

2. La repetición para sí misma

La repetición no modifica nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que la contempla: esta célebre tesis de Hume nos lleva al centro de un problema. ¿Cómo es posible que la repetición cambie algo en el caso o en el elemento que se repite, puesto que implica, de derecho, una perfecta independencia de cada presentación? La regla de discontinuidad o de instantaneidad en la repetición se formula en los siguientes términos: el uno no aparece sin que el otro haya desaparecido. Así, el estado de la materia como *mens momentanea*. Pero ¿cómo podría decirse «el segundo», «el tercero» y «es el mismo», puesto que la repetición se deshace a medida que se hace, carece de en-sí? Por el contrario, modifica algo en el espíritu que la contempla. Tal es la esencia de la modificación. Hume toma como ejemplo una repetición de casos, del tipo AB, AB, AB, A. . . Cada caso, cada secuencia objetiva AB es independiente de la otra. La repetición (pero precisamente no puede hablarse todavía de repetición) no cambia nada en el objeto, en el estado de cosas AB. Por el contrario, se produce un cambio en el espíritu que contempla: una diferencia, algo nuevo *en* el espíritu. Cuando A aparece, espero la aparición de B. ¿Es ese el para-sí de la repetición, como una subjetividad originaria que debe entrar necesariamente en su constitución? La paradoja de la repetición, ¿no consiste en que no pueda hablarse de repetición más que por la diferencia o el cambio que introduce en el espíritu que la contempla? ¿Por una diferencia que el espíritu *sonsaca* a la repetición?

¿En qué consiste ese cambio? Hume explica que los casos idénticos o semejantes pero independientes se funden en la imaginación. La imaginación se define aquí como un poder de contracción: placa sensible, retiene el uno cuando el otro aparece. Contrae los casos, los elementos, los sobresaltos, los instantes homogéneos y los funde en una impresión cua-

litativa interna de un cierto peso. Cuando A aparece, esperamos a B con una fuerza correspondiente a la impresión cualitativa de todos los AB contraídos. No es, ante todo, una memoria, ni una operación del entendimiento: la contracción no es una reflexión. Estrictamente hablando, forma una síntesis del tiempo. Una sucesión de instantes no hace el tiempo, sino que lo deshace. Marca tan sólo el punto de su nacimiento, siempre abortado. El tiempo no se constituye más que en la síntesis originaria que apunta a la repetición de los instantes. Esta síntesis contrae los instantes sucesivos independientes los unos en los otros. Constituye así el presente viviente. Y el tiempo se despliega en este presente. A él pertenecen el pasado y el futuro; el pasado, en la medida en que los instantes precedentes son retenidos en la contracción; el futuro, porque la espera es anticipación en esta misma contracción. El pasado y el futuro no designan instantes distintos de un instante que se supone presente, sino las dimensiones del presente mismo en tanto contrae los instantes. El presente no tiene por qué salir de sí para ir del pasado al futuro. El presente viviente va, entonces, del pasado al futuro que constituye en el tiempo, es decir, de lo particular a lo general, de los particulares que engloba en la contracción, a lo general que desarrolla en el campo de su espera (la diferencia producida en el espíritu es la generalidad misma, en tanto forma una regla viviente del futuro). Esta síntesis debe, desde todos los puntos de vista, ser nombrada: se trata de la síntesis pasiva. Constituyente, no es por ello activa. No está hecha por el espíritu, sino que se hace *en* el espíritu que contempla, precediendo toda memoria y toda reflexión. El tiempo es subjetivo, pero es la subjetividad de un sujeto pasivo. La síntesis pasiva, o contracción, es esencialmente asimétrica: va del pasado al futuro en el presente; por consiguiente, de lo particular a lo general, y, por ese camino, orienta la flecha del tiempo.

Cuando consideramos la repetición en el objeto, nos quedamos más acá de las condiciones que vuelven posible una idea de repetición. Pero si consideramos el cambio en el sujeto, estamos ya más allá, ante la forma general de la diferencia. Por ese motivo, la constitución ideal de la repetición implica una suerte de movimiento retroactivo entre estos dos límites. Se teje entre los dos. Hume analiza profundamente este movimiento cuando muestra que los casos con-

traídos o fundidos en la imaginación no se encuentran por ello menos diferenciados en la memoria o en el entendimiento. Esto no significa volver al estado de la materia que no produce un caso sin que el otro haya desaparecido. Pero a partir de la impresión cualitativa de la imaginación, la memoria reconstituye los casos particulares como distintos, conservándolos en el «espacio de tiempo» que le es propio. El pasado ya no es entonces el pasado inmediato de la retención, sino el pasado reflexivo de la representación, la particularidad reflejada y reproducida. Correlativamente, el futuro deja también de ser el futuro inmediato de la anticipación para transformarse en el futuro reflexivo de la previsión, la generalidad reflejada del entendimiento (el entendimiento proporciona la espera de la imaginación al número de casos semejantes diferenciados observados y recordados). Es decir que las síntesis activas de la memoria y el entendimiento se superponen a la síntesis pasiva de la imaginación y se apoyan sobre ella. La constitución de la repetición implica ya tres instancias: ese en-sí que la deja impensable o que la deshace a medida que se hace; el para-sí de la síntesis pasiva, y, fundada sobre esta, la representación reflejada de un «para-nosotros» en las síntesis activas. El asociacionismo tiene una sutileza irreemplazable. No es extraño que los análisis de Bergson coincidan con los de Hume, en cuanto tropiezan con un problema análogo: el reloj da las cuatro. . . Cada campanada, cada sacudida o excitación es lógicamente independiente de la otra, *mens momentanea*. Pero las contraemos en una impresión cualitativa interna, fuera de todo recuerdo o cálculo distinto, en ese presente vivo, en esa *síntesis pasiva* que es la duración. Las restituimos luego a un espacio auxiliar, en un tiempo derivado, donde podemos reproducirlas, reflejarlas, contarlas como otras tantas impresiones-exteriores cuantificables.¹

¹ El texto de Bergson figura en *Données immédiates*, cap. II (édition du Centenaire, págs. 82-5). Bergson distingue claramente los dos aspectos de la fusión o contracción en el espíritu y del despliegue en el espacio. La contracción como esencia de la duración y operando sobre sacudidas materiales elementales para constituir la cualidad percibida, es analizada más específicamente aún en *Matière et mémoire*.

Los textos de Hume están en *Traité de la nature humaine*, principalmente 3ª parte, sección 16 (trad. Leroy, Aubier, tomo I, págs. 249-51). Hume distingue de manera tajante la unión o la fusión de los casos en la ima-

El ejemplo de Bergson no es sin duda igual al de Hume. El uno designa una repetición cerrada; el otro, abierta. Además, el uno designa una repetición de elementos del tipo A A A A (tic, tic, tic, tic); el otro, una repetición de casos, AB AB AB A. . . (tic-tac, tic-tac, tic-tac, tic. . .). La distinción principal de estas formas descansa sobre lo siguiente: en la segunda, la diferencia no aparece sólo en la contracción de los elementos en general, sino que existe también en cada caso particular, entre dos elementos determinados y reunidos por una relación de oposición. En este caso, la función de la oposición consiste en limitar de derecho la repetición elemental, en cerrarla sobre el grupo más simple, en reducirla al mínimo de dos (el tac es un tic invertido). La diferencia parece, pues, abandonar su primera figura de generalidad, se distribuye en lo particular que se repite, pero para suscitar nuevas generalidades vivientes. La repetición se encuentra encerrada en el «caso», reducida a dos, pero se abre un nuevo infinito: la repetición de los casos mismos. Por consiguiente, sería erróneo creer que toda repetición de casos es por naturaleza abierta, así como toda repetición de elementos es cerrada. La repetición de los casos sólo es abierta si pasa por el cierre de una oposición binaria entre elementos; a la inversa, la repetición de los elementos sólo es cerrada cuando remite a estructuras de casos en las cuales desempeña ella misma, en su conjunto, el papel de uno de los dos elementos opuestos: no sólo cuatro es una generalidad con relación a las cuatro campanadas, sino que «las cuatro» enfrenta la media hora precedente o siguiente, y aun, en el horizonte del universo perceptivo, con las cuatro contrapuestas de la mañana y de la tarde. Las dos formas de la repetición remiten siempre la una a la otra en la síntesis pasiva: la de los casos supone la de los elementos, pero la de los elementos se supera necesariamente en la de los casos (de allí la tendencia natural de la síntesis pasiva a sentir el tic-tic como un tic-tac).

Tal es la razón por la cual, más aún que la distinción de las dos formas, cuenta la distinción de los niveles en donde la una y la otra se ejercen y se combinan. Tanto el ejemplo

ginación —unión que se realiza independientemente de la memoria o del entendimiento— y la diferenciación de estos mismos casos en la memoria y el entendimiento.

de Hume como el de Bergson nos dejan en el nivel de síntesis sensibles y perceptivas. La cualidad sentida se confunde con la contracción de excitaciones elementales; pero el objeto percibido mismo implica una contracción de casos tal que una cualidad pueda ser leída en la otra y una estructura en la que la forma se acople a la cualidad, al menos como parte intencional. Pero, en el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos, a una sensibilidad primaria que *somos*. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas. En el nivel de esta sensibilidad vital primaria, el presente vivido constituye ya en el tiempo un pasado y un futuro. Este futuro aparece en la necesidad como forma orgánica de la espera; el pasado de la retención aparece en la herencia celular. Más aún: al combinarse con las síntesis perceptivas montadas sobre ellas, estas síntesis orgánicas vuelven a desplegarse en las síntesis activas de una memoria y de una inteligencia psico-orgánicas (instinto y aprendizaje). Por lo tanto, no debemos solamente distinguir formas de repetición con respecto a la síntesis pasiva, sino niveles de síntesis pasivas y combinaciones de esos niveles entre sí, y combinaciones de esos niveles con las síntesis activas. Todo esto forma un rico campo de *signos*, que envuelve cada vez lo heterogéneo y anima el comportamiento. Pues cada contracción, cada síntesis pasiva es constitutiva de un signo, que se interpreta o se despliega en las síntesis activas. Los signos frente a los cuales el animal «siente» la presencia del agua no se parecen a los elementos de los que carece su organismo sediento. La manera en que la sensación, la percepción, pero también la necesidad y la herencia, el aprendizaje y el instinto, la inteligencia y la memoria participan de la repetición se mide en cada caso por la combinación de formas de repetición, por los niveles en que se elaboran esas combinaciones, por la puesta en relación de esos niveles, por la interferencia de las síntesis activas con las síntesis pasivas.

