuerte que se enfrenta al abandonar a Kant es el siguiente. En la *Crítica* se juegan dos definiciones aparentemente irreconciliables del concepto de tiempo: de un lado, se dice que el tiempo nace de la síntesis trascendental de la imaginación. En esa medida, el tiempo se expone no sólo como una de las formas de la intuición, sino también como un esquema que determina las representaciones para la conciencia (A33/B49). De otro lado, considerado en conexión con los fenómenos externos, es decir, más allá del sentido interno, el tiempo tiene que ver con un orden objetivo de la experiencia. Eso quiere decir que, desde el punto de vista trascendental, el tiempo es una forma inmanente a la intuición; pero, desde el punto de vista empírico, el tiempo se define en la experiencia humana de fenómenos *realmente* ordenados<sup>16</sup>.

La pregunta es, entonces, ¿cómo se puede hablar de la experiencia del orden objetivo de los fenómenos en el tiempo si se ha insistido tanto en que no puede ser más que una determinación propia de la intuición? ¿Cómo mediar entre el tiempo como condición subjetiva y el hecho de que, en efecto, el tiempo atañe a la realidad efectiva de los cambios de las cosas y de las personas? Y es que es característica de la manera de describir ‘la historia’ de los objetos la indicación de los parámetros temporales en lo que existen —‘antes’ y ‘después’. Nadie podría decir que envejecer, por ejemplo, es un hecho que ocurre en virtud de las condiciones del sujeto que percibe y piensa. El envejecimiento es un hecho objetivo percibido.

La síntesis de representaciones da lugar a una serie unificada de representaciones de fenómenos dados en momentos singulares del tiempo. Ya vimos que Kant afirma que esa síntesis es la que asegura el tránsito de la imaginación entre representaciones diversas. Lo que significa, en últimas, que es posible pasar de una representación pasada a una presente y seguir adjudicándolas a un mismo objeto. El problema es que Kant no enfrenta el hecho que los fenómenos no sólo son diversos por sus características representadas, sino también porque varían *efectivamente* en el tiempo.

---

<sup>16</sup> En esa sugerencia se puede matizar una pregunta que se ha mantenido pendiente desde el principio de nuestra reflexión sobre Ricoeur y el concepto de reconocimiento: ¿no se refieren los términos mediadores de la triple síntesis a propiedades temporales que exceden las simples relaciones de sucesión y simultaneidad? “¿No es ‘recorrido y reunido’, sin síntesis sobreañadida, el tiempo mismo?” (2006: 64).

O sea, la síntesis de la imaginación conjura la diversidad de los fenómenos en cuanto sus representaciones se refieren a sus características sensibles (apariencias), pero no alcanza para explicar cómo se reconocen las variaciones en el tiempo que se dan como *hecho reales*, esto es, cambios. En rigor, Kant sólo afronta la diferencia en virtud de la síntesis y de la posibilidad trascendental de producirla; permanece en silencio cuando el tiempo se manifiesta en la realidad empírica, como identidad independiente<sup>17</sup>.

En relación con esa cuestión es que la idea de salir de Kant tiene sentido: hay que renunciar, en el fondo, a la operación de subsunción en esquemas y categorías. Lo que tiene consecuencias importantes en el concepto de reconocimiento porque, finalmente, la renuncia a Kant significa que se evita subsumir el tiempo al criterio de la síntesis en la imaginación. Más aún, la idea de restaurar la noción de cambio está acompañada de la idea de aceptar que las cosas se diferencian en virtud de las variaciones aparecidas en el marco del paso del tiempo. En efecto, la petición de Ricoeur de salir de la reflexión kantiana es más que una señal de dogmatismo fenomenológico. Independientemente de la adhesión de Ricoeur a determinadas corrientes teóricas, al cesar de vincular la temporalidad a la forma del sentido interno se tiene en frente un hecho: *en el tiempo* las cosas y las personas cambian. Los seres se instalan *en el tiempo* porque se inscriben en el decurso constante del ‘ahora’ y el ‘después’. Lo que quiere decir que los seres, en últimas, son temporales y que el devenir acentúa la experiencia de lo vivido como la potencia que tiene el tiempo para cambiar las cosas y las personas.

