

el seno de la representación, para extender sus límites tanto a lo infinitamente pequeño como a lo infinitamente grande. Esa operación se efectúa por un método que asegura una concetricidad de todos los centros posibles finitos de representación, una convergencia de todos los puntos de vista finitos de la representación. Esa operación expresa la razón suficiente. Esta no es la identidad, sino el medio de subordinar a lo idéntico y a las otras exigencias de la representación, lo que les escapaba de la diferencia en el primer sentido.

Sin embargo, las dos significaciones del fundamento se reúnen en una tercera. En efecto, fundar siempre es plegar, curvar, volver a curvar, organizar el orden de las estaciones, de los años y de los días. El objeto de la pretensión (la cualidad, la diferencia) se halla en un círculo; los arcos de círculo se distinguen en tanto el fundamento establece en el devenir cualitativo estagnaciones, instantes, detenciones comprendidas entre los dos extremos del más y del menos. Los pretendientes se distribuyen alrededor de un círculo móvil y cada uno recibe el lote que le corresponde de acuerdo con los méritos de su vida: una vida es asimilada aquí a un estricto *presente* que hace valer su pretensión sobre una porción de círculo, que «contrae» esa porción, que extrae de ella una pérdida o una ganancia en el orden del más y del menos según su propia progresión o regresión en la jerarquía de las imágenes (otro presente, otra vida contrae otra porción). En el platonismo se ve bien cómo la circulación del círculo y la distribución de los lotes, el ciclo y la metempsicosis, forman la prueba o la lotería del fundamento. Pero incluso en Hegel, todos los *comienzos* posibles, todos los presentes, se reparten en el círculo único incesante de un principio que funda, y que los comprende en su centro, así como los distribuye sobre su circunferencia. Y en Leibniz, la misma composibilidad es un círculo de convergencia donde se distribuyen todos los *puntos de vista*, todos los presentes que componen el mundo. Fundar, en ese tercer sentido, es representar el presente, es decir, hacer advenir y pasar el presente a la representación (finita o infinita). El fundamento aparece entonces como Memoria inmemorial o Pasado puro, pasado que, él mismo, nunca fue presente; que, por consiguiente, hace pasar el presente, y en relación con el cual todos los presentes coexisten en círculo.

Fundar es siempre fundar la representación. Pero ¿cómo explicar una ambigüedad esencial del fundamento? Se diría que este sufre la atracción de la representación que funda (en esos tres sentidos), y al mismo tiempo, por el contrario, es aspirado por un más allá. Como si vacilara entre su caída en lo fundado y su absorción por un sin fondo. Ya lo hemos visto en el caso del fundamento-Memoria: este, por sí mismo, tiende a hacerse representar como un antiguo presente, y a volver a entrar como elemento en el círculo que él mismo organiza en principio. ¿Y el carácter más general del fundamento no consiste en que ese círculo que organiza es también el círculo vicioso de la «prueba» en filosofía, donde la representación debe probar lo que la prueba, como ocurre también en Kant cuando la posibilidad de la experiencia sirve de prueba a su propia prueba? Cuando, por el contrario, la memoria trascendental domina su vértigo y preserva la irreductibilidad del pasado puro a todo presente que pasa en la representación, es para ver disolverse de otro modo ese pasado puro, y para ver deshacerse el círculo donde ese pasado distribuía demasiado simplemente la diferencia y la repetición. Es así como la segunda síntesis del tiempo, la que reunía a Eros y Mnemosine (Eros, como buscador de recuerdos; Mnemosine, como tesoro del pasado puro), se supera o se invierte en una tercera síntesis que hace presente, *bajo la forma del tiempo vacío*, un instinto de muerte desexualizado y un yo [moi] narcisístico esencialmente amnésico. ¿Y cómo impedir que el fundamento, en sus otros sentidos, no sea recusado por las potencias de la divergencia y el descentramiento, hasta del mismo simulacro, que invierten las falsas distribuciones, las falsas reparticiones, como el falso círculo y la falsa lotería? El mundo del fundamento está minado por lo que intenta excluir, por el simulacro que lo aspira y lo desmigaja. Y cuando el fundamento en su primer sentido reivindica la Idea, lo hace con la condición de prestar a esta una identidad que no tiene por sí misma, que le viene tan sólo de las exigencias de lo que pretende probar. Así como la Idea ya no implica una identidad, su proceso de actualización no se explica por la semejanza. Bajo lo «mismo» de la Idea, ruge toda una multitud. Y sin duda, describir a la Idea como una multiplicidad sustantiva, irreductible a lo mismo o a lo Uno, nos ha mostrado cómo la razón suficiente era capaz de generarse a sí misma, independiente-