¿De qué se trata en todo este campo que hemos debido ampliar hasta lo orgánico? Hume lo dice precisamente: se trata del problema del hábito. Pero ¿cómo explicar que, tan-

to en las campanadas de reloj de Bergson como en las secuencias causales de Hume nos sentíamos, en efecto, tan cerca del misterio del hábito, y sin embargo no reconocíamos nada de lo que «habitualmente» llamamos hábito? La razón de este asunto deba ser tal vez buscada en las ilusiones de la psicología. Esta ha hecho de la actividad su fetiche. Su temor endiabrado de la introspección hace que no observe más que lo que se mueve. Se pregunta cómo se adquieren costumbres actuando. Pero de esta forma, todo el estudio del *learning* corre el riesgo de ser falseado mientras no se plantee la pregunta previa: ¿los hábitos se adquieren actuando. . . o, por el contrario, contemplando? La psicología da por sentado que el yo no puede contemplarse a sí mismo. Pero no es esa la cuestión. La cuestión consiste en saber si el yo mismo no es una contemplación, si no es en sí mismo una contemplación, y si se puede aprender, formar un comportamiento y formarse a uno mismo de otra manera que contemplando.

El hábito *sonsaca* a la repetición algo nuevo: la diferencia (planteada primero como generalidad). El hábito es, en su esencia, contracción. El lenguaje da pruebas de ello, cuando habla de «contraer» un hábito y no emplea el verbo contraer más que con un complemento capaz de constituir un habitus. Se objeta que el corazón, cuando se contrae, no tiene (o no es) un hábito más que cuando se dilata. Pero lo que sucede es que confundimos dos géneros de contracción completamente diferentes: la contracción puede designar uno de los dos elementos activos, uno de los dos tiempos opuestos en una serie del tipo tic-tac. . . , ya que el otro elemento es la distensión o la dilatación. Pero la contracción designa también la fusión de los tic-tac sucesivos en un alma contemplativa. Tal es la síntesis pasiva, que constituye nuestro hábito de vivir, es decir, nuestra espera de que «aquello» continúe, que uno de los dos elementos sobrevenga después del otro, asegurando la perpetuación de nuestro caso. Cuando decimos que el hábito es contracción, no hablamos, por consiguiente, de la acción instantánea que se compone con la otra para formar un elemento de repetición, sino de la fusión de esta repetición en el espíritu que contempla. Es preciso atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células, pero un alma contemplativa cuyo rol se limita a contraer el hábito. No hay en esto ningun-

na hipótesis bárbara o mística: por el contrario, el hábito manifiesta en ella su plena generalidad, que no atañe solamente a los hábitos sensorio-motores que tenemos (psicológicamente), sino, en primer lugar, a los hábitos primarios que somos, a las miles de síntesis pasivas que nos componen orgánicamente. A la vez, contrayendo somos hábitos, pero es por medio de la contemplación que contraemos. Somos contemplaciones, somos imaginaciones, somos generalidades, somos pretensiones, somos satisfacciones. Pues el fenómeno de la pretensión no es otra cosa que la contemplación contrayente mediante la cual afirmamos nuestro derecho y nuestra espera sobre lo que contraemos, y nuestra satisfacción de nosotros mismos en tanto contemplamos. No nos contemplamos a nosotros mismos, pero no existimos más que contemplando, es decir, contrayendo aquello de lo cual procedemos. La cuestión de saber si el placer es él mismo una contracción, una tensión, o si está siempre ligado a un proceso de distensión, no está bien planteada; se encontrarán elementos de placer en la sucesión activa de las distensiones y de las contracciones de excitantes. Pero una cuestión muy distinta es preguntar por qué el placer no es simplemente un elemento o un caso en nuestra vida psíquica, sino un *principio* que la rige soberanamente en todos los casos. El placer es un principio en tanto es la emoción de una contemplación que colma, que contrae en sí misma los casos de distensión y de contracción. Existe una beatitud de la síntesis pasiva; y todos somos Narciso por el placer que experimentamos contemplando (autosatisfacción) aun cuando contemplemos algo ajeno a nosotros mismos. Somos siempre Acteón por lo que contemplamos, aunque seamos Narciso por el placer que obtenemos de ello. Contemplar es sonsacar. Es siempre otra cosa, es el agua, Diana o los bosques lo que debe contemplarse antes que nada, para llenarse de una imagen de sí mismo.

Nadie mejor que Samuel Butler ha sabido mostrar que no había otra continuidad que la del hábito y que no teníamos otras continuidades más que nuestros miles de hábitos componentes, formando en nosotros otros tantos yo supersticiosos y contemplativos, otros tantos pretendientes y satisfacciones: «Pues el propio trigo de los campos funda su crecimiento en una base supersticiosa en lo relativo a su existencia, y no transforma la tierra y la humedad en trigo

más que gracias a la presuntuosa confianza que tiene en su propia habilidad de hacerlo, confianza o fe en sí mismo sin la cual sería impotente».² Sólo el empirista puede arriesgar con felicidad semejantes fórmulas. Hay una contracción de la tierra y de la humedad que se llama trigo, y esta contracción es una contemplación y la autosatisfacción de esta contemplación. El lirio del campo, por su mera existencia, canta la gloria de los cielos, de las diosas y de los dioses, es decir, de los elementos que contempla contrayéndose. ¿Qué organismo no está hecho de elementos y de casos de repetición, de agua, de nitrógeno, de carbono, de cloruros, de sulfatos contemplados y contraídos, enlazando así todos los hábitos por los cuales se compone? Los organismos despiertan bajo el influjo de las palabras sublimes de la tercera *Enéada*; ¡todo es contemplación! y tal vez sea una «ironía» decir que todo es contemplación, aun las rocas y los bosques, los animales y los hombres, aun Acteón y el ciervo, Narciso y la flor, aun nuestras acciones y nuestras necesidades. Pero, a su vez, la ironía es también una contemplación, nada más que una contemplación. . . Plotino dice: no determinamos nuestra propia imagen, y sólo la gozamos, volviéndonos, para contemplarlo, hacia aquello de lo cual procedemos.

Es fácil multiplicar las razones que convierten al hábito en independiente de la repetición: actuar no es nunca repetir, ni en la acción que se monta ni en la ya montada. Hemos visto cómo la acción tenía más bien lo particular como variable y la generalidad por elemento. Pero si es cierto que la generalidad es muy distinta de la repetición, remite sin embargo a la repetición como a la base oculta sobre la cual se construye. La acción no se constituye, en el orden de generalidad y en el campo de variables que le corresponden, más que por la contracción de elementos de repetición. Pero esta contracción no se hace en ella, se hace en un yo que contempla y que duplica al agente. Y para integrar acciones en una acción más compleja, es preciso que las acciones primarias, a su vez, desempeñen en un «caso» el papel de elementos de repetición, pero siempre con relación a un alma contemplativa subyacente al sujeto de la acción compuesta. Bajo el yo que actúa, hay pequeños yo que contemplan y que

² Samuel Butler, *La vie et l'habitude* (trad. Valery Larbaud, NRF), págs. 86-7.

vuelven posibles la acción y el sujeto activo. No decimos «yo» más que por esos mil testigos que contemplan en nosotros; es siempre un tercero que dice yo. Y aun en la rata del laberinto, y en cada uno de sus músculos, hay que incluir esas almas contemplativas. Ahora bien, como en ningún momento la contemplación surge de la acción, como se encuentra siempre en un plano posterior, como no «hace» nada (aunque algo, y algo completamente nuevo se haga en ella), es fácil olvidarla, e interpretar el proceso completo de la excitación y de la reacción sin referencia alguna a la repetición, puesto que esta referencia aparece solamente en la relación de las reacciones como excitaciones con las almas contemplativas.

Sonsacar a la repetición algo nuevo, sonsacarle la diferencia, tal el rol de la imaginación o del espíritu que contempla en sus estados múltiples y parcelados. Además, la repetición es, en su esencia, imaginaria, puesto que sólo la imaginación forma aquí el «momento» de la *vis repetitiva* desde el punto de vista de la constitución, haciendo existir lo que contrae a título de elementos o de casos de repetición. La repetición imaginaria no es una falsa repetición, que vendría a suplir la ausencia de la verdadera; la verdadera repetición es imaginación. Entre una repetición que no deja de deshacerse en sí, y una repetición que se despliega y se conserva para nosotros en el espacio de la representación, hubo la diferencia, que es el para-sí de la repetición, lo imaginario. La diferencia habita la repetición. Por una parte, como en longitud, la diferencia nos hace pasar de un orden a otro de la repetición: de la repetición instantánea que se deshace en sí, a la repetición activamente representada, por intermedio de la síntesis pasiva. Por otra parte, en profundidad, la diferencia nos hace pasar de un orden de repetición a otro, y de una generalidad a otra, en las síntesis pasivas mismas. Los movimientos de cabeza del pollo acompañan las pulsaciones cardíacas en una síntesis orgánica, antes de servir para picotear en la síntesis perceptiva del grano. Y ya originariamente la generalidad formada por la contracción de los «tic» se redistribuye en particularidades en la repetición más compleja de los «tic-tac», a su vez contraídos, en la serie de las síntesis pasivas. De todas las maneras, la repetición material y desnuda, la repetición dicha de lo mismo, es la envoltura exterior, como una piel que se deshace, para un nú-

cleo de diferencia y de las repeticiones internas más complicadas. *La diferencia se halla entre dos repeticiones*. ¿No equivale esto a decir, inversamente, que *la repetición también está entre dos diferencias*, que nos hace pasar de un orden de diferencia a otro? Gabriel Tarde asignaba así el desarrollo dialéctico: la repetición como paso de un estado de las diferencias generales a la diferencia singular, de las diferencias exteriores a la diferencia interna; en una palabra, la repetición como el diferenciante de la diferencia.³

³ La de Gabriel Tarde, una de las últimas grandes filosofías de la Naturaleza, heredera de Leibniz, se desenvuelve en dos planos. En el primero, pone en juego tres categorías fundamentales que rigen todos los fenómenos: repetición, oposición, adaptación (cf. *Les lois sociales*, Alcan, 1898). Pero la oposición es tan sólo la figura bajo la cual una diferencia se distribuye en la repetición para limitar a esta y abrirla a un nuevo orden o a un nuevo infinito; por ejemplo, cuando la vida opone sus partes de a dos, renuncia a un crecimiento o multiplicación indefinidos para formar todos limitados, pero gana de este modo un infinito de otra clase, una repetición de otra naturaleza, la de la generación (*L'opposition universelle*, Alcan, 1897). La adaptación misma es la figura bajo la cual corrientes repetitivas se cruzan y se integran en una repetición superior. Hasta el punto de que *la diferencia aparece entre dos tipos de repetición*, y de que cada repetición supone una diferencia del mismo grado que ella (la imitación como repetición de una invención, la reproducción como repetición de una variación, la irradiación como repetición de una perturbación, la sumatoria como repetición de un diferencial. . . , cf. *Les lois de l'imitation*, Alcan, 1890).