Creemos que esta cuestión puede ser asumida en dos direcciones: la primera compete a una defensa de la relación del tiempo y la subjetividad como condición trascendental; la segunda, concierne a la presunción de la realidad empírica del tiempo. En el primer caso, la fórmula de Kant sobre el

---

<sup>17</sup> La defensa del idealismo trascendental de Kant, al respecto de ese problema, es un truco porque no hace más que subordinar al cambio a la noción de los esquemas de relación y, con ello, a las condiciones de posibilidad garantizadas trascendentalmente en el entendimiento. Y el truco está en considerar siempre la cuestión del tiempo desde el punto de vista trascendental. Como dice Ricoeur, “el carácter formal del tiempo como condición subjetiva de la recepción de intuiciones, implica, la primacía del tiempo sobre el cambio. Éste sólo cae bajo las categorías de la relación si cumple previamente con la condición subjetiva de la forma del tiempo” (2006: 86).

tiempo convocada en la caracterización de las analogías, esto es, de acuerdo con los tres modos que, en el plano trascendental, determinan la existencia de fenómenos —duración, sucesión, simultaneidad (CRP A215/B262). En el segundo caso, habría que privilegiar la noción de cambio en el nivel fáctico de las cosas que se transforman en el tiempo.

Nosotros retomamos ésta última dirección y sintetizamos la reflexión del tiempo como cambio en la cadena, caracterizada por Ricoeur, del ‘aparecer-desaparecer-reaparecer’. Junto a eso, esbozamos una posible salida al callejón del ‘pequeño milagro’ del reconocimiento acudiendo a Bergson en *Materia y memoria*. Con esto último, se introduce la siguiente intuición: la tesis del reconocimiento de Bergson y sus conceptos de imagen-percepción e imagen-recuerdo sirven para mostrar cómo se incorporan las percepciones del presente y el pasado en el recuerdo y cómo es posible el reconocimiento sobre la base de tal incorporación.

El problema general que Ricoeur trata de resolver es que en la *experiencia del tiempo que pasa*, los sujetos enfrentan una secuencia muy singular: las cosas y las personas están ahora, luego ya no; finalmente, reaparecen. Y, a pesar de ello, pueden ser identificadas. En palabras de Ricoeur, “un objeto, un animal, una persona perteneciente a nuestro entorno entra en nuestro campo de visión, sale de él de repente y reaparece tras un lapso de tiempo; decimos: es el mismo, sin duda, es el mismo” (2006: 88). En un sentido, como dice Ricoeur, la constancia de las percepciones nos libra de la confusión, pues permanecen similares entre sí. ¿Cómo no identificar eso que constantemente veo y que considero tan familiar? ¿Cómo olvidar las personas que tanto tiempo han estado al lado? Pero, en otro sentido, la seguridad de las cosas que ‘gustosamente vuelven’ —como dice Ricoeur— no siempre está garantizada. De manera que la identidad de las percepciones se puede desmoronar en virtud del lapso de tiempo que se mantiene entre ellas. ¿Cómo reconocer algo o alguien cuando el paso del tiempo ha dejado huellas imborrables? Más aún ¿se puede reconocer algo o alguien cuando simplemente desaparece (como cuando se ve una vieja foto de la infancia —del niño que ya no se es— o de la casa en la que se vivió y que ya no existe)? El asunto es que la posibilidad de la identificación no es problemática mientras las variaciones de las percepciones se mantengan en un rango tal que puedan ajustarse a una constante, o sea, en una unidad privilegiada que

garantice la síntesis del proceso perceptivo (Merleau-Ponty 1954: 316). Pero, cuando el trastorno de un paisaje es muy violento, ya no se puede hablar en el mismo sentido de reconocimiento porque no existe una percepción sobre la cual proceder mediante la identificación.