mente de las exigencias de la representación, en el recorrido de lo múltiple como tal, determinando los elementos, las relaciones y las singularidades correspondientes a la Idea, bajo la triple figura de un principio de determinabilidad, de determinación recíproca y de determinación completa. Pero precisamente, ¿sobre qué fondo se genera y se juega esa razón múltiple, en qué sinrazón se hunde; a qué juego, a qué nuevo tipo de lotería debe sus singularidades y sus distribuciones irreductibles a todo lo que acabamos de ver? En suma, *la razón suficiente, el fundamento está extrañamente empalmado*. Por un lado, se inclina hacia lo que funda, hacia las formas de la representación. Pero, por otro lado, se hace oblicuo y se hunde en un sin fondo, más allá del fundamento que resiste a todas las formas y no se deja representar. Si la diferencia es la novia, Ariadna; ella pasa de Teseo a Dionisos, del principio que funda a la universal «falta de fundamento».

Fundar es determinar lo indeterminado. Pero esa operación no es simple. Cuando «la» determinación se ejerce, no se contenta con otorgar una forma, con dar una forma a las materias bajo la condición de las categorías. Algo del fondo sube a la superficie, sube allí sin tomar forma, más bien se insinúa entre las formas; existencia autónoma sin rostros, base informal. Ese fondo, en tanto está ahora en la superficie, se llama lo profundo, lo sin fondo. Inversamente, las formas se descomponen cuando se reflejan en él; todo modelado se deshace, todos los rostros mueren, sólo subsiste la línea abstracta como determinación absolutamente adecuada a lo indeterminado, como rayo igual a la noche, ácido igual a la base, distinción adecuada a la más completa oscuridad: el monstruo. (Una determinación que no se opone a lo indeterminado, y que no lo limita.) Por esta razón, la pareja materia-forma es muy insuficiente para describir el mecanismo de la determinación; la materia ya está conformada, la forma es inseparable del modelado de la *species* o de la *morphé*, el conjunto está bajo la protección de las categorías. De hecho, esa pareja es completamente interior a la representación y define su primer estado, fijado por Aristóteles. Ya es un progreso invocar la complementariedad de la fuerza y del fondo, como razón suficiente de la forma, de la materia y de su unión. Pero aún más profunda y amenazante es la pareja de la línea abstracta y del sin fondo, que disuelve

las materias y deshace los modelados. Es preciso que el pensamiento como determinación pura, como línea abstracta, afronte ese sin fondo que es lo indeterminado. Eso indeterminado, eso sin fondo, es también la animalidad propia del pensamiento, la genitalidad del pensamiento: no tal o cual forma animal, sino la necedad. Pues, si el pensamiento sólo piensa constreñido y forzado, si sigue siendo estúpido en tanto nada lo fuerza a pensar, ¿lo que lo fuerza a pensar no es también la existencia de la estupidez, a saber, que él no piensa si no hay nada que lo fuerce? Retomemos la expresión de Heidegger: «Aquello que nos da más que pensar, es lo que todavía no pensamos». El pensamiento es la más alta determinación que se enfrenta a la necedad como a lo indeterminado que le resulta adecuado. La necedad (no el error) constituye la mayor impotencia del pensamiento, pero también la fuente de su más alto poder en aquello que lo fuerza a pensar. Esa es la prodigiosa aventura de Bouvard y Pécuchet, o el juego del no-sentido y del sentido.³ De modo que lo indeterminado y la determinación siguen siendo iguales sin avanzar, adecuándose siempre el uno al otro. Extraña repetición que los lleva a la roldana, o más bien al mismo doble pupitre. Chestov veía en Dostoievski el resultado, es decir, la culminación y la salida de la *Crítica de la razón pura*. Que se nos permita, al menos por un instante, ver en Bouvard y Pécuchet el resultado del *Discurso del método*. ¿El cogito es una necedad? Es necesariamente un no-sentido en la medida en que esa proposición pretende expresarse a sí misma y a su sentido. Pero es también un contra-sentido (y eso, Kant lo mostraba) en la medida en que la determinación *Yo [Je] pienso* pretende referirse inmediatamente a la existencia indeterminada *Yo [Je] soy*, sin asignar la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable. El sujeto del cogito cartesiano no piensa, sólo tiene la posibilidad de pensar, y se comporta como un estúpido en el seno de

³ No corresponde preguntarse si los mismos Bouvard y Pécuchet son necios o no. De ningún modo se trata de eso. El proyecto de Flaubert es enciclopédico y «crítico», no psicológico. El problema de la necedad está planteado de manera filosófica, como problema trascendental de las relaciones entre la necedad y el pensamiento. En el mismo ser pensante desdoblado, o más bien repetido, se trata, a la vez, la necedad como *facultad*, y la *facultad* de no soportar la necedad. Flaubert tiene aquí su maestro en Schopenhauer.