Pero, en un plano más profundo, es más bien la repetición quien es «para» la diferencia. Porque ni la oposición, y ni siquiera la adaptación, manifiestan la figura libre de la diferencia: la diferencia «que no se opone a nada y que no sirve para nada», como «fin final de las cosas» (*L'opposition universelle*, pág. 445). Desde este punto de vista, *la repetición está entre dos diferencias*, y nos hace pasar de un orden de la diferencia a otro: de la diferencia externa a la diferencia interna, de la diferencia elemental a la diferencia trascendente, de la diferencia infinitesimal a la diferencia personal y monadológica. La repetición es, pues, el proceso por el cual la diferencia no aumenta ni disminuye sino que «va difiriendo», y «se da por meta a sí misma» (cf. «Monadologie et sociologie» y «La variation universelle», en *Essais et mélanges sociologiques*, ed. Maloine, 1895).

Es un error absoluto reducir la sociología de Tarde a un psicologismo o incluso a una interpsicología. Lo que Tarde reprocha a Durkheim es darse lo que hay que explicar, «la similitud de millones de hombres». Tarde sustituye la alternativa entre datos impersonales o Ideas de los grandes hombres, por las pequeñas ideas de los pequeños hombres, las pequeñas invenciones y las interferencias entre corrientes imitativas. *Lo que Tarde instaura es la microsociología*, que no se establece necesariamente entre dos individuos sino que está ya fundada en un solo y mismo individuo (por ejemplo, la vacilación como «oposición social infinitesimal» o la invención como «adaptación social infinitesimal»; cf. *Les lois sociales*). Utilizando

La síntesis del tiempo constituye el presente en el tiempo. Esto no significa que el presente sea una dimensión del tiempo. Sólo el presente existe. La síntesis constituye el tiempo como presente vivo; y el pasado y el futuro, como dimensiones de ese presente. Sin embargo, esta síntesis es intratemporal, lo que significa que este presente pasa. Es posible, sin duda, concebir un perpetuo presente, un presente coextensivo al tiempo; basta hacer referir la contemplación al infinito de la sucesión de instantes. Pero no existe la posibilidad física de semejante presente: la contracción en la contemplación opera siempre la calificación de un orden de repetición según elementos o casos. Forma necesariamente un presente de cierta duración, un presente que se agota y que pasa, variable según las especies, los individuos, los organismos y las partes de organismos consideradas. Dos presentes sucesivos pueden ser contemporáneos de un mismo tercero, más extendido por el número de instantes que contrae. Un organismo dispone de una duración de presente, de diversas duraciones de presente, según el alcance natural de contracción de sus almas contemplativas. Es decir que la fatiga pertenece realmente a la contemplación. Bien se dice que el que se cansa es el que no hace nada; el cansancio marca ese momento en que el alma ya no puede contraer lo que contempla, en el que contemplación y contracción se deshacen. Estamos compuestos tanto de fatigas como de contemplaciones. Tal es el motivo por el cual un fenómeno como la necesidad puede ser comprendido bajo la especie de la «carencia», desde el punto de vista de la acción y de las síntesis que determina, pero, por el contrario, como una extrema «saciedad», como una «fatiga» desde el punto de vista de la síntesis pasiva que lo condiciona. Precisamente la necesidad marca los límites del presente variable. El presente se extiende entre dos surgimientos de la necesidad y se confunde con el tiempo que dura una contemplación. La *repetición de la necesidad* y de todo lo que de ella depende,

este método, procediendo por monografías, se mostrará de qué modo la repetición suma e integra las pequeñas variaciones, siempre para desgajar lo «diferentemente diferente» (*La logique sociale*, Alcan, 1893). El conjunto de la filosofía de Tarde se presenta así: una dialéctica de la diferencia y de la repetición que funda sobre toda una cosmología la posibilidad de una microsociología.

expresa el tiempo propio de la síntesis del tiempo, el carácter intratemporal de esta síntesis. La repetición se inscribe esencialmente en la necesidad, porque la necesidad descansa en una instancia que atañe esencialmente a la repetición, que forma el para-sí de una repetición, el para-sí de una cierta duración. Todos nuestros ritmos, nuestras reservas, nuestros tiempos de reacción, los mil entrelazamientos, los presentes y las fatigas que nos componen, se definen a partir de nuestras contemplaciones. La regla es que no podemos ir más ligero que nuestro propio presente, o mejor dicho, que nuestros presentes. Los *signos*, tal como los hemos definido como habitus, o contracciones que se remiten las unas a las otras, pertenecen siempre al presente. Una de las grandezas del estoicismo consiste en haber señalado que todo signo era signo de un presente, desde el punto de vista de la síntesis pasiva donde pasado y futuro no son precisamente más que dimensiones del presente mismo (la cicatriz es el signo, no ya de la herida pasada, sino del «hecho presente de haber tenido una herida»: digamos que es contemplación de la herida, contrae todos los instantes que me separan de ella en un presente vivo). O, mejor dicho, allí reside el verdadero sentido de la distinción entre natural y artificial. Son naturales los signos del presente que remiten al presente en lo que significan, los signos fundados en la síntesis pasiva. Son artificiales, por el contrario, los signos que remiten al pasado o al futuro en tanto dimensiones distintas del presente, de las cuales el presente quizá dependería a su vez. Tales signos implican síntesis activas, es decir, el tránsito de la imaginación espontánea a las facultades activas de la representación refleja, de la memoria y de la inteligencia.

La necesidad misma se comprende, entonces, en forma muy imperfecta a partir de estructuras negativas que la refieren ya a la actividad. Ni siquiera basta invocar la actividad en vías de realización, de entablarse, si no se determina el suelo contemplativo sobre el cual se erige. También aquí, sobre este suelo, estamos llevados a ver en lo negativo (la necesidad como carencia) la sombra de una instancia más alta. La necesidad expresa la brecha de una pregunta, antes de expresar el no-ser o la ausencia de una respuesta. Contemplar es interrogar. ¿No es acaso lo propio de la pregunta «sonsacar» una respuesta? La pregunta presenta a la vez

este empecinamiento o esta obstinación, y este cansancio, esta laxitud que corresponden a la necesidad. ¿Qué diferencia existe. . .? Tal es la pregunta que el alma contemplativa plantea a la repetición, y a partir de la cual sonsaca la respuesta a la repetición. Las contemplaciones son preguntas, y las contracciones que se hacen en ella, y que vienen a llenarlas, son otras tantas afirmaciones finitas que se engendran como se engendran los presentes a través del perpetuo presente en la síntesis pasiva del tiempo. Las concepciones de lo negativo provienen de nuestra precipitación por comprender la necesidad en relación con las síntesis activas, que, de hecho, se elaboran solamente sobre este fondo. Más aún: si volvemos a colocar las síntesis activas mismas sobre este fondo que suponen, vemos que la actividad significa más bien la constitución de campos problemáticos en relación con las preguntas. Toda el área del comportamiento, el entrelazamiento de los signos artificiales y de los signos naturales, la intervención del instinto y del aprendizaje, de la memoria y de la inteligencia, muestran cómo las preguntas de la contemplación se desarrollan en campos problemáticos activos. A la primera síntesis del tiempo corresponde un primer complejo pregunta-problema tal como aparece en el presente vivo (urgencia de la vida). Este presente vivo y, junto con él, toda la vida orgánica y psíquica descansan sobre el hábito. A partir de Condillac, debemos considerar el hábito como la fundación de la cual derivan todos los otros fenómenos psíquicos. Lo que sucede es que todos los otros fenómenos o bien descansan sobre contemplaciones o bien son, a su vez, contemplaciones: aun la necesidad, aun la pregunta, aun la «ironía».

Estos miles de hábitos que nos componen —esas contracciones, esas contemplaciones, esas pretensiones, esas presunciones, esas satisfacciones, esas fatigas, esos presentes variables— forman pues el dominio básico de las síntesis pasivas. El Yo [Moi] pasivo no se define simplemente por la receptividad, es decir, por la capacidad de experimentar sensaciones, sino por la contemplación contrayente que constituye el organismo mismo antes de constituir sus sensaciones. Por tal motivo ese yo no tiene ningún carácter de simplicidad: ni siquiera basta relativizar, pluralizar el yo, sin dejar de conservarles cada vez una forma simple atenuada. Los yo son sujetos larvados; el mundo de las síntesis pa-

sivas constituye el sistema del yo, en condiciones por determinar, pero el sistema del yo disuelto. Hay yo en cuanto se establece en alguna parte una contemplación furtiva, en cuanto funciona una máquina de contraer, capaz, por un momento, de sonsacar una diferencia a la repetición. El yo no tiene modificaciones, es él mismo una modificación, ya que este término designa precisamente la diferencia sonsacada. Por último, sólo se es lo que se *tiene*, y es gracias a un tener que el ser se forma aquí, o que el yo pasivo *es*. Toda contracción es una presunción, una pretensión, es decir, emite una espera o un derecho sobre lo que contrae, y se deshace en cuanto su objeto se le escapa. En todas sus novelas, Samuel Beckett ha descrito el inventario de los atributos a los cuales sujetos larvarios se entregan con fatiga y pasión: la serie de los cantos rodados de Molloy, los bizcochos de Murphy, las pertenencias de Malone —se trata siempre de sonsacar una pequeña diferencia, pobre generalidad, a la repetición de los elementos o a la organización de los casos—. Sin duda, una de las intenciones más profundas de la nueva novela es la de alcanzar, más acá de la síntesis activa, el campo de las síntesis pasivas que nos constituyen, modificaciones, tropismos y pequeños atributos. Y en todas sus fatigas componentes, en todas sus autosatisfacciones mediocres, en sus presunciones irrisorias, en su miseria y en su pobreza, el yo disuelto canta todavía la gloria de Dios, es decir, de lo que contempla, contrae y posee.

