

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 nómeno 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 nómeno, 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».<sup>8</sup> 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

<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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,

<sup>9</sup> *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].<sup>10</sup> En esta forma del tiempo,

<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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 escanden. 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.)

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

en-sí, nóumeno, 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-