esa posibilidad. Le falta la forma de lo determinable: no una especificidad, no una forma específica que dé forma a una materia, no una memoria que dé forma a un presente, sino la forma pura y vacía del tiempo. Es la forma vacía del tiempo la que introduce, la que constituye la Diferencia en el pensamiento, a partir de la cual el pensamiento piensa, como diferencia de lo indeterminado y de la determinación. La diferencia es la que reparte, a un lado y a otro de sí misma, un Yo [Je] fisurado por la línea abstracta, un yo [moi] pasivo surgido de un sin fondo que él contempla. Ella es la que genera pensar en el pensamiento, pues el pensamiento sólo piensa con la diferencia, alrededor de ese punto donde el fundamento falta. Es la diferencia, o la forma de lo determinable, la que hace funcionar al pensamiento, es decir, la máquina entera de lo indeterminado y de la determinación. La teoría del pensamiento es como la pintura, necesita esa revolución que la hace pasar de la representación al arte abstracto; ese es el objeto de una teoría del pensamiento sin imagen.

La representación, sobre todo cuando se eleva al infinito, es recorrida por un presentimiento del sin fondo. Pero precisamente porque se ha hecho infinita para tomar sobre sí la diferencia, representa el sin fondo como un abismo completamente indiferenciado, un universal sin diferencia, una nada negra indiferente. Es que la representación ha comenzado por conectar la individuación con la forma del Yo [Je], y con la materia del yo [moi]. En efecto, para ella, el Yo [Je] no es sólo la forma de individuación superior, sino el principio de reconocimiento y de identificación para todo juicio de individualidad que se refiera a las cosas; «es la misma cera...». Para la representación, es preciso que *toda individualidad sea personal* [Je], y *toda singularidad, individual* [Moi]. Allí donde se cesa de decir Yo [Je], también cesa por consiguiente la individuación, y allí donde la individuación cesa, cesa también toda singularidad posible. Es forzoso, desde ese momento, que el sin fondo se represente desprovisto de toda diferencia, ya que no tiene individualidad ni singularidad. Esto también se ve en Schelling, en Schopenhauer, y hasta en el primer Dionisos, el del *Nacimiento de la tragedia*: su sin fondo no soporta la diferencia. Sin embargo, el yo [moi] como yo pasivo no es más que un acontecimiento que ocurre en campos de individuación previos: contrae y

contempla los factores individuantes de tal campo, y se constituye en el punto de resonancia de sus series. Del mismo modo, el Yo [Je] como Yo fisurado deja pasar todas las Ideas definidas por sus singularidades, ellas mismas previas a los campos de individuación.

Del mismo modo que la individuación como diferencia individuante es un anti-Yo [Je], un anti-yo [moi], la singularidad como determinación diferencial es preindividual. El mundo del SE, o de «ellos», es un mundo de *individuaciones impersonales* y de *singularidades preindividuales*, que no se reduce a la banalidad cotidiana; mundo, por el contrario, donde se elaboran los encuentros y las resonancias, último rostro de Dionisos, verdadera naturaleza de lo profundo y del sin fondo que desborda la representación y hace advenir los simulacros. (Hegel le reprochaba a Schelling el rodearse de una noche indiferente donde todas las vacas son negras. Pero cuando, en el cansancio y la angustia de nuestro pensamiento sin imagen, murmuramos «ah, las vacas», «ellos exageran», etc., ¡qué presentimiento de diferencias hormigueando a nuestras espaldas! ¡Hasta qué punto eso negro es diferenciado y diferenciante, aunque no se lo identifique, no se lo individúe o apenas si se lo haga! ¡Cuántas diferencias y singularidades se distribuyen como otras tantas agresiones! ¡Cuántos simulacros se alzan en esa noche que se ha hecho blanca para componer el mundo del «se» y del «ellos»!).⁴ La ilusión límite, la ilusión exterior de la representación, que resulta de todas las ilusiones internas, es que el sin fondo no tenga diferencia, cuando, en verdad, ella hormiguea en él. ¿Y qué son las Ideas, con su multiplicidad constitutiva, sino esas hormigas que entran y salen por la fisura del Yo?

El simulacro es ese sistema donde lo diferente se relaciona con lo diferente por medio de la diferencia misma. Esos sistemas son intensivos; reposan en profundidad sobre la naturaleza de las cantidades intensivas, que, precisamente, entran en comunicación por sus diferencias. Que haya condiciones para esta comunicación (pequeña diferencia, proximidad, etc.) no debe hacernos creer en una condición de se-

⁴ Arthur Adamov escribió sobre ese tema una muy hermosa pieza, *La grande et la petite manoeuvre*, 1950 (Théâtre I, NRF).