No por ser originaria, la primera síntesis del tiempo es menos intratemporal. Constituye el tiempo como presente, pero como presente que pasa. El tiempo no sale del presente, pero el presente no deja de moverse, por saltos que empalman los unos sobre los otros. Tal es la paradoja del presente: constituir el tiempo, pero pasar en ese tiempo constituido. No debemos recusar la consecuencia necesaria: *es preciso otro tiempo en el que se opera la primera síntesis del tiempo*. Esta remite necesariamente a una segunda síntesis. Al insistir sobre la finitud de la contracción, hemos mostrado el efecto, pero no mostramos por qué el presente pasaba, ni lo que le impedía ser coextensivo al tiempo. La primera síntesis, la del hábito, es verdaderamente la fundación del tiempo; pero debemos distinguir la fundación y el fundamento. La fundación concierne al suelo y muestra cómo algo

se establece sobre ese suelo, lo ocupa y lo posee; pero el fundamento viene más bien del cielo, va de la cúspide a los cimientos, mide el suelo y al poseedor según un título de propiedad. El hábito es la fundación del tiempo, el suelo móvil ocupado por el presente que pasa. Pasar es, precisamente, la pretensión del presente. Pero lo que hace pasar el presente, y lo que apropia el presente y el hábito, debe estar determinado como fundamento del tiempo. El fundamento del tiempo es la Memoria. Se ha visto que la memoria, como síntesis activa derivada, descansaba sobre el hábito: en efecto, todo se apoya sobre la fundación. Pero lo que constituye la memoria no está dado por eso. En el momento en que se funda sobre el hábito, la memoria debe estar fundada por otra síntesis pasiva, distinta del hábito. Y la síntesis pasiva del hábito remite ella misma a esa síntesis pasiva más profunda, que pertenece a la memoria: *Habitus* y *Mnemosine*, o la alianza del cielo y de la tierra. El Hábito es la síntesis originaria del tiempo, que constituye la vida del presente que pasa; la Memoria es la síntesis fundamental del tiempo, que constituye el ser del pasado (lo que hace pasar el presente).

Se diría, en primer lugar, que el pasado se encuentra arrinconado entre dos presentes: el que ha sido y aquel con respecto del cual es pasado. El pasado no es el antiguo presente mismo, sino el elemento en el cual este se enfoca. Por tal motivo, la particularidad está ahora en lo enfocado, es decir en lo que «ha sido», en tanto que el pasado mismo, el «era» es, por naturaleza, general. El pasado en general es el elemento en el cual se enfoca cada antiguo presente en particular y como particular. De acuerdo con la terminología husserliana, debemos distinguir la retención y la reproducción. Pero lo que llamábamos hace un rato retención del hábito era el estado de los instantes sucesivos contraídos en un presente actual de una cierta duración. Estos instantes formaban la particularidad, es decir, un pasado inmediato perteneciente naturalmente al presente actual. En cuanto al presente mismo, abierto hacia el futuro por la espera, constituía lo general. Por el contrario, desde el punto de vista de la reproducción de la memoria, es el pasado (como mediación de los presentes) lo que se vuelve general, y el presente (tanto el actual como el antiguo), particular. En la medida en que el pasado en general es el elemento en el cual puede enfocarse cada antiguo presente, que en él se conser-

va, el antiguo presente se encuentra «representado» en el actual. Los límites de esta representación o reproducción están, de hecho, determinados por las relaciones variables de semejanza y de contigüidad conocidas con el nombre de asociación; pues el antiguo presente, para ser representado, se parece al actual, y se disocia en presentes parcialmente simultáneos de duraciones muy diversas, por ende contiguos los unos a los otros y, en última instancia, contiguos al actual. La importancia del asociacionismo reside en haber fundado toda una teoría de los signos artificiales sobre esas relaciones de asociación.

Ahora bien, el antiguo presente no está representado en el actual, sin que el actual no esté a su vez representado en esa representación. Es misión esencial de la representación representar no solamente algo, sino su propia representatividad. El presente antiguo y el actual no son, pues, como dos instantes sucesivos sobre la línea del tiempo, sino que el actual contiene necesariamente una dimensión más por la cual re-presenta al antiguo, y en la cual también se representa a sí mismo. El presente actual no está tratado como el objeto futuro de un recuerdo, sino como lo que se refleja al tiempo que forma el recuerdo del antiguo presente. La síntesis activa tiene, entonces, dos aspectos correlativos, aunque no simétricos: reproducción y reflexión, rememoración y reconocimiento, memoria y entendimiento. Se ha observado con frecuencia que la reflexión implicaba algo más que la reproducción; pero ese algo más es tan sólo la dimensión suplementaria en donde todo presente se refleja como actual al mismo tiempo que representa el antiguo. «Todo estado de conciencia exige una dimensión más que aquel cuyo recuerdo implica».⁴ De modo que puede darse el nombre de síntesis activa de la memoria al principio de la representación bajo este doble aspecto: reproducción del antiguo presente y reflexión del actual. Esta síntesis activa de la memoria se funda en la síntesis pasiva del hábito, puesto que esta constituye todo presente posible en general. Pero difiere de ella profundamente: la asimetría reside ahora en el aumento constante de las dimensiones, en su proliferación infinita. La síntesis pasiva del hábito constituía el tiempo como *contracción* de los instantes bajo la condición del presente, pero

⁴ Michel Souriau, *Le temps* (Alcan, 1937), pág. 55.

la síntesis activa de la memoria lo constituye como «encaje» de los presentes mismos. Todo el problema es el siguiente: ¿bajo qué condición? Tal presente antiguo resulta ser reproducible y el actual presente puede reflejarse gracias al elemento puro del pasado, como pasado en general, como pasado *a priori*. Lejos de derivar del presente o de la representación, el pasado resulta supuesto por toda representación. En este sentido, por más que la síntesis activa de la memoria se funde sobre la síntesis pasiva (empírica) del hábito, no puede fundarse más que por otra síntesis pasiva (trascendental) propia a la memoria misma. En tanto que la síntesis pasiva del hábito constituye el presente vivo en el tiempo, y hace del pasado y el futuro los dos elementos asimétricos de este presente, la síntesis pasiva de la memoria constituye el pasado puro en el tiempo, y hace del antiguo presente y del actual (por consiguiente, del presente en la reproducción y del futuro en la reflexión) los dos elementos asimétricos de ese pasado como tal. Pero, ¿qué significa pasado puro, *a priori*, en general o como tal? Si *Matière et mémoire* es un gran libro, ello se debe tal vez a que Bergson ha penetrado profundamente en el campo de esa síntesis trascendental de un pasado puro, desentrañando de ella todas las paradojas constitutivas.

Es inútil pretender recomponer el pasado a partir de uno de los presentes que lo enmarcan, ya sea el que ha sido, o aquel con respecto al cual es ahora pasado. No podemos creer en efecto que el pasado se constituye después de haber sido presente, ni porque aparece un nuevo presente. Si el pasado esperase un nuevo presente para constituirse como pasado, el antiguo presente no podría pasar nunca ni el nuevo llegar. Un presente nunca pasaría si no fuera pasado «al mismo tiempo» que presente; nunca se constituiría un pasado si no se hubiese constituido previamente «al mismo tiempo» que fue presente. Esa es la primera paradoja: la de la contemporaneidad del pasado con el presente que *ha sido*. Nos da la razón del presente que pasa. Si todo presente pasa, y pasa en provecho de un nuevo presente, ello se debe a que el pasado es contemporáneo de sí como presente. De esto resulta una nueva paradoja: la paradoja de la coexistencia. Pues si cada pasado es contemporáneo del presente que ha sido, *todo* el pasado coexiste con el nuevo presente con respecto al cual es ahora pasado. El pasado no está más

«en» ese segundo presente que lo que está «después» del primero. De allí la idea bergsoniana de que cada presente actual no es más que el pasado entero en su estado más contraído. El pasado no hace pasar uno de los presentes sin hacer advenir el otro, pero él no pasa ni adviene. Por ese motivo, lejos de ser una dimensión del tiempo, es la síntesis del tiempo entero cuyo presente y futuro no son más que dimensiones. No se puede decir: era. Ya no existe, pero insiste, consiste, *es*. Insiste con el antiguo presente, consiste con el actual o el nuevo. Es el en-sí del tiempo como fundamento último del paso. Es en este sentido que forma un elemento puro, general, *a priori*, de todo tiempo. En efecto, cuando decimos que es contemporáneo del presente que *ha sido*, hablamos necesariamente de un pasado que no *fue* nunca presente, puesto que no se forma «después». Su manera de ser contemporáneo de sí como presente, consiste en plantearse como ya-allí, presupuesto por el presente que pasa, y haciéndolo pasar. Su manera de coexistir con el nuevo presente, consiste en plantearse en sí, conservándose en sí, presupuesto por el nuevo presente que no adviene más que contrayéndolo. La paradoja de la preexistencia completa, entonces, a las otras dos: cada pasado es contemporáneo del presente que él ha sido, todo el pasado coexiste con el presente respecto del cual es pasado, pero el elemento puro del pasado en general preexiste al presente que pasa.⁵ Hay, entonces, un elemento sustancial del tiempo (pasado que no fue nunca presente) que desempeña el papel de fundamento, y que no está, él mismo, representado. Lo que está representado es siempre el presente, como antiguo o actual. Pero es mediante el pasado puro que el tiempo se despliega así en la representación. La síntesis pasiva trascendental se refiere a ese pasado puro, desde el triple punto de vista de la contemporaneidad, de la coexistencia y de la preexistencia. La síntesis activa es, por el contrario, la representación del presente, bajo el doble aspecto de la reproducción del antiguo y de la reflexión del nuevo. Se encuentra fundada por aquella; y si el nuevo presente dispone siempre de una dimensión suplementaria, ello se debe a que se refleja *en* el elemento

⁵ Estas tres paradojas son el objeto del capítulo III de *Matière et mémoire*. (Bajo estos tres aspectos, Bergson opone el pasado puro o puro recuerdo, que *es* sin tener *existencia* psicológica, a la representación, es decir, a la realidad psicológica de la imagen-recuerdo.)

del pasado puro en general, en tanto que el antiguo presente está sólo enfocado como particular *a través de* este elemento.