“Recuerdo el mes de septiembre de 1943. Había ido en esa misma mañana a la calle del Calvaire, a esa calle hormigueante de vida, a esos negocios colmados de objetos, de juguetes... Al anochecer todo había desaparecido [...] Intempestivamente, todo se había desplazado. Desaparecieron los inmuebles, las perspectivas, los alineamientos de las fachadas se volatizaron... el cielo, la transparencia y la sombra de las ruinas en medio del amontonamiento de pedregullo y grava” (Virilio 1999: 10-11).

La experiencia de la destrucción es un límite en el que no hay perfiles ni esbozos que sugieran percepciones constantes mantenidas en el fondo de las apariencias. Experiencia de la desaparición; de la inseguridad del territorio: ante ella ¿cómo mantener la posibilidad del reconocimiento? ¿Cómo reconocer lo irreconocible? La fragilidad de las apariencias: sólo hace falta recurrir a la destrucción y la muerte para indicar que el entorno familiar de las percepciones no garantiza el reconocimiento. Como dice Ricoeur, “la desaparición repentina del objeto saca del campo de la mirada una fase de ausencia que el sujeto perceptor no domina; se perfila una amenaza: ¿y si desaparece el objeto, el animal, la persona?” (2006: 89) ¿Y si se tratase de la esquina, la fachada, la calle? Si no hay más que pedregullo y grava ¿cómo reconocer el vecindario? En la guerra, la secuencia aparecer-desaparecer-reaparecer se ve en el límite. Al volver después de la guerra, Virilio vuelve a Nantes. Allí encuentra los estragos más temibles de la violencia: el espacio urbano ya no era el mismo pues no se refería a las viejas construcciones de su infancia; las edificaciones nuevas componían otra ciudad (1999: 15-16).

Enseguida surge la pregunta de Ricoeur: “¿llegaría a su culmen el reconocimiento, al menos como identificación, cuando debe conquistarse sobre lo irreconocible?” (2006: 92) En el extremo en el que ninguna constante perceptiva interviene en la identificación ¿cómo caracterizar el reconocimiento?

Nuestra intuición es que, quizás, la respuesta se encuentre en la memoria. En *Materia y Memoria* es explícita la idea de que, en el marco del trabajo del espíritu en la rememoración, el reconocimiento de un objeto se hace por

movimientos cuando procede de él y por representaciones cuando emana del sujeto (Bergson 1953: 273).

Bergson tiene dos hipótesis en mente. La primera es “que el pasado sobreviene en dos formas distintas: en mecanismos motores y en recuerdos independientes” Esas dos formas corresponden a la operación ordinaria de la memoria como mecanismo apropiado a las circunstancias habituales y a la capacidad de insertarse, en la situación actual, a la experiencia pasada (1953: 273). De allí, Bergson introduce la segunda hipótesis: el recuerdo es el reconocimiento, en general, de imágenes y movimientos<sup>18</sup>.

Según Bergson, hay dos maneras habituales de explicar el sentimiento de lo ‘ya visto’: en primer lugar, reconocer una percepción persistente en la memoria consiste en introducirla por el pensamiento en un entorno antiguo y familiar (1953: 284). Por ejemplo: al encontrar una persona por primera vez se le percibe simplemente. Pero, al encontrarla una vez más, se le reconoce en el sentido de que las circunstancias correlativas al encuentro permiten ‘dibujar’, alrededor de la percepción nueva, una imagen que no es la actualmente percibida. Reconocer, dice Bergson, es asociar una percepción presente a las imágenes dadas en otro tiempo. Así se dice: ‘sé quien eres’ ‘Pude reconocerte, porque tu imagen en mi memoria no es la de ahora, sino la de antes’ (1953: 285).