Si comparamos la síntesis pasiva del hábito y la síntesis pasiva de la memoria, vemos hasta qué punto, de una a otra, ha cambiado la distribución de la repetición y de la contracción. De todos modos, sin duda, el presente aparece como fruto de una contracción, pero referido a dimensiones por entero diferentes. En un caso, el presente es el estado más contraído de instantes o de elementos sucesivos, independientes los unos de los otros en sí. En el otro, el presente designa el grado más contraído de todo un pasado, que es en sí, como totalidad, coexistente. Supongamos, en efecto, de acuerdo con las necesidades de la segunda paradoja, que el pasado no se conserva en el presente con respecto al cual es pasado, pero que se conserva en sí, no siendo el presente actual más que la contracción máxima de todo este pasado que coexiste con él. Será necesario, en primer lugar, que todo ese pasado coexista *consigo mismo*, en diversos grados de distensión. . . y de contracción. El presente sólo es el grado más contraído del pasado que coexiste con él si el pasado coexiste en primer lugar consigo, en una infinidad de grados de distensión y de contracción diversos, en una infinidad de niveles (tal es el sentido de la célebre metáfora bergsoniana del cono, o cuarta paradoja del pasado).⁶ Consideremos lo que se llama repetición en una vida, y más precisamente en una vida espiritual. Los presentes se suceden, ganando terreno los unos sobre los otros. Y sin embargo, tenemos la impresión de que, por fuertes que sean la incoherencia o la

⁶ Bergson, *Matière et mémoire*: «La misma vida psicológica estaría repetida, pues, una cantidad indefinida de veces en los pisos sucesivos de la memoria, y el mismo acto del espíritu podría efectuarse a muchas alturas diferentes. . .» (édition du Centenaire, pág. 250); «hay espacio para miles y miles de repeticiones de nuestra vida psicológica, figuradas por otras tantas secciones A' B', A" B", etc., del mismo cono. . .» (pág. 302). Obsérvese que, aquí, la repetición concierne a la vida psicológica, pero ella misma no es psicológica: en efecto, la psicología sólo comienza con la imagen-recuerdo, mientras que las secciones o pisos del cono se dibujan en el pasado puro. Se trata, por ende, de una repetición metapsicológica de la vida psicológica. Por otra parte, cuando Bergson habla de los «pisos sucesivos», *sucesivos* debe entenderse de una manera puramente figurada, en función de nuestro ojo que recorre el dibujo propuesto por Bergson; porque se considera que, en su realidad propia, todos los pisos coexisten unos con otros.

oposición posibles de los presentes sucesivos, cada uno de ellos representa «la misma vida» en un nivel diferente. Es lo que se llama un destino. El destino no consiste jamás en relaciones de determinismo progresivas entre presentes que se suceden siguiendo el orden de un tiempo representado. Implica, entre los presentes sucesivos, vínculos no localizables, acciones a distancia, sistemas de reanudaciones, de resonancias y de ecos, azares objetivos, señales y signos, roles que trascienden las situaciones espaciales y las sucesiones temporales. De los presentes que se suceden y que expresan un destino, se diría que representan siempre lo mismo, la misma historia, con una diferencia de nivel: aquí más o menos distendido, allá más o menos contraído. Es por ello que el destino se concilia tan mal con el determinismo, pero tan bien con la libertad: la libertad consiste en elegir el nivel. La sucesión de los presentes actuales no es más que la manifestación de algo más profundo: la forma en que cada uno retoma toda la vida, pero en un nivel o grado diferente del precedente, ya que todos los niveles o grados coexisten y se ofrecen a nuestra elección, desde el fondo de un pasado que nunca fue presente. Denominamos carácter empírico a las relaciones de sucesión y simultaneidad entre presentes que nos componen, sus asociaciones según la causalidad, la contigüidad, la semejanza y aun la oposición; pero carácter nouménico a las relaciones de coexistencia virtual entre niveles de un pasado puro, ya que cada presente no hace más que actualizar o representar uno de esos niveles. En una palabra, lo que vivimos empíricamente como una sucesión de presentes diferentes desde el punto de vista de la síntesis activa, es, además, *la coexistencia siempre creciente de los niveles del pasado en la síntesis pasiva*. Cada presente contrae un nivel entero de la totalidad, pero este nivel ya es de distensión o de contracción. Es decir: el signo del presente es un *tránsito* al límite, una contracción máxima que viene a sancionar como tal la elección de un nivel cualquiera, a su vez contraído o distendido, entre una infinidad de otros niveles posibles. Y lo que decimos de una vida podemos decirlo de varias vidas. Puesto que cada una es un presente que pasa, una vida puede retomar otra, en otro nivel: como si el filósofo y el cerdo, el criminal y el santo desempeñasen el mismo pasado, en los diferentes niveles de un cono gigantesco. Es lo que se llama metempsicosis. Cada uno elige su

altura o su tono, tal vez sus palabras, pero la tonada es siempre la misma, y, bajo todas las palabras, un mismo tra-la-la, dicho en todos los tonos posibles y en todas las alturas.

Existe una gran diferencia entre las dos repeticiones, la material y la espiritual. Una es repetición de instantes o de elementos sucesivos independientes; la otra, una repetición del Todo, en niveles diversos coexistentes (como decía Leibniz, «siempre y en todo lugar lo mismo, salvo en los grados de perfección»⁷). Por tal motivo, las dos repeticiones mantienen una relación muy diferente con la «diferencia» misma. La diferencia es sustraída a una, en la medida en que los elementos o instantes se contraen en un presente viviente. Está incluida en la otra, en la medida en que el Todo comprende la diferencia entre sus niveles. Una está desnuda, la otra vestida; una es de las partes, la otra del todo; una de sucesión, la otra de coexistencia; una actual, la otra virtual; una horizontal, la otra vertical. El presente es siempre diferencia contraída; pero en un caso contrae los instantes indiferentes, en el otro contrae, pasando el límite, un nivel diferencial del todo que es, él mismo, de distensión o de contracción. De modo que la diferencia de los presentes mismos está entre las dos repeticiones, la de los instantes elementales de los cuales se la sustrae, la de los niveles del todo dentro de los cuales se la comprende. Y, siguiendo la hipótesis bergsoniana, hay que concebir la repetición desnuda como el envoltorio exterior de la vestida: es decir, la repetición sucesiva de los instantes como el más distendido de los niveles coexistentes, la materia como el sueño o como el pasado más distendido del espíritu. De estas dos repeticiones, ni la una ni la otra son, estrictamente hablando, representables. Pues la repetición material se deshace a medida que se hace, y sólo está representada por la síntesis activa que proyecta sus elementos en un espacio de cálculo y de conservación; pero al mismo tiempo, esta repetición, convertida en objeto de representación, se halla subordinada a la identidad de los elementos o a la semejanza de los casos conservados y adicionados. Y la repetición espiritual se elabora en el ser en sí del pasado, en tanto que la representación no alcanza y no atañe más que a presentes en la síntesis activa, subordinando entonces toda repetición tanto a la identidad

⁷ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, libro I, cap. I.

del actual presente en la reflexión como a la semejanza del antiguo en la reproducción.

Las síntesis pasivas son evidentemente sub-representativas. Pero para nosotros, toda la cuestión consiste en saber si podemos penetrar en la síntesis pasiva de la memoria. Vivir de alguna manera el ser en sí del pasado, como vivimos la síntesis pasiva del hábito. Todo el pasado se conserva en sí, pero ¿cómo salvarlo para nosotros, cómo penetrar en ese en-sí sin reducirlo al antiguo presente que ha sido, o al actual presente con respecto al cual es pasado? ¿Cómo salvarlo *para nosotros*? Es aproximadamente el punto donde Proust retoma y releva a Bergson. Ahora bien, parece que la respuesta hubiera sido dada hace ya mucho tiempo: se trata de la reminiscencia. Esta designa, en efecto, una síntesis pasiva o una memoria involuntaria, que difiere por naturaleza de toda síntesis activa de la memoria voluntaria. Combray no resurge como fue en su presente, ni como podría serlo, sino en un esplendor nunca vivido, como un pasado puro que revela por fin su doble irreductibilidad al presente que ha sido, pero también al presente actual que podría ser, gracias a una interpenetración de los dos. Los antiguos presentes se dejan representar en la síntesis activa más allá del olvido, en la medida en que el olvido está empíricamente vencido. Pero allí, *dentro* del Olvido, y como inmemorial, Combray surge bajo la forma de un pasado que no fue nunca presente: el en-sí de Combray. Si hay un en-sí del pasado, la reminiscencia es su nóúmeno o el pensamiento que lo invisite. La reminiscencia no nos remite simplemente de un presente actual a antiguos presentes, nuestros amores presentes a amores infantiles, nuestras amantes a nuestras madres. También en este caso, la relación de los presentes que pasan no da cuenta del pasado puro que saca provecho de ellos, gracias a ellos, para surgir bajo la representación: la Virgen, la que nunca fue vivida, más allá de la amante y más allá de la madre, coexistiendo con una y contemporánea de la otra. El presente existe, pero sólo el pasado insiste y proporciona el elemento en el cual el presente pasa y los presentes se interpenetran. El eco de los dos presentes forma tan sólo una pregunta persistente que se desarrolla en la representación como un campo problemático, con el imperativo riguroso de buscar, de responder, de resolver. Pero la respuesta viene siempre de otra parte: toda reminiscencia

es erótica, sea que se trate de una ciudad o de una mujer. Es siempre Eros, el nouméno, quien nos hace penetrar en ese pasado puro en sí; en esa repetición virginal, Mnemosine. Es el compañero, el novio de Mnemosine. ¿De dónde detenta ese poder?, ¿por qué la exploración del pasado puro es erótica? ¿Por qué Eros posee a la vez el secreto de las preguntas y de sus respuestas, y de una insistencia en toda nuestra existencia? A menos que no dispongamos aún de la última palabra, y que no exista una tercera síntesis del tiempo. . .

Nada más instructivo temporalmente, es decir, desde el punto de vista de la teoría del tiempo, que la diferencia entre el cogito kantiano y el cogito cartesiano. Es como si el cogito de Descartes operase con dos valores lógicos: la determinación y la existencia indeterminada. La determinación (pienso) implica una existencia indeterminada (soy, puesto que «para pensar hay que ser»), y precisamente la determina como la existencia de un ser pensante: pienso, luego soy, soy una cosa que piensa. Toda la crítica kantiana se reduce a objetar contra Descartes que es imposible referir directamente la determinación sobre lo indeterminado. La determinación «pienso» implica evidentemente algo indeterminado («soy»), pero nada nos dice todavía cómo este indeterminado es determinable por el *pienso*. «En la conciencia que tengo de mí mismo con el puro pensamiento, soy el ser mismo; es cierto que con ello nada de ese ser me es dado todavía para pensar».⁸ Kant agrega, entonces, un tercer valor lógico: lo determinable o, mejor dicho, la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable (por la determinación). Este tercer valor basta para hacer de la lógica una instancia trascendental. Constituye el descubrimiento de la Diferencia, no ya como diferencia empírica entre dos determinaciones, sino Diferencia trascendental entre LA determinación y lo que ella determina, no ya como diferencia exterior que separa, sino Diferencia interna, y que relaciona *a priori* el ser y el pensamiento el uno con el otro. La respuesta de Kant es célebre: la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo [Je] pienso es la forma del

⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, «Remarque générale concernant le passage de la psychologie rationnelle à la cosmologie» (trad. Barni, Gilbert ed., I, pág. 335).

tiempo.⁹ Sus consecuencias son extremas: mi existencia indeterminada no puede ser determinada más que *en el tiempo*, como la existencia de un fenómeno, de un sujeto fenomenal, pasivo o receptivo *que aparece en el tiempo*. De modo que la espontaneidad de la cual tengo conciencia en el Yo pienso no puede ser comprendida como el atributo de un ser sustancial y espontáneo, sino sólo como la afección de un yo [moi] pasivo que siente que su propio pensamiento, su propia inteligencia, aquello por lo cual dice YO [JE], se ejerce en él y sobre él, y no por él. Comienza entonces una larga historia inagotable: YO es otro, o la paradoja del sentido íntimo. La actividad del pensamiento se aplica a un ser receptivo, a un sujeto pasivo, que se representa esta actividad más de lo que la actúa, que no posee la iniciativa sino que siente su efecto, y que la vive como Otro en él. Al «pienso» y al «Soy» hay que agregar el yo [moi], es decir, la posición pasiva (lo que Kant llama la receptividad de intuición); a la indeterminación y a lo indeterminado es preciso agregar la forma de lo determinable, es decir, el tiempo. Además, «agregar» no es el término adecuado, puesto que se trata más bien de establecer la diferencia y de interiorizarla en el ser y el pensamiento. De un extremo al otro, el YO [JE] se halla atravesado por una fisura: está fisurado por la forma pura y vacía del tiempo. Bajo esta forma, es el correlato del yo [moi] pasivo que aparece en el tiempo. Una falla o una fisura en el Yo [Je], una pasividad en el yo [moi], he ahí lo que significa el tiempo; y la correlación entre el yo [moi] pasivo y el Yo [Je] fisurado constituye el descubrimiento de lo trascendental o el elemento de la revolución copernicana.

Descartes no llega a una conclusión más que a fuerza de reducir el Cogito al instante, y de expulsar el tiempo, de confiarlo a Dios en la operación de la creación continuada. En términos más generales, la identidad supuesta del Yo [Je] no tiene otro garante que la unidad de Dios mismo. Por tal motivo, la sustitución del punto de vista del «Yo» al punto de vista de «Dios» tiene mucha menos importancia de lo que se dice, en tanto el uno conserva una identidad que debe precisamente al otro. Dios sigue viviendo en tanto el Yo [Je] dispone de la subsistencia, de la simplicidad, de la identidad que expresan toda su semejanza con lo divino. A la inversa,

⁹ *Ibid.*, «Analytique», nota del § 25.

la muerte de Dios no deja subsistir la identidad del Yo [Je], pero instaura e interioriza en él una desemejanza esencial, la supresión de una marca, en lugar de la marca o el sello de Dios. Es lo que Kant ha visto con tanta profundidad, por lo menos una vez, en la *Crítica de la razón pura*: la desaparición simultánea de la teología racional y de la psicología racional, la forma en que la muerte especulativa de Dios provoca una fisura del Yo [Je]. Si la mayor iniciativa de la filosofía trascendental consiste en introducir la forma del tiempo en el pensamiento como tal, esta forma a su vez, como forma pura y vacía significa indisolublemente el Dios muerto, el Yo [Je] fisurado y el yo [moi] pasivo. Es cierto que Kant no prosigue la iniciativa: el Dios y el Yo [Je] conocen una resurrección práctica. E incluso en el campo especulativo, la fisura está rápidamente colmada por una nueva forma de identidad, la identidad sintética activa, en tanto que el yo [moi] pasivo se define solamente por la receptividad, no poseyendo en tal sentido ningún poder de síntesis. Hemos visto, por el contrario, que la receptividad como capacidad de experimentar afectos no era más que una consecuencia, y que el yo pasivo estaba más profundamente constituido por una síntesis, a su vez pasiva (contemplación-contracción), de la cual deriva la posibilidad de recibir impresiones o sensaciones. Es imposible mantener la repartición kantiana que consiste en un esfuerzo supremo por salvar el mundo de la representación: en ella la síntesis está concebida como activa, y convoca a una nueva forma de identidad en el Yo [Je]; la pasividad se concibe en ella como simple receptividad sin síntesis. Tanto para retomar la iniciativa kantiana como para que la forma del tiempo mantenga a la vez al Dios muerto y al Yo [Je] fisurado, se requiere una muy distinta evaluación del yo [moi] pasivo. En este sentido, es justo decir que la culminación del kantismo no se encuentra en Fichte o en Hegel sino sólo en Hölderlin, quien descubre el vacío del tiempo puro, y, en ese vacío, a la vez, la desviación continuada de lo divino, la fisura prolongada del Yo [Je] y la pasión constitutiva del Yo [Moi].¹⁰ En esta forma del tiempo,

¹⁰ Sobre la forma pura del tiempo, y la fisura o «cesura» que ella introduce en el Yo [Je], cf. Hölderlin, *Remarques sur Oedipe, Remarques sur Antigone*, «10/18», y el comentario de Jean Beaufret, quien destaca fuertemente la influencia de Kant sobre Hölderlin, *Hölderlin et Sophocle*, sobre todo págs. 16-26.

Hölderlin veía la esencia de lo trágico o la aventura de Edipo, como un instinto de muerte de figuras complementarias. ¿Es posible así que la filosofía kantiana sea la heredera de Edipo?

¿Consiste acaso el aporte prestigioso de Kant en introducir el tiempo en el pensamiento como tal? La reminiscencia platónica parecía haber tenido ya ese sentido. No menos que la reminiscencia, el innatismo es un mito, pero es un mito de lo instantáneo, motivo por el cual conviene a Descartes. Cuando Platón opone expresamente el innatismo a la reminiscencia, quiere decir que esta representa solamente la imagen abstracta del saber, pero que el movimiento real de aprender implica en el alma la distinción de un «antes» y de un «después», es decir, la introducción de un tiempo primero para olvidar lo que hemos sabido, puesto que nos sucede en un tiempo segundo encontrar lo que hemos olvidado.¹¹ Pero toda la pregunta consiste en lo siguiente: ¿bajo qué forma la reminiscencia introduce el tiempo? Aun para el alma, se trata de un tiempo físico, un tiempo de la Physis, periódico o circular, subordinado a los acontecimientos que transcurren en él o a los movimientos que mide, a los avatares que lo escandén. Sin duda este tiempo encuentra su fundamento en un en-sí, es decir, en el pasado puro de la Idea que organiza en círculo el orden de los presentes según sus semejanzas decrecientes y crecientes con el ideal, pero que además hace salir del círculo el alma que ha sabido conservar para sí misma o encontrar la comarca del en-sí. No por ello la Idea deja de ser como el fundamento a partir del cual los presentes sucesivos se organizan en el círculo del tiempo, de modo que el puro pasado que la define se expresa necesariamente aun en términos de presente, como un antiguo presente *mítico*. Tal era ya todo el equívoco de la segunda síntesis del tiempo, toda la ambigüedad de Mnemosine, pues esta, desde lo alto de su pasado puro, supera y domina el mundo de la representación: es el fundamento,

(Sobre el tema de una «fisura» del Yo [Je], en relación esencial con la forma del tiempo comprendida como instinto de muerte, recordaremos tres grandes, aunque muy distintas entre sí, obras literarias: *La bestia humana* de Zola, *El crack-up* de F. S. Fitzgerald y *Bajo el volcán*, de M. Lowry.)

¹¹ Sobre la oposición explícita de la reminiscencia con el innatismo, véase *Fedón*, 76 a-d.

en-sí, noumeno, Idea. Pero es además relativa a la representación que funda. Eleva los principios de la representación, a saber, la identidad, que convierte en el carácter del modelo inmemorial, y la semejanza, que convierte en carácter de la imagen presente: lo Mismo y lo Semejante. Es irreductible al presente, superior a la representación; y sin embargo, no hace más que volver circular o infinita la representación de los presentes (aun en Leibniz o Hegel, es Mnemosine quien funda el despliegue de la representación en el infinito). Es la insuficiencia del fundamento, de ser relativo a lo que funda, de tomar los caracteres de lo que funda y de probarse por ellos. Es incluso en este sentido como adopta la forma de un círculo: introduce el movimiento en el alma más que el tiempo en el pensamiento. Así como el fundamento está, en cierto sentido, «empalmado», y debe precipitarnos hacia un más allá, la segunda síntesis del tiempo supera hacia una tercera que denuncia la ilusión del en-sí como un correlato de la representación. El en-sí del pasado y la repetición en la reminiscencia serían una suerte de «efecto», como un efecto óptico, o, más bien, el efecto erótico de la memoria misma.

¿Qué significa?: ¿forma vacía del tiempo o tercera síntesis? El príncipe del Norte dice: «el tiempo está fuera de sus goznes». ¿Es posible que el filósofo del Norte diga lo mismo, y sea hamletiano, puesto que es edípico? El gozne, *cardo*, es lo que asegura la subordinación del tiempo a los puntos precisamente cardinales por donde pasan los movimientos periódicos que mide (el tiempo, número del movimiento, para el alma tanto como para el mundo). El tiempo fuera de sus goznes significa, por el contrario, el tiempo enloquecido, salido de la curvatura que le daba un dios, liberado de su figura circular demasiado simple, exento de los acontecimientos que formaban su contenido, tiempo que invierte su relación con el movimiento, en una palabra, el tiempo que se descubre como forma vacía y pura. El tiempo mismo se desenvuelve (es decir, deja aparentemente de ser un círculo) en lugar de que algo se desenvuelva en él (según la figura demasiado simple del círculo). Deja de ser cardinal y se vuelve ordinal, un puro *orden* del tiempo. Hölderlin decía que deja de «rimar» porque se distribuye desigualmente a ambos lados de una «cesura» según la cual comienzo y fin dejan de coincidir. Podemos definir el orden del tiempo como esta dis-

tribución puramente formal de lo desigual en función de una cesura. Se distingue entonces un pasado más o menos largo y un futuro proporcionalmente inverso; pero el futuro y el pasado no son aquí determinaciones empíricas y dinámicas del tiempo: son caracteres formales y fijos que derivan del orden *a priori* como una síntesis estática del tiempo. Forzosamente estática, puesto que el tiempo ya no está subordinado al movimiento; forma del cambio más radical, pero la forma del cambio no cambia. La cesura, y el antes y el después que ordena de una vez por todas, es lo que constituye la fisura del Yo [Je] (la cesura es exactamente el punto donde nace la fisura).