En segundo lugar, para Bergson una percepción renovada no puede dar lugar al reconocimiento en todos los casos si no es porque las circunstancias concomitantes (‘entorno’, es un término más afortunado) de una percepción primitiva son evocadas por la imagen actual. El ejemplo de Bergson es el siguiente: “Sea A la percepción primera; las circunstancias concomitantes [entorno] B, C, D son asociadas por contigüidad. Si llamo A1 a la primera percepción renovada [imagen actual], como no es ésta [A], sino la anterior [A1] a la que están asociados B, C, D [entorno de A], es preciso, para reconocer A unas circunstancias semejantes B, C, D, para hacer surgir el recuerdo de A” (1953: 285). Es una manera complicada de decir que, entre una percepción pasada y una actual, no hay identidad y que la única

---

<sup>18</sup> Hacemos énfasis en las imágenes-recuerdos y los movimientos por ser una tesis central en la definición del reconocimiento en el marco de la memoria. Creemos que con la idea de que la memoria permite asociar percepciones distintas de una ‘cosa’ acontecida en un cierto momento, pero también en otro, se puede indicar una salida a la *prueba de lo irreconocible*.

razón por la que es posible el reconocimiento de la una respecto de la otra tiene que ver con la semejanza, proveniente de la fusión de la percepción y el recuerdo, entre imágenes aproximadas. Y, es que esta semejanza no es más que el resultado de la asociación de percepciones establecida y definida por el espíritu a causa de imágenes aprehendidas actualmente y separadas en la forma de recuerdo. Es como un efecto de captura fotográfico: al ver aprehendo una imagen en la memoria (percepción-imagen), y de ella, queda un registro (recuerdo-imagen) que siempre puedo reconocer por una asociación en la que identifico la imagen y el registro por contigüidad y semejanza.

Ahora bien, ¿cómo explicar ese fenómeno? ¿Cómo explicar el reconocimiento en el recuerdo? La hipótesis más sencilla, dice Bergson, es que la imagen-recuerdo es como una huella que coincide, en virtud de movimientos cerebrales, con la imagen-percepción actual. Pero Bergson desecha casi de inmediato esa hipótesis porque considera que se quiere hacer salir del reconocimiento el acercamiento entre las percepciones y el recuerdo. Eso significa que en las hipótesis fisiológicas tiende a perderse el reconocimiento, pues atribuyen a una mera comunicación cerebral —o enlace celular— lo que, en otros términos, se había anunciado como una asociación entre representaciones (1953: 286). Con esto, Bergson, en el fondo, rechaza una conexión muy oscura entre elementos de distinta naturaleza: de un lado, el carácter físico del cerebro y, de otro, el ideal de las representaciones.

Ni Bergson ni Ricoeur dicen algo al respecto. De hecho, ambos eluden el problema: uno introduce la hipótesis de la dinámica de los recuerdos y de la definición de su naturaleza en la noción de ‘duración’ y, el otro, pasa directamente al tema de la conservación de los recuerdos. En todo caso, a Bergson le parece que el problema de la relación de los recuerdos con la memoria y la materia es mixto: por un lado, el recuerdo se conserva *como si fuera virtual* y, por el otro, hace parte de una sustancia física (la masa cerebral) *real*. Ese es el gran problema (Deleuze 1987: 51-74). Por su parte, Ricoeur anuncia que, finalmente, su reflexión se aleja de ese asunto y que, más bien, su análisis gira en torno a la pareja reconocimiento y supervivencia en el contexto de la memoria —por razones que veremos al final (2006: 160). Ricoeur retoma el momento en el que Bergson desplaza el examen de la naturaleza virtual de los recuerdos al dominio de la conservación de las imágenes en la memoria. Se trata del análisis de la virtualidad de los recuerdos

en términos que comprometen un campo no-psicológico en el que se abre un espacio a la existencia inconsciente de la memoria (2006: 162).