Por haber abjurado de su contenido empírico, y derribado su propio fundamento, el tiempo no se define tan sólo por un orden formal vacío, sino también por un *conjunto* y una *serie*. En primer lugar, la idea de un conjunto del tiempo corresponde a esto: que la cesura debe estar determinada en la imagen de una acción, de un acontecimiento único y formidable, adecuado al tiempo entero. Esta imagen existe bajo una forma desgarrada, en dos porciones desiguales; sin embargo, logra así reunir el conjunto del tiempo. Debe ser considerada símbolo en función de las partes desiguales que subsume y reúne, pero que reúne como desiguales. Semejante símbolo adecuado al conjunto del tiempo se expresa de muchas maneras: salir el tiempo de sus goznes, hacer estallar el sol, precipitarse en el volcán, matar a Dios o al padre. Esta imagen simbólica constituye el conjunto del tiempo en la medida que reúne la cesura, el antes y el después. Pero hace posible una serie del tiempo en tanto que opera su distribución en lo desigual. Hay siempre un tiempo, en efecto, cuando la acción, en su imagen, está planteada como «demasiado grande para mí». He aquí lo que define *a priori* el pasado o lo anterior: poco importa que el acontecimiento mismo se haya cumplido o no, que la acción ya se haya hecho o no; el pasado, el presente y el futuro no se distribuyen según este criterio empírico. Edipo ya ejecutó la acción, Hamlet todavía no; pero, de todas maneras, viven la primera parte del símbolo en el pasado, ellos mismos viven y son arrojados en el pasado en tanto experimentan la imagen de la acción como demasiado grande para ellos. El segundo tiempo, que remite a la cesura misma, es pues el presente de la metamorfosis, el devenir-igual a la acción, el desdobra-

miento del yo [moi], la proyección de un yo ideal en la imagen de la acción (está marcado por el viaje por mar de Hamlet o por el resultado de la búsqueda de Edipo: el héroe se vuelve «capaz» de la acción). En cuanto al tercer tiempo, que descubre el porvenir, significa que el acontecimiento, la acción, tienen una coherencia secreta que excluye la del yo, que se vuelven contra el yo convertido en su igual y lo proyectan en mil pedazos como si el gestador del nuevo mundo fuera llevado y disipado por el brillo de lo que hace nacer a lo múltiple: el yo se ha igualado con lo desigual en sí. De este modo, el Yo [Je] fisurado según el orden del tiempo y el Yo [Moi] dividido según la serie del tiempo se corresponden y encuentran una salida común: el hombre sin nombre, sin familia, sin cualidades, sin yo [moi] ni Yo [Je], el «plebeyo» que detenta un secreto, ya superhombre, cuyos miembros dispersos gravitan en torno de la imagen sublime.

Todo es repetición en la serie del tiempo, con relación a esta imagen simbólica. El pasado mismo es repetición por defecto y prepara esa otra repetición constituida por la metamorfosis en el presente. El historiador busca correspondencias empíricas entre el presente y el pasado, pero, por rica que sea, esta red de correspondencias históricas no forma repetición más que por similitud o analogía. En verdad, el pasado es en sí mismo repetición, y también lo es el presente, en dos modos diferentes que se repiten el uno en el otro. No existen en la historia hechos de repetición, pero la repetición es la condición histórica bajo la cual algo nuevo se produce efectivamente. Una semejanza entre Lutero y Pablo, la Revolución del 89 y la República romana, etc., no se manifiesta a la reflexión del historiador, sino que los revolucionarios están determinados a vivirse como «romanos resucitados» en primer lugar ante sí mismos, antes de ser capaces de la acción que comenzaron por repetir modulándola sobre un pasado propio y, por lo tanto, en condiciones tales que se identifican necesariamente con una figura del pasado histórico. *La repetición es una condición de la acción antes de ser un concepto de la reflexión.* Sólo produciremos algo nuevo si repetimos una vez según ese modo que constituye el pasado, y otra en el presente de la metamorfosis. Y lo producido, lo absolutamente nuevo, no es otra cosa, a su vez, que repetición, la tercera repetición, esta vez por exceso, la del porvenir como eterno retorno. Pues aunque pudiésemos

exponer el eterno retorno como si afectase toda la serie o el conjunto del tiempo, el pasado y el presente, no menos que el porvenir, esta exposición resultaría meramente introductoria, y no tendría más que un valor problemático e indeterminado, y no poseería otra función que la de plantear el problema del eterno retorno. En su verdad esotérica, el eterno retorno no concierne ni puede concernir más que al tercer tiempo de la serie. Sólo allí se determina. Razón por la cual se le dice literalmente creencia del porvenir, creencia en el porvenir. El eterno retorno no afecta más que lo nuevo, es decir, lo que se produce bajo la condición del defecto y por intermedio de la metamorfosis. Pero no hace volver ni a la *condición* ni al *agente*; por el contrario, los expulsa, reniega de ellos con toda su fuerza centrífuga. Constituye la autonomía del producto, la independencia de la obra. Es la repetición por exceso, que no deja subsistir nada del defecto ni del devenir-igual. Es él mismo lo nuevo, toda la novedad. Es, por sí solo, el tercer tiempo de la serie, el porvenir en tanto tal. Como dice Klossowski, es esa secreta coherencia que no se plantea más que excluyendo mi propia coherencia, mi propia identidad, la del yo [moi], la del mundo y la de Dios. No hace volver más que al plebeyo, al hombre sin nombre. Arrastra dentro de su círculo al dios muerto y al yo disuelto. No hace volver el sol, puesto que supone su estallido; atañe sólo a las nebulosas, se confunde con ellas, no tiene movimiento más que para ellas. Por ese motivo, mientras exponamos el eterno retorno como si afectase el conjunto del tiempo, simplificamos las cosas, como Zaratustra se lo dice una vez al demonio; lo convertimos en una cantinela, como lo expresa en otra oportunidad a sus animales. Es decir: permanecemos en el círculo demasiado simple que tiene como contenido el presente que pasa, y como figura, el pasado de la reminiscencia. Pero precisamente el orden del tiempo, el tiempo como forma pura y vacía ha deshecho ese círculo. Lo ha deshecho, pero en favor de un círculo menos simple y mucho más secreto, mucho más tortuoso, más nebuloso, círculo eternamente excéntrico, círculo descentrado de la diferencia que se reforma únicamente en el tercer tiempo de la serie. El orden del tiempo sólo quebró el círculo de lo Mismo y puso el tiempo en serie, para reformar un círculo de lo Otro al término de la serie. El «una vez por todas» del orden no está allí más que para el «todas las veces»

del círculo final esotérico. La forma del tiempo no está allí más que para la revelación de lo informal en el eterno retorno. La extrema formalidad no está allí más que para un excesivo informal (el *Unförmliche* de Hölderlin). Así, el fundamento fue superado hacia un sin fondo, universal *desfondamiento* que gira en sí mismo y no hace volver más que el porvenir.¹²

¹² NOTA SOBRE LAS TRES REPETICIONES. La teoría de la repetición histórica de Marx según aparece principalmente en *El dieciocho brumario*, gira en torno del siguiente principio que no parece haber sido comprendido por los historiadores: que la repetición en historia no es una analogía o un concepto de la reflexión del historiador, sino ante todo una condición de la acción histórica misma. En páginas de gran belleza, Harold Rosenberg resaltó este punto: los actores, los agentes de la historia sólo pueden crear a condición de identificarse con figuras del pasado; en este sentido, la historia es un teatro. «Su acción pasó a ser espontáneamente la repetición de un papel antiguo (. . .) La crisis revolucionaria, el esfuerzo que se debe realizar para crear algo enteramente nuevo, es lo que obliga a la historia a velarse con el mito. . .» (*La tradition du nouveau*, cap. XII titulado «Les Romains ressuscités», trad. Anne Marchand, Editions de Minuit, págs. 154-5).

Según Marx, la repetición es cómica cuando se queda en eso, es decir, cuando, en lugar de conducir a la metamorfosis y a la producción de lo nuevo, forma una suerte de involución, lo contrario de una creación auténtica. El disfraz cómico reemplaza a la metamorfosis trágica. Pero parecería que, para Marx, esta repetición cómica o grotesca viene necesariamente *después* de la repetición trágica, evolutiva o creadora («todos los grandes acontecimientos y personajes históricos se repiten, por decirlo así, dos veces (. . .) la primera vez como tragedia y la segunda como farsa»). Sin embargo, este orden temporal no parece absolutamente fundado. La repetición cómica opera por defecto, en la modalidad del pasado propio. El héroe afronta necesariamente esa repetición cuando «la acción es demasiado grande para él»: el asesinato de Polonio, por defecto, es cómico; la averiguación edípica también. La repetición trágica viene después, y es el momento de la metamorfosis. Es verdad que estos dos momentos no tienen independencia, y sólo existen para el tercero, más allá de lo cómico y de lo trágico: la repetición dramática en la producción de algo nuevo, que excluye al héroe mismo. Pero cuando los dos primeros elementos adquieren una independencia abstracta o se convierten en *géneros*, entonces el género cómico sucede al género trágico, como si el fracaso de la metamorfosis, elevado a lo absoluto, diera por sentada una antigua metamorfosis cumplida con anterioridad.

Obsérvese que la estructura de la repetición en tres tiempos es tanto la de Hamlet como la de Edipo. Hölderlin lo había mostrado, en cuanto a Edipo, con un rigor incomparable: el antes, la cesura y el después. Afirmaba que las dimensiones relativas del antes y el después podían variar según la posición de la cesura (así, la muerte rápida de Antígona en oposición a la larga deambulación de Edipo). Pero lo esencial es la persistencia

de la estructura triádica. En este aspecto, Rosenberg interpreta a Hamlet de una manera enteramente conforme con el esquema hölderlineano, y aquí la cesura está constituida por el viaje marítimo: véase cap. XI, págs. 136-51. Hamlet se parece a Edipo no sólo por la materia, sino también por la forma dramática.

El drama no tiene más que una forma que reúna las tres repeticiones. Es evidente que el *Zaratustra* de Nietzsche es un drama, es decir, un teatro. El antes ocupa la mayor parte del libro en la modalidad del defecto o del pasado: esa acción es demasiado grande para mí (véase la idea del «pálido criminal» o toda la historia cómica de la muerte de Dios, o todo el miedo de Zaratustra ante la revelación del eterno retorno: «Tus frutos están maduros, pero tú, tú no estás maduro para tus frutos»). Luego viene el momento de la cesura o de la metamorfosis, «el Signo», donde Zaratustra se torna *capaz*. Falta el tercer momento, el de la revelación y la afirmación del eterno retorno, que implica la muerte de Zaratustra. Es sabido que Nietzsche no tuvo tiempo de escribir esa parte, que él había proyectado. Por eso hemos podido considerar permanentemente que la doctrina nietzscheana del eterno retorno no estaba dicha, sino que estaba reservada para una obra futura: Nietzsche expuso tan sólo la condición pasada y la metamorfosis presente, pero no lo incondicionado que debía resultar de ellas como «porvenir».

Volvemos a encontrar, encontramos ya el tema de los tres tiempos en la mayoría de las concepciones *cíclicas*: así los tres Testamentos de Joachim de Flore; o bien las tres edades de Vico, la edad de los dioses, la edad de los héroes, la edad de los hombres. La primera es necesariamente una edad por defecto, y como cerrada sobre sí misma; la segunda, abierta, da testimonio de la metamorfosis heroica; pero lo más esencial o lo más misterioso está en la tercera, que cumple el papel de «significado» con respecto a las otras dos (así, Joachim escribía: «Hay dos cosas significadoras para una cosa significada» [*L'Évangile éternel*, trad. Ægester, Rieder edit., pág. 42]). Pierre Ballanche, que debe mucho a Joachim y a Vico reunidos, se esfuerza en determinar esa tercera edad como la del plebeyo, Ulises o «nadie», «el Hombre sin nombre», el regicida o el Edipo moderno que «busca los miembros dispersos de la gran víctima» (véanse los extraños *Essais de palingénésie sociale*, 1827).

Debemos distinguir, desde este punto de vista, varias repeticiones posibles que no se concilian exactamente: 1) Una repetición intracíclica, que consiste en la manera en que las dos primeras edades se repiten la una a la otra, o más bien repiten una misma «cosa», acción o acontecimiento venidero. Esta es sobre todo la tesis de Joachim, quien confecciona una tabla de concordancias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; pero esta tesis no puede superar todavía las simples analogías de la reflexión; 2) Una repetición cíclica en que se supone que, al final de la tercera edad y en el extremo límite de una disolución, todo vuelve a empezar en la edad primera: las analogías se establecen entonces entre dos ciclos (Vico); 3) Pero todo el problema es: ¿no hay una repetición propia de la tercera edad, y que sería la única en merecer el nombre de eterno retorno? Porque lo que las dos primeras edades repetían era algo que sólo aparece para sí en la tercera; pero, en la tercera, esa «cosa» se repite en ella misma. Las dos

«significaciones» son ya repetidoras, pero el significado mismo es pura repetición. Precisamente, esta repetición superior concebida como eterno retorno *en* el tercer estado, basta a la vez para corregir la hipótesis intracíclica y para contradecir la hipótesis cíclica. Por un lado, en efecto, la repetición en los dos primeros momentos ya no expresa las analogías de la reflexión, sino las condiciones de la acción bajo las cuales el eterno retorno se produjo efectivamente; por el otro, esos dos primeros momentos no vuelven, sino que, al contrario, son eliminados por la reproducción del eterno retorno en el tercero. Desde estos dos puntos de vista, Nietzsche tiene razones profundas para oponer «su» concepción a toda concepción cíclica (véase Kröner, XII, 1ª parte, § 106).

He aquí que, en esta última síntesis del tiempo, el presente y el pasado no son a su vez más que las dimensiones del porvenir: el pasado como condición y el presente como agente. La primera síntesis, la del hábito, constituía el tiempo como un presente vivo, en una fundación pasiva de la que dependían el pasado y el futuro. La segunda síntesis, la de la memoria, constituía el tiempo como un pasado puro, desde el punto de vista de un fundamento que hacía pasar el presente y advenir otro. Pero en la tercera síntesis, el presente no es más que un actor, un autor, un agente destinado a borrarse, y el pasado no es más que una condición que opera por defecto. La síntesis del tiempo constituye aquí un porvenir que afirma a la vez el carácter incondicional del producto con respecto a su condición, la independencia de la obra con respecto a su autor o actor. El presente, el pasado, el porvenir, se revelan como Repetición a través de las tres síntesis, pero de maneras muy diferentes. El presente es el repetidor; el pasado, la repetición misma, pero el futuro es lo repetido. Ahora bien, el secreto de la repetición en su conjunto reside en lo repetido, como doblemente significado. La repetición regia es la del porvenir que subordina a las otras dos y las destituye de su autonomía. Pues la primera síntesis no atañe más que al contenido y la fundación del tiempo; la segunda, su fundamento; pero más allá, la tercera asegura el orden, el conjunto, la serie y la meta final del tiempo. Una filosofía de la repetición pasa por todos los «estadios», condenada a repetir la repetición misma. Pero a través de esos estadios asegura su programa: hacer de la repetición la categoría del porvenir; servirse de la repetición del hábito y de la memoria, pero utilizarlas como estadios, y dejarlas en su camino; luchar con una mano contra *Habitus*, con la otra contra *Mnemosine*; rechazar el contenido de una repetición,

que se deja, bien que mal, «sonsacar» la diferencia (Habitus); rechazar la forma de una repetición que comprende la diferencia, pero para subordinarla todavía a lo mismo y a lo Semejante (Mnemosine); rechazar los ciclos demasiado simples, tanto el que padece un eterno presente (ciclo consuetudinario) como el que organiza un pasado puro (ciclo memorial o inmemorial); cambiar el fundamento de la memoria en simple condición por defecto, pero también la fundación del hábito en quiebra del «*habitus*», en metamorfosis del agente; expulsar el agente de la condición en nombre de la obra o el producto; hacer de la repetición, no aquello de lo cual «se sonsaca» una diferencia, ni lo que comprende la diferencia como variante, sino hacer de ella el pensamiento y la producción de «lo absolutamente diferente»; hacer que, por sí misma, la repetición sea la diferencia en sí misma.

La mayoría de los puntos de este programa animan una búsqueda protestante y católica: Kierkegaard y Péguy. Nadie como estos dos autores supo oponer «su» repetición a la del hábito y de la memoria. Nadie supo denunciar mejor que ellos la insuficiencia de una repetición presente o pasada, la simplicidad de los ciclos, la trampa de las reminiscencias, el estado de las diferencias que se pretende «sonsacar» a la repetición, o, por el contrario, comprender como simples variantes. Nadie, más que ellos, supo apelar a la repetición como categoría del porvenir. Nadie ha recusado con mayor seguridad el fundamento antiguo de Mnemosine, y, junto con él, la reminiscencia platónica. El fundamento no es más que una condición por defecto, porque está perdida en el pecado, y debe ser nuevamente dada en Cristo. La fundación presente del Habitus es también recusada: no escapa a la metamorfosis del actor o del agente en el mundo moderno, aun cuando este tuviera que perder su coherencia, su vida, sus hábitos.¹³

¹³ Sobre la manera en que la repetición kierkegaardiana se opone al ciclo rutinario y también al círculo de las reminiscencias, véanse los comentarios de Mircea Eliade acerca del sacrificio de Abraham, *Le mythe de l'éternel retour* (NRF, 1949), págs. 161 y sigs. El autor deduce de ello la novedad de las categorías de la historia y de la fe.

El importantísimo texto de Kierkegaard sobre la verdadera repetición que no debe dejarse «sonsacar» una diferencia, se encuentra en *Le concept de l'angoisse* (trad. Ferlov y Gateau, NRF), pág. 28. La teoría kierkegaard-

Pero Kierkegaard y Péguy, aunque sean los más grandes repetidores, no estaban dispuestos a pagar el precio necesario. Confiaban a la fe esta repetición suprema como categoría del porvenir. Ahora bien, la fe tiene sin duda bastante fuerza como para deshacer el hábito y la reminiscencia, el yo [moi] de los hábitos y el dios de las reminiscencias, y la fundación y el fundamento del tiempo. Pero la fe nos invita a encontrar *de una vez por todas* a Dios y al yo en una resurrección común. Kierkegaard y Péguy culminaban a Kant, realizaban el kantismo confiando a la fe el cuidado de superar la muerte especulativa de Dios y de colmar la herida del yo. Ese es su problema, de Abraham a Juana de Arco: el noviazgo de un yo reencontrado y de un dios dado de nuevo, de modo que es imposible salir verdaderamente de la condición y del agente. Más aún: se renueva el hábito, se refresca la memoria. Pero hay una aventura de la fe, según la cual se es siempre el bufón de su propia fe, el comediante de su ideal. Se trata de que la fe tiene un Cogito que le es propio y que la condiciona a su vez, el sentimiento de la gracia como luz interior. La fe se refleja en este cogito muy particular, allí es donde experimenta que su condición no puede serle dada más que como «nuevamente dada», y que está no sólo separada de esta condición, sino desdoblada en esta condición. Entonces el creyente no se vive solamente como pecador trágico en tanto está privado de la condición, sino como comediante y bufón, simulacro de sí mismo, en la medida en que está desdoblado y reflejado en la condición. Dos creyentes no se miran sin reír. La gracia no excluye menos como dada que como faltante. Kierkegaard decía que más que caballero era poeta de la fe, en una palabra, un «humorista». No es culpa suya, sino del concepto de fe; y la terrible aventura de Gogol es tal vez más ejemplar aún. ¿Cómo la fe no sería su propio hábito y su propia reminiscencia, y cómo la repetición que toma como objeto —una repetición que procede paradójicamente *de una vez por todas*— no habría de ser cómica? Por debajo de ella se agita otra repetición, la nietzscheana, la del eterno retorno. Y es otro noviazgo, más mortuorio, entre el Dios muerto y el yo [moi] disuelto, el que forma la verdadera condición por defecto, la verdadera metamorfosis

diana de la condición, lo incondicional y lo absolutamente diferente, es el objeto de *Miettes philosophiques*.

del agente, y ambos desaparecen en el carácter incondicionado del producto. El eterno retorno no es una fe, sino la verdad de la fe: ha aislado el doble o el simulacro, ha liberado lo cómico para transformarlo en un elemento de lo sobrehumano. Por eso, como también dice Klossowski, no es una doctrina, sino el simulacro de toda doctrina (la más alta ironía), no es una creencia, sino la parodia de toda creencia (el humor más alto): creencia y doctrina eternamente por venir. Con demasiada frecuencia nos invitaron a juzgar al ateo desde el punto de vista de la creencia, de la fe que se pretende que aún lo anima, en una palabra, desde el punto de vista de la gracia, para que no nos sintamos tentados por la operación inversa: juzgar al creyente por el ateo violento que lo habita, anticristo eternamente dado en la gracia y por «todas las veces».*

La vida biopsíquica implica un campo de individuación en el cual las diferencias de intensidad se distribuyen aquí y allá, bajo forma de excitaciones. Se denomina placer al proceso, a la vez cualitativo y cuantitativo, de resolución de la diferencia. Tal conjunto, repartición móvil de diferencias y resoluciones locales en un campo intensivo, corresponde a lo que Freud llamaba el Ello, o por lo menos, a la capa primaria del Ello. La palabra «ello» no designa solamente en este sentido un pronombre temible y desconocido, sino también un adverbio de lugar móvil, un «aquí y allá»** de las excitaciones y de sus resoluciones. Y es allí donde empieza el problema de Freud: se trata de saber cómo el placer va a dejar de ser un proceso para convertirse en un principio, dejar de ser un proceso local para tomar el valor de un principio empírico que tiende a organizar la vida biopsíquica en el Ello. Es evidente que el placer causa placer, pero ello no es motivo para que adquiera un valor sistemático según el cual se lo busca «en principio». Eso es lo que significa en primer lugar *Más allá del principio de placer*: no se trata de excepciones a ese principio, sino, por el contrario, de la determinación de las condiciones bajo las cuales el placer se convierte efecti-

* En el original francés, *toutes les fois* sugiere que el autor hace un juego de palabras entre «todas las veces» y «todas las fés» (*foi* = fe). (N. de los T.)

** En francés, *ça* puede cumplir la función de pronombre demostrativo y adverbio de lugar, además de su uso en psicoanálisis y su valor interjetivo. (N. de los T.)