Bergson afirma que “la asociación de una percepción a un recuerdo no es suficiente para dar cuenta del proceso de reconocimiento” (1953: 287). La insuficiencia del reconocimiento por asociación nace del hecho de que aún sin una percepción actual es posible el traslado de la memoria hacia sus recuerdos más profundos. Bergson retoma el siguiente caso: “la enferma podía, con los ojos cerrados, describir la ciudad habitada y pasearse por ella imaginativamente. Pero una vez en la calle, todo le parecía nuevo; no reconocía nada y no alcanzaba a orientarse” (1953: 287). ¿Qué es lo que expresa el caso? Bergson diría que la conservación de un recuerdo visual no alcanza para el reconocimiento de una percepción semejante. Más aún si se tiene en cuenta otras situaciones en las que una ceguera psíquica absoluta, o sea, la imposibilidad de recordar imágenes, no anula del todo el reconocimiento de percepciones. Este es otro caso: “el sujeto no reconocía ya, sin duda, las calles de su ciudad natal, en cuanto que no podía ni nombrarlas ni orientarse en ellas. No obstante, sabía que eran calles y que veía cosas. Igualmente, no reconocía a su esposa y a sus hijos; sin embargo, podía decir, al percibirlos, que ella era una mujer y que ellos niños (Bergson 1953: 288). Nada de esto, dice Bergson, ocurriría si el sujeto tuviese una ceguera psíquica absoluta en el sentido radical del término, es decir, si fuese incapaz de un grado de reconocimiento de imágenes. En realidad, lo que se anula es una cierta especie de reconocimiento, pero no la facultad general de reconocer.

Al margen de la explicación de lo que eso significa, lo importante es que Bergson estaría indicando que en el fondo de la memoria *persisten recuerdos que son imágenes imborrables* (recuerdo puro). Por esta razón, para el reconocimiento no se necesita inevitablemente la intervención de dos imágenes semejantes para identificar con éxito las percepciones. *El ‘pequeño milagro’ del reconocimiento consiste en que la representación de una cosa ausente no está ligada a la representación actual que pertenece a la percepción vívida y experimentada en la actualidad.* Quizás ésa sea una buena manera de entender cómo, aún cuando el tiempo pasa y, con él, los cambios sobrevenidos —aún los más significativos— sea posible reconocer algo o alguien. En eso Ricoeur tiene razón: “el reconocimiento es un acto mnemónico por excelencia” (2006: 162). Así, puedo no identificar

por similitud que la casa de la esquina es la vieja casa de mi madre (suponiendo tantos cambios como sean necesarios para decir que ya no es la misma) y, sin embargo, puedo seguir encontrando recuerdos en los que reconozco parte de mi vida. También Bergson lo habría dicho a su modo: el reconocimiento, en lo profundo de su mecanismo, es un fenómeno del orden motor del recuerdo. El sentimiento de familiaridad entre representaciones nace de un fondo de reconocimiento prolongado hasta el pasado que asegura, pese a los sucesos intempestivos más radicales, la identificación.

### Bibliografía

ALLISON, HENRY 1992 *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos.

BERGSON, HENRY 1953 *Matière et memoire. Oeuvres*. Paris: Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Presses Universitaires de France.

————— 1953a *Essai sur le donnés immédiates de la conscience. Oeuvres*. Paris: Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Presses Universitaires de France.

DELEUZE, GILLES 1987 *Le bergsonisme* Paris: Presses Universitaires de France.

————— 2002 *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Editorial Gedisa.

DUFORT, E. ET SERVOIS, J. 2005 Le statut de l'espace esthétique dans la philosophie kantienne. *Kant-studien*; 96, 2; ProQuest Humanities Module.

KANT, IMMANUEL 1978 *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

KEMP, SMITH NORMAN 1962 *A Commentary to Kant's <<Critique of pure reason>>*. New York: Humanities Press.

LYOTARD, JEAN FRANÇOIS 1949 *La phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

MULDOON, MARK 1991 Time, self, and meaning in the Works of Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty, and Paul Ricoeur *Philosophy Today*: 95, 3. Research Library Core.

RICOEUR, PAUL 2006 *Los caminos del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

RICOEUR, PAUL 2003 *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.

STRAWSON, P. F. 1966 *The bounds of sense, an Essay on Kant's Critique of pure reason*. Londres: Methuen.

VIRILIO, PAUL 1999 *L'insecurité du territoire*. Paris: Broche.